I SEMPREVERDE

ERNESTO BUONAIUTI

Storia del cristianesimo
III Evo moderno

ATHENA
EDIZIONI

Athena Edizioni ti regala questo libro in formato cartaceo, stampato e spedito gratuitamente a casa tua. Infatti per ogni libro acquistato dal sito potrai scegliere un libro della collana Sempreverde in omaggio. Visita edizioniathena.it per maggiori informazioni.

I
LA DISSOLUZIONE DELL'UNITÀ MEDIOEVALE

I consuetudinari criteri nel delimitare cronologicamente il Medioevo, per separarlo dall'età moderna, come analogamente i criteri applicati per delimitare la fine del mondo antico e le origini del Medioevo, non corrispondono affatto alla realtà.

Noi abbiamo avuto in Europa una prima rinascita nel secolo duodecimo, col fermento introdotto nella spiritualità cristiana dalla riforma cistercense, dalla predicazione di Gioacchino da Fiore, dal movimento francescano.

Poiché la teologia è sempre religione congelata, e la filosofia è teologia scarnificata, mentre la religione è innanzi tutto visione drammatica degli ultimi eventi, cioè a dire escatologia, la storia della religiosità umana, e in particolare la storia della religiosità mediterranea e cristiana, hanno avuto le loro tappe segnate costantemente dalle reviviscenze escatologiche, da rinnovate aspettative cioè di radicali palingenesi spirituali.

Come noi abbiamo visto nel primo volume di questa nostra Storia, il cristianesimo primitivo, non difformemente da tutte le

altre religioni riformate o messianiche, quali la religione di Zarathustra e la predicazione di Buddha, era stato essenzialmente visione degli ultimi eventi e, sulla base di tale visione, era stato rovesciamento di valori e consegna precisa di trovare la vera vita, attraverso il rinnegamento della vita empirica, e il genuino progresso del disvelamento della regalità di Dio.

Questa visione degli ultimi eventi si era venuta poi progressivamente solidificando in una serie di correnti teologali, che avevano tutte in pari modo contribuito alla formazione della ortodossia ecclesiastica.

Al declinare del Medioevo, anche la predicazione di Gioacchino da Fiore fu essenzialmente visione di quegli ultimi eventi, che avrebbero sciolto la tradizione codificata della dogmatica cristiana in una originale economia spirituale, fatta di contemplazione e di esperienza mistica.

Come abbiamo poi veduto negli ultimi capitoli del volume precedente, un'analogia veramente impressionante esiste fra i movimenti in cui si venne solidificando, agli inizi del cristianesimo, la materia incandescente della primitiva esperienza evangelica, e i movimenti culturali e filosofici in cui, undici secoli piú tardi, dopo la tumultuosa crisi degli spirituali francescani, si venne solidificando il commovimento spirituale suscitato dalla predicazione gioachimitica. Fra i due momenti della storia del cristianesimo corre però una differenza sostanziale.

La primitiva esperienza cristiana recava in sé sconfinate possibilità di conquista. Portava i germi di una originalissima creazione storica. E la teologia e la filosofia, che uscirono da quella esperienza messianica, offrirono le linee direttive ad una civiltà nuova, che fu la tipica e inconfondibile civiltà del Medioevo.

L'opposizione dura e decisa della Chiesa al messaggio di Gioacchino da Fiore, che il francescanesimo aveva cercato di incorporare nella sua *religio*, frustrò le virtú creatrici della nuova esperienza mistica. I vari orientamenti filosofici che uscirono dal dissiparsi del movimento gioachimita e francescano non furono che risurrezioni di vecchi indirizzi intellettuali e culturali, che il cristianesimo ufficiale del Medioevo aveva potuto utilizzare senza rischio, solo in virtú della sempre presente consapevolezza delle realtà trascendenti ed eterne, che il Vangelo aveva conglobato e racchiuso nella sua visione estatica del veniente Regno di Dio.

La rinascita di queste correnti filosofiche aveva ora valore di sintomo e di presagio. Con le vecchie concezioni filosofiche rinascevano le concezioni precristiane, cosí della vita individuale come della vita associata.

Le idealità ecumeniche della fraternità nella fede e nei carismi, che si erano polarizzate nei due valori affiancati della Chiesa e dell'Impero, e che avevano sorretto la grande costruzione politico-sociale dell'Europa medioevale proprio in virtú di quel principio squisitamente cristiano che fa della vera civiltà morale degli

uomini il risultato di un rinnegamento pregiudiziale della stessa capacità umana di costruire una civiltà, si erano andate cosí intimamente affievolendo e logorando, da essere ormai destinate a cedere il posto a ideali nazionali circoscritti e a programmi angusti di autonomia etnica e, di rimbalzo, di profana autosufficienza civile e religiosa. Le nazioni moderne erano alle porte, anche se si doveva aspettare molto tempo ancora perché della nazionalità si intuisse l'indagine e si fissasse la definizione. Gli istituti umani precedono sempre lo sforzo di farne la teoria, e la realtà preesiste sempre in qualche modo alla sua trascrizione nazionale ed ideologica.

La *Romània*, l'unione cioè dei popoli rivieraschi del Mediterraneo, sotto l'egida, la guida e la insegna di Roma, era esistita già da parecchi secoli, prima che gli scrittori del circolo di Sant'Agostino, come Possidio e Paolo Orosio, adoperassero il vocabolo e ne erigessero la teoria.

Anche ora, al tramonto del secolo decimoquinto, le nazionalità europee cominciavano ad avere una sagoma e un programma, molto tempo prima che si fosse escogitata una qualsiasi teoria della nazionalità.

Una teoria infatti della nazionalità non nasce in Europa, si può dire, effettivamente, prima di Gian Giacomo Rousseau e di Herder. È Rousseau che, superando il cosmopolitismo individualista che aveva signoreggiato nel Settecento, darà con l'assioma *ubi patria, ibi bene*, un contenuto morale all'idea nazionale.

E Herder dal canto suo, partendo dal presupposto caro alla cultura germanica del suo tempo, che nel decorso secolare della storia la *humanitas* non ha possibilità di concretarsi e di realizzarsi se non attraverso gli organismi nazionali, darà alla nazione i suoi connotati di individualità storica. Ma dovremo scendere ancora piú tardi, vale a dire fino ad alcuni saggi di Ernesto Renan, rimasti memorandi, per trovare una indagine seria e scientificamente concepita, consacrata alla delimitazione del contenuto di una entità nazionale. Anche allora però si rimarrà molto nel vago e nell'indeterminato, lasciando successivamente o contemporaneamente spiegare una parte non trascurabile agli elementi etnici, morali, religiosi, tradizionali, capaci di suffragare un concetto pur che sia della nazionalità.

Si direbbe una volta di piú che là dove manca un addentellato qualsiasi nelle concezioni e nella tecnica organizzativa di Roma per definire una delle nozioni dominanti oggi, noi ci troviamo nella inguaribile impossibilità di farci una nozione chiara di un determinato nostro fenomeno sociale.

Ora il concetto di *nazione*, nonostante la sua etimologia latina, anzi, proprio sulla base della sua etimologia latina, si rivela, in pieno, un concetto non romano o meglio, antiromano.

Natio, nel suo significato originario romano, come indica la sua etimologia, non designa altro che tutto quello che nasce. Varrone, il grande Varrone, adopera il vocabolo per esprimere, come sempre con un certo senso di augusta venerazione, il prodotto

del suolo, tutto quello che germina e nasce dalla capacità produttiva della terra. E poiché anche l'umanità è a suo modo una terra feconda e le generazioni umane sono le sue periodiche messi, nazione, per gli scrittori latini, ha un valore tipicamente e fondamentalmente etnico. Nazione pertanto è sinonimo di popolo e di razza. In questo senso lo usano gli scrittori latini, cosí classici come cristiani. L'organizzazione statale, il regime politico, la *res publica*, sono tutt'altra cosa, e prescindono completamente dai connotati etnici. Poiché una solida organizzazione statale, per la intuitiva sapienza romana, ha esigenze imperiose e leggi indeclinabili, che non hanno nulla a vedere con il decorso fluido e precario delle correnti migratorie dei popoli, e della installazione topografica delle razze.

La Cristianità medioevale aveva ereditato da Roma, trasumanandola con la sua visuale del Regno di Dio e dei suoi inviolabili interessi, la concezione romana della *res publica* e della *civitas*. E sotto l'impulso dei suoi presupposti dualistici e trascendenti, aveva avviato la collettività credente europea sul binario rappresentato dalla concezione delle due città, dualisticamente escogitata e patrocinata da Sant'Agostino.

Ora, in séguito alla profonda rivoluzione dei tessuti demografici e costituzionali della civiltà europea, le concezioni agostiniane si rivelavano superate dal decorso fatale degli avvenimenti. La grande famiglia europea si disgregava, e ogni popolo pren-

deva la sua via. Le ripercussioni nella struttura della società ecclesiastico-cattolica ne sarebbero state funestamente incalcolabili e irrimediabili.

È indiscutibile che il fatto nazionale, prima ancora che il concetto, è nato in Inghilterra. Sicché, quando poi l'Inghilterra si è fatta fautrice e banditrice del principio di nazionalità e dei conseguenti principi liberali, essa oltre a patrocinare un ideale che, applicato in Europa, non poteva non tornare a vantaggio del suo comportamento di fronte al complesso della vita continentale europea, non faceva altro che raccomandare e celebrare un suo peculiare modo di vivere la sua vita associata.

Sono soprattutto gli storici inglesi, con a capo il Creighton, che hanno riconosciuto essere stata l'Inghilterra il primo Paese in Europa a sviluppare in sé un carattere nazionale, tendendo cautamente a ritrarsi dal complesso sistematico della politica europea, per battere la propria via. Nel mondo antico la città era stata la sola vera unità ed è soltanto attraverso lo stoicismo e poi, ben piú e meglio, attraverso il cristianesimo, che l'idea della comunità universale degli uomini ha trovato il modo di affermarsi e di concretarsi nella nostra storia mediterranea. Per la sua stessa costituzione geografica l'Inghilterra doveva esser tratta prima di ogni altro Paese in Europa a orientarsi su basi nazionali, cosí dal punto di vista politico come da quello economico.

Ed è singolare osservare che con l'emergere di questo sentimento nazionale, cosí in Inghilterra e poi, in linea conseguente,

in Francia, al tramonto del secolo decimoterzo, una delle prime manifestazioni che si hanno è quella dell'antisemitismo e della espulsione degli ebrei. La *Bolla Aurea* dell'imperatore Carlo IV di Lussemburgo del 1356 sta a segnare in qualche modo l'atto ufficiale e la epifania pubblica della lacerazione della ideale unità, rappresentata da quell'Impero che i Pontefici avevano creato all'alba del nono secolo, come contropartita necessaria e insurrogabile del proprio magistero religioso universale.

Coronato con la corona del regno italico nella basilica ambrosiana di Milano il 6 gennaio 1335, Carlo IV scendeva a Roma nell'aprile successivo per ricevervi la corona imperiale. Ma subito dopo, sempre per quella latente rivalità che aveva messo di fronte l'uno all'altro il Pontefice e l'imperatore, nonostante il carattere sacrale dei loro rapporti teorici, aveva dovuto riprendere la via del Nord, trovando dovunque ambienti ostili e volti minacciosi. L'Italia soggiaceva ormai con i segni della piú palese impazienza ed insofferenza, ai rappresentanti dell'autorità imperiale. Rivalicate le Alpi, Carlo IV si dava al riordinamento della sua nativa Boemia, elargendo precisamente quella *Maiestas Carolina*, e procedendo a quella riorganizzazione delle elezioni imperiali e dei diritti dei principi elettori che, fissate con la cosiddetta *Bolla Aurea*, venivano in pratica effettivamente a riconoscere le varie configurazioni nazionali nell'àmbito dell'Impero.

La vita universitaria parigina del secolo decimoterzo come del secolo decimoquarto aveva conosciuto già la divisione delle nazioni sulla base dei gruppi etnici, conglobati nello stesso territorio francese: ma si trattava di distinzioni puramente accademiche.

Il grande scisma, con la sua lotta pertinace fra Italiani e Francesi nel tentativo di subordinare la dignità papale a correnti nazionali, era stato un sintomo ben piú eloquente ed inquietante del largo abisso che veniva scavandosi fra nazione e nazione in Europa. La incapacità dell'Europa cristiana, all'indomani della caduta di Costantinopoli nel 1453, di compiere un concorde sforzo contro l'espansione minacciosa dei Turchi, nonostante gli appelli reiterati di Callisto III e di Pio II, fu un segno inoppugnabile delle linee ormai divergenti seguìte dalle varie nazioni europee.

Se Costanza segnò l'ultima occasione per l'imperatore di spiegare una missione internazionale, il Congresso di Mantova fu in qualche modo la prima assemblea di Potenze nazionali che l'Europa conoscesse.

Quando, nel 1457, Ladislao Postumo, re cosí di Boemia come di Ungheria, morí, le due nazioni, prescindendo completamente da qualsiasi considerazione dinastica, si eleggevano sovrani distinti, e Mattia Corvino saliva al trono ungherese, mentre il trono di Boemia era occupato da Giorgio Podiebrad.

Sicché si può dire che al tramonto del decimoquinto secolo tutti i principali paesi europei avessero trovato il centro della loro unità nazionale e il simbolo della loro vita e dei loro interessi autonomi in una monarchia assoluta, ad eccezione dell'Italia e della Germania, che appunto per il loro secolare e sostanziale collegamento con le idee universali della Chiesa e dell'Impero, dovevano stentare ancora per qualche secolo ad avviarsi sul sentiero della loro circoscritta fusione nazionale.

Questo processo di fusione nazionale non avrebbe potuto effettuarsi in questi due paesi, dove la universalità dell'idea cristiana medioevale nella sua duplice incarnazione ecclesiastica ed imperiale aveva gettato le sue profonde radici, senza una revisione opportuna e conveniente delle idee religiose che avevano signoreggiato, condizionato e disciplinato la universalità spirituale del mondo medioevale.

La costituzione nazionale della Germania e dell'Italia doveva essere fatalmente preceduta dai due grandi movimenti della riforma e della controriforma.

Alla vigilia della riforma la Germania imperiale comprendeva un territorio immenso, dalle coste dei Paesi Bassi alle regioni ungheresi del Danubio. Sotto l'uniforme, greve pesantezza del regime unitario, assistito dal consiglio della grande assemblea feudale, la Dieta, pullulava una incomposta molteplicità di principati indipendenti, ecclesiastici e laici, capricciosamente innestati l'uno sull'altro. Giuridicamente elettivo, sebbene per generazioni

la suprema dignità non fosse mai esulata dalla casa di Absburgo, l'Impero era, dal 1356, affidato alla designazione di sette principi elettori; tre: il re di Boemia, gli elettori di Sassonia e di Brandeburgo, sull'Elba; quattro: il conte Palatino e gli arcivescovi di Magonza, Treviri, Colonia, sul Reno. Un'oscura inquietudine sospingeva latentemente l'immensa e molecolare vita della Germania imperiale, insufficientemente ormai salvaguardata dagli allentati vincoli della Germania civile e religiosa, verso nuove forme di organizzazione spirituale. Il programma massimo di una rifusione morale mirava a stabilire, dallo stretto di Dover alla Vistola e dal Baltico all'Adriatico, una suprema Corte di Giustizia unica, un comune conio della moneta, un'unione doganale. Ma i metodi piú o meno consapevolmente vagheggiati per la instaurazione di un cosí allettante miraggio non erano concordi. I principi da un canto erano decisi a mantenere integra la loro indipendenza, e tutte le loro mosse verso un'intesa unificatrice postulavano invariabilmente la prospettiva di una oligarchia dotata di poteri, e di parallele limitazioni alla potestà imperiale. Gli imperatori dall'altro non concepivano un rafforzamento dei rapporti unitari che non rappresentasse un irrigidimento della loro potenza autocratica.

Eletto re dei Romani nel 1486, Massimiliano era successo nell'Impero al padre Federico III nel 1493. Figura di singolare rilievo, anima ricca ed eccezionalmente duttile, piena di affasci-

nante entusiasmo, aveva impresso un ritmo intenso alla spiritualità germanica del cadente secolo decimoquinto. Ma gli interessi dinastici avevan preso piú di una volta il passo sulle sue piú solide aspirazioni all'unificazione teutonica. Alla morte inattesa di Massimiliano, il 12 gennaio 1519, le ripercussioni funeste della sua politica bifronte si fecero efficacemente risentire.

Per cinque mesi gli intrighi più sottili furono spiegati dai partigiani di Francesco di Francia e dal giovane re di Spagna, Carlo, nipote di Massimiliano, per assicurare il diadema imperiale all'una o all'altra costellazione politica, tra cui oscillava in quel momento l'asse della politica europea. Il partito francese poté lusingarsi un istante di aver guadagnato mercè la corruzione la maggioranza degli elettori. Ma la netta preferenza delle masse si era pronunciata per l'erede spagnolo di sangue germanico. E il consenso pubblico dovette pesar qualcosa nella decisione dei convocati a Francoforte sul Meno, che il 28 giugno 1519, dalla cappella di San Bartolomeo, proclamavano erede del Sacro Romano Impero Carlo V. Ma aveva avuto veramente un lucido fiuto la voce del sangue? Può darsi che mai nella storia quella tradizione exogamica, a cui sembrano volersi mantener fedeli le case regnanti, abbia piú decisamente sconvolti ed alterati i tipi e le attitudini dei regali rampolli. Carlo aveva ereditato solo dalla madre le qualità caratteristiche del proprio temperamento. A Worms, in quella medesima Dieta che cercherà di instaurare un *Reichsregiment* limitativo del potere sovrano, da cui Carlo fu ben

felice di affrancarsi mercè la cooperazione delle città libere, Lutero, piú che un germanico, si troverà di fronte uno spagnolo. E il dato è pieno di significato.

Frattanto, tutte le forze latenti della vita associata germanica convergevano automaticamente verso un rinnovamento integrale delle consuetudini tradizionali e delle forme tecniche e culturali ereditarie dal Medioevo. Soggiacente a tutto il sistema sociale medioevale è il presupposto che la terra costituisca l'unica base economica della prosperità e del benessere. Nella Germania dei secoli di mezzo, specialmente, l'economia agricola domina incontrastata e provoca, con logica ferrea, la configurazione dei rapporti sociali. Ogni distretto produceva quanto occorreva ai propri circoscritti bisogni. L'efficienza economica della città era tutta compresa nella capacità delle sue corporazioni artigiane di scambiare i prodotti della propria industria con il superfluo della produzione agricola, affluente al mercato. Il commercio, rapidamente incanalatosi lungo i grandi corsi fluviali, vere arterie della incipiente circolazione manifatturiera, creò le nuove fortune dei centri cittadini e suscitò la nuova classe ricca e le nuove associazioni degli interessi borghesi. Le scoperte geografiche e il conseguente sforzo per la formazione di una genuina rete di traffici mondiali alimentarono in singolare misura lo sviluppo crescente delle fortune commerciali e dei ceti capitalistici. Le sùbite ascensioni della vita economica provocavano di rimbalzo l'innalza-

mento progressivo del tenore normale della quotidiana esistenza, e, col rapido moltiplicarsi della popolazione, procedevano di pari passo l'elevazione della cultura e il logoramento delle tradizionali consuetudini della moralità. Il graduale processo di capitalizzazione dell'industria aveva sgretolato i vecchi organismi dell'artigianato cittadino, creando, di rimbalzo, un proletariato aperto a tutti i rancori e a tutti i risentimenti, alle cui sorde irritazioni e alle cui inquietudini incomposte doveva offrire agevolmente materiale infiammabile l'elemento agricolo, che non era riuscito a salvare la continuità dei propri interessi con le trasformate condizioni ambientali.

La Germania plebea del secolo decimoquinto è tutta pervasa dal senso perturbatore di un disagio che non si placa e non si compone, da un'inquieta e indistinta aspirazione ad una forma superiore di assestamento, che cerca invano il suo nuovo equilibrio. Nell'ultimo quarto del secolo soprattutto la predicazione ruvida e accesa di Hans Böhm commosse piú profondamente gli strati sofferenti della plebe germanica. Mosso da quel distretto che può raffigurarsi come un triangolo, fra le città di Aschaffenburg, Würzburg e Crailsheim, nelle vallate dello Spessart e del Taubergrund, il messaggio di questo cantastorie di villaggio, assurto ad un tratto alle mansioni di un'infocata propaganda mistico-sociale, destò entusiasmi travolgenti ed emozioni violente. Hans Böhm appariva improvvisamente nella domenica

di Mezza Quaresima del 1476, bruciando clamorosamente al cospetto della folla i suoi strumenti, e dichiarando in aria contrita che se fino allora si era costituito ministro della pubblica dissipazione, da quel momento sarebbe stato un puro araldo di grazia. La forma della sua convertita esistenza, l'accento della sua oratoria ispirata, attrassero fulmineamente la fraterna simpatia delle masse. Suo pulpito poteva essere indifferentemente una bigoncia rovesciata, la finestra di una casa campestre, il ramo di un albero. Egli assicurava i suoi ascoltatori che l'angolo piú venerando del mondo, ben piú santo della menzognera profanità romana, era la cappella della Madonna a Niklashausen e che il nocciolo della religione consisteva nel presentare omaggio alla Vergine. Le sue invettive contro il clero raggiungevano un tono di inconsueta violenza: lo poneva al di sotto dei giudei. La sua rampogna investiva l'imperatore, doppio e miscredente, che nutriva e pasceva il vile gregge dei principi e dei latifondisti, dei gabellieri e degli speculatori viventi alle spalle del popolo. La sua beffa coinvolgeva le dottrine dei meriti e del purgatorio. Sarebbe presto spuntato il giorno, prognosticava, in cui ogni principe, ogni ecclesiastico, ogni vescovo, l'imperatore in persona, dovrebbero tutti ugualmente acconciarsi a lavorare per vivere. Sosteneva che tutte le imposte erano ugualmente inique e che l'universo costituiva l'indiscriminata proprietà di tutto il genere umano.

Scarsa attenzione prestarono in sul primo momento alla folle predicazione le autorità cosí civili che ecclesiastiche. Ma quando

Hans Böhm, tratto in inganno dall'apparente acquiescenza, annunciò che era scoccata l'ora di tradurre la teorica prospettiva in realtà, bastarono pochi cavalieri del vescovo di Würzburg a disperdere la folla ebbra di aspettative profetiche e ad assicurare alla fortezza di Frauenberg il predicatore inesperto. Cantando inni alla Vergine, questi era bruciato come eretico. Ma il movimento amorfo e tumultuario non si spense con lui. E le febbrili aspettative ch'egli aveva suscitato rivissero in tutte le successive rivolte agricole, da quella del *Bundschuh* alla grande e cruenta sollevazione dei contadini, che credé nel 1525 di far leva sull'insurrezione religiosa scatenata da Lutero.

In questo mondo in preda a cosí complessi e malfermi coefficienti di fermentazione, un monaco di Wittenberg sarebbe venuto a gettare il suo sconcertante messaggio di interiorità religiosa e di affrancamento disciplinare.

Dinanzi a lui, l'imperatore Carlo V. Questi era nato il 24 febbraio 1500 a Gand dall'arciduca d'Austria, Filippo il Bello, figlio di Massimiliano d'Absburgo imperatore, e da Giovanna la Pazza, figlia di Ferdinando il Cattolico e di Isabella di Castiglia. Per una singolarissima e imprevedibile coincidenza storica, questo personaggio, dal sangue cosí composito, era chiamato non solamente a raccogliere nelle proprie mani le redini di quel sacro Impero che la Roma cristiana medioevale aveva potuto suscitare da

vecchie reminiscenze romane, rielaborate attraverso secoli di signoria spirituale del Vangelo, ma, per diritto di eredità, a vedere anche i limiti politici dell'Impero straordinariamente allargati.

Chi avrebbe mai potuto pensare che il fratello e la sorella maggiore di Giovanna sarebbero precocemente morti, senza lasciare eredi, e che quindi il vasto Impero spagnolo sarebbe passato a lei e da lei, impazzita, al marito Filippo e da questi, morto nel 1506, al figlio Carlo di sei anni? Ecco uno stranissimo e impensabile insieme di circostanze dinastiche, tale da porre l'Europa in una delle piú inquietanti situazioni che si potessero immaginare, propizia a tutti i rivolgimenti e a tutte le sorprese. Solamente principe dei Paesi Bassi, come nipote di Maria di Borgogna, ultima erede del ducato di Borgogna e sposa di Massimiliano di Absburgo, Carlo veniva improvvisamente a raccogliere un'eredità sconfinata, la quale lo faceva arbitro delle sorti europee.

Nel 1516 infatti egli, alla morte di Ferdinando il Cattolico, ereditava la Castiglia e l'Aragona, di cui prendeva personalmente possesso. Infatti il matrimonio di Isabella di Castiglia e di Ferdinando d'Aragona aveva, con la convenzione stipulata fra i due sposi nel 1447, determinato l'unione fra la monarchia castigliana e la monarchia catalano-aragonese. Per merito loro la Spagna aveva cominciato ad avere una vera unità morale, accompagnata da una salda organizzazione modello, che permetteva la trasformazione della monarchia in grande Potenza.

L'avvento di Carlo sembrò dovere sconvolgere la tradizione, che, seppur di non vecchia data, era riuscita a costituirsi nella Spagna gloriosa di Ferdinando e nella Spagna del reggente castigliano, il cardinale Jimenez de Cisneros. L'instaurazione di Carlo d'Absburgo in Spagna in nome dei suoi diritti ereditari non andò esente da tempeste e da resistenze. L'annunzio poi della sua elezione imperiale nel 1519 alla morte di Massimiliano, elezione conseguita non senza arti corruttrici e procedimenti subdoli, non faceva che rinforzare le ire spagnole, gelose della preponderanza degli interessi fiamminghi e teutoni nella vecchia Spagna. In Germania d'altro canto non potevano mancare diffidenze principesche al cospetto di questo sovrano imperiale, piovuto da un contaminato ceppo spagnolo. Tale groviglio di circostanze politiche doveva potentemente pesare sugli avvenimenti religiosi.

Il cristianesimo primitivo non avrebbe certo avuto le possibilità di diffusione che ebbe di fatto, se Roma, impegnata nella lotta a fondo contro gli ebrei recalcitranti della Palestina, non avesse nel '70 lacerato il nodo gordiano della situazione palestinese nel Vicino Oriente, con la distruzione di Gerusalemme.

Circostanze politiche avevano favorito in maniera prodigiosa l'espansione della Cristianità primitiva: circostanze politiche dovevano provocarne la lacerazione nel secolo decimosesto.

Il Sacro Romano Impero, carolingio prima, germanico poi, era nato e aveva compiuto i suoi primi cicli storici, come abbiamo visto ampiamente nel volume precedente, per niente affatto come una risurrezione pura e semplice dell'Impero romano. Esso era nato dalle piú profonde e genuine viscere della tradizione cristiana e agostiniana, come tentativo di fondere in un'unica famiglia, dai connotati squisitamente spirituali, i popoli del continente europeo. L'universalità stessa della Chiesa aveva automaticamente portato la Curia romana (prescindiamo pure per un istante dalle condizioni ambientali che possono aver provocato la decisione, sùbita soltanto in apparenza) a porre dinanzi a sé, quando l'Impero d'Oriente ebbe manifestato le sue irriducibili idiosincrasie, un'autorità imperiale che permettesse alla Cristianità ecumenica di avvertire sensibilmente il dualismo di valori introdotto dal Vangelo nel mondo. Lo spirito intimo dell'istituzione imperiale non poteva non essere uno spirito tipicamente dualistico e agostiniano.

Il lento trasformarsi dei tessuti politici ed economici dell'organismo europeo; le lotte dinastiche e territoriali a cui la trasmissione della dignità imperiale aveva dato luogo in Germania; il silenzioso e progressivo insinuarsi delle tendenze particolaristiche e nazionali per entro al grande organismo unitario imperiale; avevano fatalmente corroso la soggiacente ispirazione religiosa dell'istituzione dell'Impero.

Ed ora, per uno strano paradosso, l'Impero assumeva le sue piú vaste proporzioni territoriali, quando proprio l'Europa sentiva grandeggiare sempre piú lo spirito nazionale. Quel che rende tragico il destino di Carlo V e cosí patetico il suo ritiro dal mondo, in séguito ad una triste abdicazione, è appunto il contrasto fra le velleità sconfinate di questo rampollo di dinastie incrociate, che ci dà ancora, dai suoi ritratti per mano di Tiziano, cosí diretta e cosí imperiosa l'impressione della sua raffinatissima signorilità, e la resistenza degli elementi con i quali egli avrebbe dovuto realizzare il suo sogno imperiale. Spagnoli contro Fiamminghi, e Fiamminghi contro Spagnoli; principi tedeschi istintivamente avversi all'imperatore di sangue misto; Spagnoli vagheggianti la tutela dei loro interessi mediterranei ed atlantici, infinitamente piú che quella dei territori continentali dell'Impero, e quindi preoccupati piú delle sorti di Milano e dell'Italia meridionale che delle decisioni dietali in Germania; tutto questo strano groviglio di interessi in conflitto sullo sfondo epico della lotta cristiana contro l'Islam, piú petulante e minaccioso che mai: ce n'è abba[1]

[1] Nell'originale cartaceo a questo punto c'è una riga ripetuta evidentemente al posto di una riga mancante. [Nota per l'edizione elettronica Manuzio]

Bologna del 1530, e le sue, altrimenti inesplicabili, oscillazioni al cospetto del Papato da una parte, e del monaco ribelle di Wittenberg dall'altra. Ce n'è abbastanza in pari tempo per comprendere l'importanza decisiva di questa storia religiosa del secolo XVI incipiente, e per tutto il posteriore sviluppo spirituale europeo.

Non per nulla·Carlo V si trova di fronte quattro volte il rappresentante di quella dinastia capetingica, i cui re, dal secolo XIV, avevano usato chiamarsi «cristianissimi», e che, non rivestendo autorità imperiale che avvolgesse di sacralità la loro corona, avevano pensato di far dichiarare assoluti e di origine divina i propri poteri dai loro addomesticati giuristi.

Straordinariamente movimentata era stata la storia di questa monarchia capetingica. Dal giorno in cui, al tramonto del secolo decimo, ne era stato segnato l'albeggiare con Ugo Capeto, aveva affrontato lotte secolari contro rivali e pretendenti: contro i Normanni di Guglielmo il Conquistatore, contro i rivali principi feudali, contro i Plantageneti, contro gli Svevi. La spedizione di Carlo d'Angiò nel regno di Napoli aveva dato origine alla sua grande partecipazione alla politica internazionale. Può darsi che l'occupazione dell'Italia meridionale e della Sicilia apparisse agli occhi di Luigi IX semplicemente come un elemento di successo propizio, nella sempre sognata Crociata in Egitto ed in Africa. Sta di fatto che quella spedizione angioina in Italia riscaldò nel

popolo francese una presunzione orgogliosa e spiccate velleità egemoniche.

La cattività avignonese aveva in piú rinfocolato ed esasperato la albagia gallica. Quando nel 1328 la dinastia dei Valois raggiungeva il trono in Francia, la Francia poteva dirsi già una delle piú potenti nazionalità europee. Essa aveva soprattutto beneficiato del formidabile attacco che la nuova economia rurale, di cui il movimento cistercense non era stato che una delle espressioni, aveva inferto al regime feudale. La guerra dei Cento Anni fu, è vero, un colpo serissimo a tutta la struttura politica che la Francia si era venuta costruendo nei secoli della monarchia capetingica: ma nel medesimo tempo mostrò quanto le popolazioni francesi fossero tenacemente attaccate ormai all'istituto monarchico, simbolo dell'unità nazionale. La grandezza di Giovanna d'Arco sta tutta nell'avere espresso le esigenze piú profonde dell'anima nazionale. Tra il 1431 e il 1451 la Francia riesce a sbarazzare tutto il proprio territorio dagli invasori d'oltre Manica, e se la pace di Arras segna una diminuzione cospicua delle pretese francesi oltre confine, la monarchia può ora riprendere in pieno il suo lavoro di organizzazione interna, del quale una delle manifestazioni piú salienti fu quella *Prammatica Sanzione* di Bourges del 1438, che limitava i diritti della Santa Sede, cosí nel campo finanziario come nel campo economico, e riaffermava la preponderanza e il controllo della Corona sulla Chiesa nazionale.

Il tramonto del secolo XV e l'inizio del XVI avevano

visto una ripresa in grande stile della politica estera francese con la calata di Carlo VIII in Italia e con l'attività non sempre bene ispirata di Luigi XII. Sebbene, alla morte di questo re, il bilancio francese segnasse innegabili insuccessi, Francesco I, suo successore, poteva riprendere una energica azione offensiva in Italia, riconquistando con la battaglia di Marignano il Milanese, e poteva conchiudere con la Svizzera una pace perpetua, che poneva alla mercè della Francia i mercenari elvetici.

Un'altra pace stipulava in quel momento il re francese, ed era la pace con Leone X, a cui Francesco I strappava uno dei piú famosi concordati: il concordato di Bologna del 18 agosto 1516. Abolendo la *Prammatica Sanzione* di Bourges, questo concordato faceva del re francese l'effettivo proprietario delle sconfinate proprietà ecclesiastiche. Al re era riservato, in virtú di tale concordato, il diritto di nomina su 10 arcivescovadi, 82 vescovati, 527 abbazie. Si capisce come il sovrano se ne sarebbe servito per assicurarsi la fedele devozione della venale feudalità superstite e per elargire lauti compensi a tutti gli stranieri figli di principi e di mercanti, che gli fosse apparso necessario mantenersi fedeli. Il re era autorizzato a ricavare 200.000 ducati dal complesso di ogni decima ecclesiastica. Cosí il Papato espiava la sua partecipazione politica alla Lega di Cambrai come alla Lega Santa, che si erano presentate in Italia quali Crociate per la liberazione del suolo nazionale dagli stranieri, con con cessioni che investivano in pieno e vulneravano le autonomie ecclesiastiche in Francia.

Facendo una politica empirica il Papato veniva automaticamente ad autorizzare i governi terreni a fare empirica anche la superpolitica religiosa. Roma papale aveva combattuto l'Impero d'Oriente per il suo cesaro-papismo.

Ora, facendo un papismo cesareo, finiva con l'indurre sulla via del cesaro-papismo i nuovi grandi poteri politico-nazionali che sorgevano in Europa. È questo proprio il momento piú drammatico, dal punto di vista religioso, della storia europea. Quando sarebbe stato necessario intensificare fino all'esasperazione la coscienza delle grandi realtà spirituali e carismatiche, per opporre un margine al processo disgregativo che le stesse forze nazionali minacciavano di introdurre nella compagine unitaria della unità europea, la Curia scendeva sul terreno delle competizioni politiche, per destreggiarvisi con armi e metodi non suoi.

Non essendo riuscito ad impedire la designazione di Carlo alla dignità imperiale, Francesco I non poteva non entrare in campagna contro quel palese tentativo di accerchiamento, che la fusione di cosí vasti poteri nelle mani di Carlo rappresentava per la Francia.

Lo scoppio del movimento riformatore sembrò offrirsi come un elemento propizio, nel giuoco sottile della sua diplomazia e della sua politica internazionale. Ma, d'altro canto, la sollevazione infiammata di Lutero contro Roma e contro l'imperatore spagnolo non avrebbe mancato di suscitare ripercussioni vaste in

territorio francese. Se per la Germania la riforma poteva assumere carattere nazionale, in Francia non poteva non avere carattere antimonarchico. E Francesco I, tentato da una parte di favorire i príncipi riformatori d'oltre Reno, doveva ben temere, dall'altra, per la sua dinastia e per la regalità, di fronte alle infiltrazioni insurrezionali religiose, tutte pervase da fermento sociale ed economico, in territorio francese.

Cosí, la intricatissirna rete dei fattori politici era venuta preparando l'ambiente piú acconcio alla tragica lacerazione di quella che non avrebbe mai dovuto cessare di essere la inconsutile veste del Cristo: la Sua Chiesa.

II
«PECCATOR ET IUSTUS»

I movimenti religiosi nascono tutti da esperienze individuali di eccezione. Sono tentativi di trasformare l'esperienza individuale in esperienza collettiva, di fare di un atteggiamento personale un atteggiamento normativa per i molti. I caratteri di queste peculiari esperienze e le circostanze ambientali rendono possibili il proselitismo e la diffusione.

L'esperienza del Vangelo era stata una singolarissima esperienza nella quale gli elementi costanti dell'atteggiamento religioso avevano trovato una loro sistemazione paradossalmente e portentosamente suscettibile di piú vasta disseminazione, proprio perché piú tipicamente eccezionale.

Come noi abbiamo visto nei primi capitoli del primo volume, l'esperienza cristiana alle sue origini si era principalmente basata sul rovesciamento dei valori, imposto, piú che suggerito, dalla certezza fascinante del prossimo avvento del Regno di Dio.

Insurrezione quindi passiva di fronte alla caducità di tutti i valori terreni, il cristianesimo, con le consegne tremende della sua antropologia violentemente scissa fra gli interessi della terra e gli interessi del veniente Regno di Dio, con la sua predicazione di una supermorale eroica fatta di rinuncia, ma in vista di una

conquista; aveva effettivamente gettato nel mondo un lievito destinato alla piú vasta fermentazione.

Noi abbiamo fatto del nostro meglio per seguire passo passo la costruzione della unità spirituale europea, che il cristianesimo è venuto compiendo in virtú dei suoi originali presupposti. Abbiamo visto come, nel momento del suo massimo successo, la cattolicità ufficiale romana, di fronte alla predicazione gioachimitica che annunciava ormai chiuso il ciclo della costituzione ecclesiastica e bandiva la necessità di uscire dal mondo dei simboli per entrare nel mondo delle realtà simboleggiate da undici secoli di vita ecclesiastica, tendesse a irrigidirsi sulle posizioni acquisite della sua dogmatica e della sua disciplina, lusingandosi di potere con questa solidificare per sempre la sua costituzione gerarchica. Ma abbiamo visto in pari tempo come alla grande costruzione unitaria della società medioevale fosse venuto a mancare adagio adagio lo spirito avvivatore, lo spirito del dualismo antropologico e sociologico agostiniano.

Altre esperienze eccezionali ma individuali dovevano fatalmente tentare di divenire a loro volta normative.

Noi abbiamo visto, nel primo nostro volume, come, superascetico per natura, il cristianesimo avesse accettato le forme dell'ascetismo organizzato, quali erano state praticate dalle espressioni piú alte della spiritualità precristiana, quando, divenuto religione di maggioranza con la «conversione» di Costan-

tino, il cristianesimo stesso minacciava di perdere i suoi connotati originali e la sua peculiare metodica sociale. Ma abbiamo visto anche come l'ascetismo organizzato del quarto secolo avesse conservato tanto del suo iniziale fervore apocalittico.

Poi l'ascetismo era veramente divenuto un organismo a sé, povero di ripercussioni e di collegamenti con la vita collettiva. Come avrebbe potuto, l'ascetismo codificato delle Regole monastiche, mantenere l'altezza del suo mistico eroismo, quando non fosse piú sorretto e infiammato dalla consapevolezza della sua funzione insurrogabile, nell'orizzonte integrale della collettiva vita religiosa? La riforma in Germania non è altro che la esperienza di un monaco ribelle ad una ascesi fatta passivamente fine a se stessa, la quale si trasforma, in maniera sorprendente, in una ribellione collettiva alla ufficialità cattolica universale.

Per questo, per intendere la riforma in Germania, occorre innanzi tutto e prevalentemente rifarsi alla esperienza monastica di Lutero.

Fu il 17 luglio 1505 che Martin Lutero entrava come novizio nel chiostro agostiniano di Erfurt. E fra le mura di quel chiostro cominciava, con il suo, il dramma grandioso dell'animo europeo moderno.

Ogni vocazione religiosa è funzionalmente un'ipoteca accesa sull'avvenire. Che cosa può maturare nell'anima di chi, in un'ora di sùbito entusiasmo o di fosco scoramento, sotto l'impressione fulminea di sconvolgenti avvenimenti esteriori o sotto il pungolo

di un'innata inclinazione al senso vivo e opprimente delle infinite insoddisfazioni dell'esistenza, contrae solennemente un impegno irrevocabile per il suo futuro destino? Il quotidiano esercizio dell'autolimitazione; l'appello di ogni istante ai piú energici centri di inibizione, per il dominio inviolabile della propria azione cosciente; possono addestrare le facoltà dello spirito ad una tale virtú eroica di abnegazione e di altruismo, da condurre trionfalmente il «chiamato» ai fastigi della perfezione religiosa. Ma la piú lieve condiscendenza agli istinti della inferiore natura, di cui l'ideale della vocazione vagheggia la cancellazione integrale; il piú fugace e momentaneo rilassamento nella vigilanza della propria disciplina spirituale, scatenano a volte conflitti drammatici, il cui epilogo può essere ugualmente o l'abiezione dell'apatia e dell'indifferentismo etico o lo sforzo disperato della ribellione, accompagnato dalla ricerca avida della sua astratta e teorica giustificazione. In generale, degli spiriti, l'azione pubblica dei quali segue un periodo di incubazione ascetica nella vocazione sacerdotale o nel silenzio claustrale, occorre ricercare la genesi e la formazione nella traiettoria oscura della loro prima esperienza.

Come tutte le reminiscenze familiari e scolastiche della puerizia e dell'adolescenza di Lutero, cosí pure i ricordi del suo primo tirocinio hanno subìto, nei riferimenti apologetici del riformatore e nelle testimonianze della tradizione confessionale luterana, una sensibile deformazione. La tradizione riformata si

è compiaciuta nel dipingerci il giovine novizio Martino sottoposto a tutte le angherie di una comunità invida e dispettosa, avida di fargli assaporare, raddoppiate, tutte le asprezze di una disciplina cordialmente osteggiata, quasi a vendicare le già patite durezze. Lutero dal canto suo, tutto preoccupato di mostrare come l'osservanza scrupolosa della Regola, accettata come mezzo infallibile di giustificazione e di salvezza, non avesse mai generato nella sua anima serenità e pace, ma scatenato le angosce di una perenne e indomabile inquietudine, fa risalire agli inizi stessi della sua vita monastica le trepidazioni che solo piú tardi il pungolo della sua rilassatezza deve avere provocato e lo sforzo estremo di avvalorare la sua teoria della giustizia passiva deve avere, per necessità polemica, esagerato. In realtà, i primi passi del monaco ventiduenne nella via della sua disciplina religiosa non debbono essere stati diversi da quelli che sogliano muovere, sotto l'impulso di un impetuoso fervore, tutti coloro che portano nel chiostro il fuoco di una entusiastica vocazione. Lutero ci rassicura di aver preso alla lettera le piú minute ingiunzioni della Regola, tutt'altro che lievi, agevoli o accomodanti, e di avervi mantenuto fede con proposito rigido e scrupoloso. «Sono stato monaco», proclama egli nel 1531, «e ho vegliato la notte, ho digiunato, ho pregato, ho mortificato e crocifisso la mia carne, onde mantenerla docile e sottomessa in castità, piú di quanto non sia consentito di riscontrare tra i preti e frati e monache. Intendo parlare dei monaci pii e genuini, la cui volontà è seria e risoluta, che si

sottopongono alla stessa ruvida disciplina, che hanno ostinatamente cercato di conseguire quell'ideale stesso che Cristo personifica, onde raggiungere la beatitudine. Ebbene: che cosa ne hanno ricavato? Cristo dice: voi vi troverete ad essere rimasti nei vostri peccati e morirete. Questo han ricavato». Potremmo pensare che Lutero faccia cosí del millantato credito, non tanto per ostentazione di un suo speciale postumo amor proprio di asceta pentito, quanto per spiegare in maniera piú suggestiva l'amarezza della sua delusione monastica e per accreditare di rimbalzo piú validamente il suo appello alla pura fiducia in Dio giustificatore.

Ma testimonianze parallele, anche di avversari, convalidano la sua parola. Mattia Flaccio Illirico racconta di aver ricevuto da un compagno di clausura di Lutero, rimasto fedele alla sua professione, l'assicurazione esplicita e solenne che la primitiva vita monastica del riformatore era stata ineccepibile. E il Dungersheim von Ochsenfart già nel 1531 raccontava che il Nathin, uno dei professori del convento di Erfurt, predicando una volta ad una comunità di monache a Mühlhausen, aveva additato Lutero come un nuovo San Paolo, prodigiosamente convertito. D'altro canto gli appelli di Lutero alla irreprensibile sua iniziale condotta monastica risalgono troppo indietro nel tempo, si avvicinano troppo da presso alla memoria delle sue esperienze recenti e coincidono troppo strettamente col periodo delle sue piú fiere polemiche, perché se ne possa revocare in dubbio la bontà e l'at-

tendibilità e perché si possa spiegare, qualora si tratti di deformazione degli avvenimenti , il fatto che nessuno dei suoi avversari prende ad impugnare – e sarebbe stato argomento tanto valido – il valore della sua parola, specialmente là dove egli pone a contrasto la foggia della sua disciplina, con i disordini dei suoi confratelli. Del resto, il fervore esuberante e lo zelo irreprensibile con cui, nel recinto monastico, Lutero si accinse ad attuare il suo sogno di perfezione, traspaiono dal privilegio stesso concessogli di abbreviare il tempo del suo noviziato e di affrettare il giorno della sua professione.

Nel Natale del 1505, a meno di sei mesi dal suo primo ingresso nel chiostro, Lutero era ammesso all'emissione solenne dei voti, che lo aggregava definitivamente all'Ordine riformato degli agostiniani tedeschi. Indossava cosí la divisa candida, stretta ai fianchi dalla cinghia di cuoio nero, su cui, nella recitazione delle ore maggiori, nella predicazione, nelle ore dell'uscita dal convento, si sovrapponeva l'abbondante cappa scura, a larghe, maniche, e la cocolla, con cappuccio e mantellina. Né era questo il solo favore concesso alle qualità eccezionali e alla esemplare diligenza della nuova recluta. Nel gennaio successivo, Lutero era autorizzato dal vicario generale degli agostiniani tedeschi, Giovanni Staupitz, a frequentare regolarmente le scuole teologiche della Università. Il chiostro si presentava dunque allo spirito avido e sensibile del giovane universitario pieno di allet-

tanti attrattive, nonostante le dure asprezze della quotidiana disciplina. La Bibbia costituí fin dagli inizi il pascolo preferito della sua lettura appassionata. Qualcuna delle figure ch'egli incontrò nel chiostro dovette imprimersi nella sua memoria con impressione indelebilmente grata ed amabile. In momenti di lucida oggettività, anche dopo la ribellione clamorosa, Lutero ha piú di una volta esaltato, come attraverso sprazzi improvvisi di un rimpianto nostalgico, le sottili dolcezze della vita monacale, della solidale comunanza in un identico ideale di perfezione religiosa. Cosí, evocando nella risposta al duca Giorgio, del 1533, una sua giovanile visita al convento degli scalzi ad Arnstadt e ricordando l'elogio del «Battesimo» monacale pronunciato dal Kühne, confessa che egli e i suoi compagni ne furono tutti inteneriti.

E dieci anni piú tardi, pur nell'atto di lanciare contro la vita monacale uno dei suoi strali avvelenati, Lutero lascia intendere che essa era apparsa alla sua anima giovanile come fonte di una serenità paradisiaca. Lutero ricordava allora come, dopo due anni circa di vita monastica, nei giorni che precedettero la celebrazione della sua prima messa, il 2 maggio 1507 – quella prima messa che destò nella sua anima un'impressione cosí profonda da dargli brividi di commozione e di spavento quando si trovò a pronunziare le solenni parole del canone – egli, chiedendo amorevolmente al padre le ragioni dell'opposizione alla propria vocazione, non aveva esitato a designare la vita monastica come ricolma di un incanto divino.

Sotto lo stimolo di quali intimi, drammatici contrasti; attraverso quali dilaceranti crisi di coscienza una vocazione monastica iniziatasi sotto cosí limpidi e promettenti auspici si è risolta nella piú violenta, pertinace e vasta ribellione alla disciplina visibile della Chiesa che la storia del cristianesimo europeo ricordi? In virtú di quali fattori, mercè l'utilizzazione di quali elementi, a causa di quali contaminazioni spirituali, una cosí volonterosa accettazione degli oneri gravi ma trasfiguranti della ascesi associata, si è trasformata nella piú audace celebrazione della salvezza individuale, per merito d'un unico atto di abbandono al perdono invisibile di Dio? Che cosa si è verificato nell'anima del monaco ventiduenne che, entrato nel chiostro nel 1505 con il cuore rigurgitante di ideali di purificazione nella solitudine e nel silenzio, ne esce nel 1517 bandendo un manifesto contro i poteri carismatici della Chiesa visibile, delle cui ripercussioni latenti sono tuttora sature la spiritualità e la cultura moderne?

La vita della perfezione ascetica non può essere coerentemente menata che nella solitudine, nel raccoglimento, nel quotidiano assiduo controllo su tutte le vive attitudini dello spirito e su tutti gli indocili movimenti del pensiero. L'ideale che è segnato nel programma dell'esistenza claustrale è cosí arduo e cosí periglioso, che la sua pratica deve essere volonterosamente raccomandata ad un'aspra e ininterrotta vigilanza, il cui momentaneo, anche inavvertito, rallentamento può determinare conseguenze irreparabili. Potrebbe pensarsi che l'allontanamento del giovane

dottore dalle consuetudini della vita accademica e dalla assorbente tensione dello studio fu troppo breve, perché la sua anima si familiarizzasse intimamente con le pratiche e le forme di occupazione che una disciplina di secoli ha sanzionato come appannaggio indispensabile dell'ideale monastico. Martin Lutero riprese troppo presto la frequenza universitaria e si rituffò troppo sollecitamente nella preoccupazione della indagine speculativa, perché il suo spirito potesse temprarsi validamente in quel brusco e deciso distacco dal sottile fascino dell'esistenza mondana, che solo aiuta al conseguimento delle altezze, su cui brilla il miraggio della perfezione morale. Le dure penitenze che egli prese ad imporre al suo corpo nei primi momenti del suo entusiasmo monastico, non contemplate né volute dalla Regola, dovettero essere di ben corta durata. Presto le intense occupazioni intellettuali e didattiche, la dissuetudine dalla quotidiana osservanza della disciplina regolare, l'abbandono progressivo dei freni imposti dall'autocontrollo, determinarono in Lutero un ripullulare violento degli stimoli e degli istinti che nessun diuturno governo aveva adeguatamente macerato e che cercarono accortamente nelle tradizioni dottrinali, quali il monaco veniva a sua guisa esplorando e assimilando, i principi e i canoni onde fosse consentito ad una esperienza tutta personale, non nuova e non d'eccezione, di divenire in qualche modo normativa.

Gli avvenimenti esteriori della vita claustrale di Lutero dal dí della sua professione al momento della sua prima insurrezione

contro l'amministrazione delle indulgenze, si racchiudono fra i limiti di alcune date salienti. Autorizzato a frequentare la Facoltà teologica universitaria agli inizi del 1506, Lutero vi segue regolarmente i corsi per piú di un biennio. Agli inizi dell'inverno del 1508 egli era chiamato dal suo vicario generale, lo Staupitz, a Wittenberg, dove sei anni prima l'elettore di Sassonia, Federico il Saggio, aveva, sotto lo stimolo di rivalità familiari e politiche, inaugurato una nuova Università, per occuparvi una cattedra di filosofia nella Facoltà delle Arti e in pari tempo per continuarvi il suo tirocinio teologico. Nel marzo del 1509 Lutero conseguiva colà il primo grado teologico, era cioè proclamato *Baccalaureus biblicus* e poteva, per incarico della Facoltà, oltre le sue lezioni di filosofia aristotelica, dare spiegazioni su testi scritturali. Poiché gli statuti della Università, emanati nel 1508, esigevano dal Baccelliere biblico un solo semestre di esercizio per la sua ammissione agli esami di *Sententiarius*, alla fine del semestre estivo del medesimo anno Lutero sosteneva la sua nuova prova e conseguiva il secondo titolo. Ma subito dopo era rinviato ad Erfurt, dove l'Università lo ammetteva «*cum omni difficultate*» all'esercizio di commentatore delle *Sentenze* di Pier Lombardo.

Nell'ottobre del 1510 Lutero, con un compagno, era mandato a Roma onde interporre appello in nome di sette conventi agostiniani contro una decisione del Generale che, d'accordo con lo Staupitz, il quale però intendeva servirsi ai suoi fini dell'agognato

privilegio onde erano accresciuti sensibilmente i suoi poteri, sanzionava la fusione della carica di provinciale della Sassonia con quella di vicario della congregazione alemanna, nella stessa persona. Il ricorso fu respinto: e Lutero tornò guadagnato alla causa che era venuto ad impugnare. Quale l'impressione suscitata nella sua anima dallo spiegamento monumentale e liturgico della città madre del cattolicesimo, sogno e meta d'ogni spirito credente? Piú tardi, negli anni della sua ribellione, Lutero si appellerà al suo viaggio romano per accreditare in qualche modo le sue invettive contro gli Italiani, i Romani, la Curia. Ma non è la permanenza di quattro settimane a Roma che può avergli dato cosí furioso odio contro la città dei suoi primi ideali religiosi. In qualche istante di lucido intervallo, Lutero ha ricordato l'emozione provata dalla sua pietà fra le memorie sacre dell'Urbe. Nel 1530, dedicando ad Hans von Sternberg la sua spiegazione del Salmo 117, rievoca i suoi pellegrinaggi attraverso le chiese e le cripte di Roma, e la devozione delle messe colà celebrate in suffragio dei trapassati, in uno stato di vera folle esaltazione mistica. Paolo Lutero, il figlio del riformatore, in una relazione autografa del 1582 conservata nella Biblioteca di Rudolstadt, testimonia, attingendola da un racconto orale del padre, l'impressione profonda suscitata nel monaco a Roma dalla Scala Santa; in cui però non avevano mancato di insinuarsi le preoccupazioni e le visuali dei suoi posteriori cambiamenti. Ripartendo dalla città che Lutero chiamerà piú tardi abitualmente «la nuova Babilonia», il monaco

portava probabilmente qualcosa nel suo subcosciente che sarebbe piú tardi maturato. Egli riprendeva la via della Germania, incerto del proprio avvenire, che il cambiamento dei suoi sentimenti circa il programma dello Staupitz e le richieste dei protestatari rendevano quanto mai problematico. La ribellione dei sette conventi al programma dello Staupitz, ormai fiancheggiato dal generale, continuò viva ed imperterrita ancora per parecchio tempo. Lutero non dovette ormai trovarsi molto a suo agio tra i suoi confratelli di Erfurt. Lo Staupitz lo tolse dalla sua situazione incresciosa, chiamandolo nuovamente a Wittenberg, dove egli, nell'ottobre del 1512, conseguiva la licenza e il dottorato in teologia, succedendo immediatamente allo Staupitz stesso nella cattedra biblica, ch'egli avrebbe ora occupato ininterrottamente fino a pochissima distanza dalla sua morte. Il monaco trentenne raggiungeva cosí quella posizione ufficiale che doveva costituire, fino al tramonto dei suoi giorni, la palestra drammatica della sua militante propaganda.

Ma questa raffigurazione esteriore del tirocinio teologico e della carriera claustrale di Lutero, prima della sua definitiva sistemazione; questa determinazione in confini puramente cronologici della sua vita ufficiale prima della sua destinazione accademica a Wittenberg; non offrono che dati indiretti e indicazioni superficiali a chi voglia ricercare, negli anni della sua intima e silenziosa preparazione, il processo di formazione di quella particolare forma di dottrina relativa alla salvezza religiosa, a cui egli

raccomandò la capacità persuasiva della sua violenta esperienza. Attraverso quale specifica educazione teologica egli venne affilando le armi che dovevano servirgli nella sua quasi trentennale campagna in favore della giustizia imputata? Quali furono le circostanze intime ed esterne in virtú delle quali la sua sconcertante crisi di coscienza, che in altri momenti si sarebbe potuta contenere ed esaurire nei limiti personali e circoscritti da cui non esularono crisi analoghe, come quella del monaco sassone Godescalco nell'epoca carolingica, sboccò invece in un epilogo cosí drammatico e cosí rumoroso, costituendo il punto di partenza di un immenso rivolgimento etico-disciplinare, di cui tuttora la società cristiana soffre nelle fibre piú sottili della sua organica struttura? Ecco il problema che lo storico deve amorosamente esplorare, se vuole porre allo scoperto le scaturigini remote e se vuole individuare i coefficienti sociali del movimento che travolse il cattolicismo in Germania. Occorre pertanto ricercare a quali tradizioni teologiche si informava l'insegnamento che Lutero ricevette nel biennio di studi compiuti ad Erfurt: indagare quindi lo sviluppo della sua formazione spirituale a Wittenberg, determinando i caratteri della sua crisi interiore e fissando la natura delle fonti religiose, dalle quali si sforzò di attingere il rasserenamento delle sue angosce e i principi della sua rielaborazione, che egli pretese fosse squisitamente cristiana, anzi paolina.

Le due grandi correnti in cui si polarizza la speculazione scolastica nel secolo decimoquarto sono la corrente mistica, che culmina in Eckehart e in Tauler, e la corrente razionalistico-pelagiana che trova la sua espressione saliente nell'opera immensa di Guglielmo Ockham. La prima, come abbiamo visto, facendo leva sulla dottrina tomistica dell'ente, e spingendo alle ultime possibili applicazioni alcune tesi audaci che San Tommaso aveva lasciato nell'ambito problematico delle supposizioni razionali, corrette e smentite dalla rivelazione, quali la non-assurdità della creazione eterna, aveva rischiosamente abbassato la barriera che separa l'Infinito dal finito e lo spirito dallo Spirito. La seconda, sciogliendo quella mirabile armonia fra natura e grazia, conoscenza e fede, libertà e assistenza carismatica, in che era stata tutta la grandiosità e tutta la vitalità della costruzione ideale di San Tommaso, abbandonava la ragione al destino fallace delle sue raffigurazioni soggettive, prive di ogni presa sulla realtà universale, e assegnava alla fede un suo dominio autonomo ed arbitrario, la cui accettazione si riduceva a un puro ed esteriore ossequio della volontà.

Gabriele Biel era stato il fortunato divulgatore di Ockham in Germania, nel secolo decimoquinto. Il suo *Collectorium ex Occamo super quattuor libros Sententiarum* era il testo ufficiale delle Facoltà teologiche tedesche, quando Lutero era iscritto in quella di Erfurt. E a quest'opera, che era stampata in due volumi a Tubinga nel 1499, si deve riferire Melantone, quando, nella sua prefazione

alla prima edizione completa delle opere di Lutero, dice di lui che «*Gabrielem... paene ad verbum memoriter recitare poterat*». E soggiunge: «*Diu multumque legit scripta Occam. Huius acumen anteferebat Thomae et Scoto*». Potremmo pensare ad una delle consuete applicazioni laudative dell'amico e del seguace, se Lutero stesso, ogni volta che accenna alla sua formazione teologica, non desse entusiastica espressione al suo amore iniziale per il Biel e il suo occamismo. Egli riconosce esplicitamente di esser stato formato alla scuola dei «moderni», vale a dire alla scuola occamistica degli interpreti del Biel. Di questo numero erano stati di fatto i suoi maestri ad Erfurt: Bartolomeo Arnoldi von Usingen e Jodoco Truttvetter. La prima iniziazione pertanto del giovane agostiniano alle concezioni teologiche della colpa e del riscatto, della caduta e della redenzione, è stata presieduta dai presupposti di una filosofia e di una apologetica, tutte imbevute di soggettivismo gnoseologico e di esteriorismo soteriologico. Riducendo le categorie universali, che sono i veicoli naturali della nostra capacità di esplorazione nel mondo del reale e dei vincoli delle causalità, a pure *qualitates mentis*, la filosofia occamistica strappava alla ragione ogni potere di raggiungere, per vie dialettiche e metafisiche, quelle realtà trascendentali, la cui determinazione concettuale costituisce l'immediato preambolo della fede. La quale pertanto viene ad innestarsi sulle attività dello spirito come qualcosa di avventizio e di supererogatorio, che non riesce a saldarsi

con le altre virtú potenziali e non costituisce il coronamento appropriato delle sue intime attitudini obbedienziali. Di rimbalzo, la rivelazione e la salvezza cristiana appaiono alla teologia di Ockham come avvenimenti esteriori, non postulati da sostanziali alterazioni dell'anima umana, maculata e debilitata dalle funeste ripercussioni della colpa, ma unicamente predisposti dalla liberissima volontà di Dio, dal cui decreto sovrano dipendono ugualmente il bene e il male, il destino felice e la eterna rovina.

Ad una valutazione cosí relativistica e cosí contingentistica dei criteri etici e del fatto della spirituale redenzione, l'occamismo accompagnava una concezione sostanzialmente pelagiana delle possibilità di cui la natura umana dispone, per conquistare il merito della grazia e l'abito della virtú. Ockham aveva definito la libertà come la capacità in virtú della quale l'uomo può indifferentemente porre o non porre un determinato atto, senza che la decisione alteri in qualche modo le sue soggettive attitudini. Il bene o il male ricavano la loro specifica connotazione unicamente dalla libera ed assoluta decisione di Dio. La virtú o il peccato sono nella uniformità o nella difformità dalla prescrizione di Dio. E se la redenzione e la salvezza sono il risultato di una generosa elargizione di grazia, l'anima può riescire, contraendo abiti virtuosi attraverso la medesima ripetizione degli atti, a meritare, se non «*de condigno*» almeno «*de congruo*», se non cioè con una proporzionalità esatta, per lo meno con una convenienza ragionevole, il conferimento delle grazie salutari.

Gabriele Biel aveva esplicitamente ammesso che l'uomo può cosí atteggiare le sue facoltà sentimentali all'amore amichevole di Dio, da portare la propria anima a quei fastigi della purificazione interiore, che la luce e il calore della grazia rivestono automaticamente.

Lutero commentatore biblico ripete le medesime conclusioni, quantunque la sua esperienza lo induca a tacciare di pelagianesimo aperto la fiducia che esse implicano nelle virtú preparatorie della natura, un pelagianesimo da cui solo si sarebbe salvato Gregorio da Rimini, col suo sforzo di innestare la dottrina agostiniana della colpa sul naturalismo occamista.

Ma se sotto il pungolo di delusioni morali e di preoccupazioni religiose Lutero concepisce un orrore cosí violento contro ogni posizione che arieggi da presso o da lontano l'apprezzamento pelagiano delle umane capacità nel processo della salvezza e nel conseguimento dei privilegi carismatici, chi potrebbe dire che, nonostante tutto, il rapporto fra l'esercizio della ragione e la virtú della fede, la vita della natura e il mistero della grazia, il corso dell'attività etica e la sua connotazione meritoria al cospetto di Dio remuneratore, non sia rimasto, tenacemente, nella raffigurazione luterana, quale l'aveva foggiato l'estrinsicismo della iniziazione occamistica? E, se ciò è vero, attraverso la mediazione di quali elementi psichici, mistici e dottrinali, il seguace del Biel

all'Università di Erfurt, professante una concezione tutta esteriore e tutta pelagianamente naturalistica della vita interiore, si è trasformato nel pessimista rigido del *De Servo Arbitrio?*

Il monaco Lutero potrebbe, innanzi tutto, avere ricevuto, parallelamente all'educazione universitaria di Erfurt, una formazione claustrale, che di quella avrebbe potuto costituire il complemento, se non proprio la correzione. Anche dopo il trionfo decisivo delle correnti aristotelico-scolastiche, l'agostinismo aveva avuto una lunga dinastia di rappresentanti tipici, la cui eco può essersi verosimilmente sentita fin tra le mura del convento di Erfurt. L'Ordine agostiniano ha sempre mantenuto una speciale fede alla teologia del Padre, di cui porta il nome e conserva la disciplina. Una quantità di posizioni metodologiche e dottrinali, che Lutero porterà alla loro paradossale espressione, si possono segnalare in teologi agostiniani del secolo XIV e del XV. In particolare l'identificazione del fomite della concupiscenza col peccato originale, la nozione della *concupiscentia invincibilis*, l'affermata impossibilità della *justitia perfecta* durante la vita, il postulato della giustificazione mercè la sola fede, perfino quella teoria della duplice giustificazione, che il Seripando patrocinerà invano al Concilio tridentino, sono altrettante proposizioni luterane a cui è lecito trovare parallelismi non privi di significato nella tradizione dottrinale dell'agostinismo medioevale.

Il Generale degli agostiniani Agostino Favaroni, morto a Prato nel 1443, nei trattati annessi al suo commento sull'Apocalissi, come nella sua esposizione delle lettere paoline; Giacomo Perez, vescovo titolare di Crisopoli, in commentari sui Salmi e sulla Cantica e in un trattato contro gli ebrei, ripetute volte stampati fra il 1484 e il 1582; Simone Fidati da Cascia nei quindici libri *De Religione Christiana* stampati la prima volta nel 1480 e poi ristampati, perché «*temporum vetustate in desuetudinem et in abdita dilapsi*» nel 1517; sostengono concordemente punti di vista che si avvicinano, in una maniera veramente sorprendente, a molte delle piú tipiche asserzioni di Lutero.

Ma non sembra consentito trasformare parallelismi e coincidenze, che per quanto copiosi rimangono sempre occasionati e disorganici, in argomenti di scambievole dipendenza. Lutero, è vero, è costantemente scarso di riferimenti alle fonti del suo pensiero. Ma quelli che egli dissemina nei suoi scritti sono sufficienti a una delineazione approssimativa delle vie lungo le quali si è sviluppata la sua cultura religiosa; e d'altro canto, se egli avesse potuto collocare le formulazioni tipiche della sua predicazione sotto l'egida di una insigne tradizione teologica, patrocinata ininterrottamente da un venerando Ordine claustrale, non avrebbe certo rifiutato l'uso di una arma cosí efficace per dare credito alle sue idee e sostegno alla sua polemica. Infine i maestri e i consiglieri privati che Lutero ha trovato negli anni primi della sua vita

claustrale non tradiscono affatto orientamenti intellettuali da lasciar supporre ch'essi abbiano potuto addestrare efficacemente la giovane recluta alla conoscenza delle tradizioni agostinistiche. Giovanni von Platz, morto nel 1511, è un occamista non diverso dai docenti universitari, e del Nathin non conosciamo nulla che tradisca una peculiare competenza nelle sottigliezze differenziali delle scuole teologiche.

Bisogna dunque chiedere a Lutero stesso, alle confidenze sporadiche e monche delle sue intime prove e delle sue spirituali traversie; al corso intenso e multiforme delle sue letture e delle sue esplorazioni patristiche ed ecclesiastiche; al suo stesso affannoso lavoro intellettuale; la spiegazione del problema offerto dalla sua palingenesi e dalla sua ribellione. La vita culturale e strettamente accademica assorbí ben presto quasi integralmente le energie del monaco. I primi scritti di Sant'Agostino che Lutero annotò furono le *Meditazioni*, i *Soliloqui*, le *Confessioni*. Nel suo primo insegnamento erfurtiano, commentando le *Sentenze*, egli si accinse, con i *Rudimenta* del Reuchlin, allo studio dell'ebraico. Passato a Wittenberg e addottorato, iniziava il suo insegnamento commentando i Salmi.

Cercava in pari tempo di affinare la sua claudicante e superficialissima conoscenza del greco, mentre lo sviluppo delle sue indagini, lo stimolo della sua curiosità, la febbre delle sue agitazioni interiori lo spingevano assiduamente ad ampliare la sua dimestichezza con Sant'Agostino e con i mistici.

Preso cosí intensamente dalle sue occupazioni intellettuali; in una casa religiosa dove la vita regolare lasciava straordinariamente a desiderare; tenuto, dalla carica di vice-priore, che il Capitolo di Colonia gli aveva affidato fin dal maggio del 1512, ad assolvere complesse mansioni di sorveglianza e di responsabilità; Lutero si lasciò andare ad una rilassatezza di pratiche devozionali che, acuendosi, dové provocare una attenuazione progressiva di quella capacità di pronta rispondenza di tutti i centri inibitori, di cui non può fare assolutamente a meno una vita consacrata a un arduo ideale di rinuncia e di purezza.

Le ripercussioni morali di tale intima dissipazione non possono non essere state funeste. A noi non è dato di coglierle in pieno. Ci sono abissi della coscienza nei quali noi difendiamo quasi rabbiosamente dallo sguardo dell'altrui curiosità il segreto piú geloso della nostra vita morale. Sono gli abissi in cui si accumula oscuramente il tesoro dei nostri meriti nell'esercizio del bene e l'onere gravoso delle nostre spirituali disfatte. Quando piú tardi – fattosi patrocinatore e banditore indefesso di un messaggio, secondo il quale la salvezza religiosa non era condizionata da un'assidua cura della purificazione morale, ma etica e religiosità procedevano su due piani distinti, senza alcuna interferenza e proporzionalità reciproca – Lutero confesserà brutalmente le macchie della sua vita interiore, proverà quasi uno strano compiacimento a denudare le vergogne della sua coscienza, per avere motivo, in virtú di un brusco contrasto di luci

e di ombre, ad esaltare piú trionfalmente la virtú riparatrice della giustizia del Cristo.

Ma nei ricordi sporadici della sua intima vita claustrale egli soggiacerà all'antitetica ma ugualmente comprensibile preoccupazione di non lasciar scendere troppo a fondo nella notizia dei suoi trascorsi l'occhio avido dei suoi seguaci e dei suoi avversari, perché altri non abbia ragione di pensare che la teoria dell'imputazione sia scaturita dalla torbida fermentazione di una coscienza traviata, partita alla ricerca di un'agevole giustificazione delle sue irregolarità e di una comoda pacificazione dei propri assillanti scrupoli.

Sta di fatto che tutti gli studiati e coartati appelli di Lutero alla fosca disperazione a cui aveva minacciato di gettarlo in braccio la visione ch'egli definisce come «papistica» del Cristo giudice, in atto di pesare i meriti individuali e il cumulo delle opere buone prima di concedere la giustizia e la pace, tradiscono irresistibilmente le strettezze di un'anima che ha sperimentato, sulla via del bene, il piú atroce ed allarmante disinganno. Nei tardi anni del suo proselitismo Lutero si è compiaciuto di dipingere, con tratti che vogliono essere a volte incisivamente ironici e finiscono con l'essere piuttosto o sguaiati o grotteschi, il tipo ideale del santo cristiano, come l'asceta duro e inabbordabile, che realizza nella solitudine e nel cilizio l'opera della sua salvazione. Da tale raffigurazione tipica, che si riduce ad una parodia scarna e stilizzata, egli rifugge con orrore. Ma in pari tempo, pretende di avere fatto

del suo meglio per praticare fino all'ultimo àpice la lettera delle sue costituzioni monastiche. E soggiunge di non essere riuscito con questo a colmare le sue trepide ansie e le sue costanti agitazioni interiori. Segno questo evidente che, a un certo punto, all'alto ideale è venuta a mancare la forza, e che fra il programma etico inizialmente concepito e la realtà della prassi quotidiana si è stabilito un divario sempre piú vasto, che ha dato alla coscienza annuvolata del monaco l'angoscia inenarrabile di un'infinita confusione e di un fosco sgomento.

Due vie si sono allora inconsapevolmente offerte all'anima di L utero, bisognosa di armonia e di riposo: o la via dell'umile riconoscimento della propria fragilità e della necessità di far piú insistente appello alla grazia, per corroborare le proprie fatiscenti energie, o la via della superba affermazione di una giustizia piú alta, capace di sussistere in uno stato inferiore di manchevolezza e di disordine, abbandonato al capriccio di una natura irresponsabile.

Coefficienti di molteplice natura hanno spinto il monaco verso la seconda alternativa.

Il senso terrificante della sproporzione fra le capacità innate della nostra natura, turbolenta e recalcitrante, e la perfezione religiosa e morale cui Dio giusto può condizionare la prospettiva immancabile della eterna salvezza, ha accompagnato gli anni claustrali di Lutero e ne ha riempito di una angoscia drammatica l'esistenza quotidiana.

Filippo Melantone ne ha graficamente descritto l'assillo incessante: «Come Lutero stesso soleva narrare e molti sanno, la ragione che lo spinse ad entrare nel chiostro, ambiente da lui reputato piú di ogni altro acconcio alla pietà e all'esplorazione dei problemi divini, fu questa. Quand'egli, come spesso gli accadeva, si poneva a riflettere all'ira di Dio e alle pene orrende della colpa, era all'istante assalito da cosí implacabili terrori, da venir quasi meno. Io stesso mi san trovato una volta nel corso di una discussione a vederlo improvvisamente costernato andarsi a gettare sul letto di una stanza contigua, ripetendo con voce rotta: – Tutti cacciò nella colpa, onde di tutti potesse avere misericordia... – Non dunque l'indigenza, ma la brama della perfezione lo condusse alla vita monastica. In cui, pur attendendo assiduamente allo studio delle discipline teologiche, all'esplorazione dei sentenziari, alla dilucidazione delle piú sottili disquisizioni dogmatiche, tuttavia, poiché non cercava guerra ma solo pascolo alla sua sete di pietà, tutto come superfluo e inconcludente reputava. Frattanto cercava avidamente le fonti della dottrina celeste, i profeti e il Nuovo Testamento, per scoprire alla sua anima la volontà del Signore e alla sua fede e al suo timore le riserve piú sostanziose. Era indotto piú assiduamente a tale ricerca dalle insane tensioni delle sue ambasce e dei suoi terrori. Raccontava di essere stato piú e piú volte confortato nel collegio agostiniano di Erfurt dai discorsi di un vecchio, il quale, alla confessione dei

suoi terrori, rispondeva parlando a lungo della fede e arrestandolo su un articolo del simbolo: – Credo nella remissione delle colpe. – Articolo che quegli interpretava non nel senso doversi ritenere il perdono di alcune determinate colpe, di Pietro e di David, putacaso, come credono anche i demoni, ma nel senso che è preciso comando di Dio dover tutti noi credere al condono delle nostre miserie».

A parte qualche pennellata di colore, gettata là con accortezza comprensibile dalla mano delicata e sagace dell'amico e del cooperatore, la fonte dell'amara e persistente incertezza di Lutero, se non spiegata nei suoi motivi intimi, è qui indubbiamente determinata con intelligenza. La coscienza di gravi defezioni dalla legge tassativa del bene e della dignità interiore deve aver dato sollecitamente al monaco di Erfurt e di Wittenberg un travaglio spirituale tetro e desolato. La terribile soggezione al male, il quale con la fatalità dei suoi ritorni offensivi e vittoriosi insinua, nelle anime vigili e ansiose dietro il miraggio della perfezione, una cosí avvilente nozione dell'umana fragilità, deve essere apparsa a Lutero come una catena infrangibile, a spezzare la quale la stessa virtú dei carismi doveva rivelarsi inefficace. Dove avrebbe egli trovato calma e riposo, donde avrebbe attinto la certezza interiore, che, nonostante tutto, le vie della salvezza non sarebbero state sbarrate per lui? Nel momento della sua piú cocente angoscia, del suo piú periglioso smarrimento, gli si levò a fianco una enigmatica figura di confortatore e di maestro: la figura del suo

vicario generale, di Giovanni Staupitz. Questi addolcí le febbrili ansie della sua anima in pena, additò i sentieri del suo stabile rasserenamento.

Il 17 marzo 1509, a pochi mesi di distanza dall'inizio del suo corso sulla filosofia morale di Aristotele a cui egli era stato destinato dal Capitolo di Monaco dell'ottobre 1508, Lutero scriveva da Wittenberg all'amico Braun, rimasto ad Erfurt: «Eccomi qua per volere, o quanto meno per permissione, di Dio. Se ti prende vaghezza di conoscere le mie condizioni di spirito, sappi che lo studio non mi riesce troppo gradevole e troppo spontaneo, specialmente della filosofia, che io ben volentieri avrei cambiato fin dal principio con quello della teologia, intendo quella che sa andare al nocciolo della noce, alla pura polpa del grano, alle midolla stesse delle ossa. Ma solo Dio è Dio: l'uomo, spesso, per non dir sempre, falla nelle sue valutazioni. Il nostro Dio ci governerà per i secoli, con la sua soave assistenza».

Indirizzate ad un amico, queste parole, pur nella loro laconicità, hanno tutta l'aria di tracciare di scorcio il genuino stato d'animo del non ancor trentenne maestro di morale.

Se già le sue agitazioni, nonché i suoi turbamenti di coscienza erano venuti a funestare e a intorbidare le sue limpide esperienze claustrali nella vita universitaria di Erfurt, non avevano ancora raggiunto quell'intenso grado di drammaticità, da cui doveva balzare l'esplosione del suo bando rivoluzionario. I terrificanti rimorsi di quell'anima pertinacemente presa dall'ideale smarrito

della sua illibata purezza e della sua irreprensibile integrità, e insieme progressivamente consapevole della sua funzionale incapacità di attuarlo, non avevano ancora assunto tutta la violenza della suprema crisi. E lo Staupitz non aveva ancora contratto col giovane monaco «dagli occhi pensosi», il cui profilo scarno e sconcertante aveva destato in lui fin dal primo incontro cosí vivace interesse, quella familiarità che sarà il risultato delle diuturne confidenze vittenberghesi.

Ma là, fra le preoccupazioni dissipatrici della intensa vita accademica, in un ambiente monastico di fiacca e disgregata disciplina, Lutero fu esposto alle prove piú rischiose della sua vita interiore e, di rimbalzo, alle piú assidue incertezze sul suo destino morale. Si determinò cosí in lui uno di quegli stati d'animo di fluttuante angoscia e d'esitazione sull'orientamento da imprimere al corso delle proprie aspirazioni e della propria condotta, dal cui oscuro processo di fermentazione nascono o le rivoluzioni eroiche che guidano sulla via aspra del proprio integrale rinnegamento o la rassegnazione quietistica, che lascia adagiare la coscienza nella illusoria supposizione di una bontà sotterranea, capace di sussistere a dispetto delle piú avvilenti abiezioni. Lo Staupitz fu là a precipitare l'anima dell'allievo sulla china fatale del suo accomodante abbandono.

Lutero ha accennato, con una parsimoniosa discrezione che si è andata adagio adagio facendo piú attenta e misurata, all'a-

zione esercitata dallo Staupitz su di lui. Le sue laconiche e sporadiche indicazioni al riguardo possono essere interpretate e valutate con una larghezza di criteri che la delicatissima posizione del ribelle di fronte al maestro rimasto fedele alla ortodossia premunisce dal cadere nell'arbitrario. La testimonianza piú preziosa è quella lasciata andare nel 1518, nella lettera di accompagnamento allo Staupitz delle sue *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*.

«Ben ricordo, o padre reverendo, come nel corso di una di quelle allietanti e salutari tue divagazioni, con le quali il Signore Gesù è solito darmi squisite consolazioni, capitò una volta di pronunciare la parola: *penitenza*. E allora, mosso a pietà dalle innumerevoli coscienze cui altrettanti carnefici insegnano, come dicono, a confessarsi attraverso tutta una minuta e impraticabile precettistica, te udii annunciare, quasi dal cielo, che l'unica vera penitenza è quella che sgorga dall'amore della giustizia e di Dio, onde debba dirsi che il principio della penitenza è proprio ciò che viene reputato suo fine e suo coronamento. Questa tua parola si apprese alla mia anima e da allora cominciai a confrontare le Scritture, là dove parlano della penitenza. Ed ecco che, come ad un divertentissimo giuoco, da tutte le parti affluivano a me gli incisi che si accordavano con questa sentenza, si che mentre prima non c'era per me in tutta la Bibbia parola che sonasse piú amara di questa: *penitenza* (e sí che di frequente, al cospetto di Dio, mi davo a credere e mi sforzavo di formulare l'espressione

di un finto imposto amore), ora nessun'altra, piú di questa, mi suona dolce e gradevole. Cosí si addolciscono i comandamenti di Dio, quando ci proponiamo di intenderli, non soltanto nei libri, bensí nelle piaghe del dolcissimo Salvatore. Si aggiunse a ciò che sotto la guida dei dotti che ci istruiscono nel greco e nell'ebraico, appresi come il vocabolo è, nel greco, *metànoia*, vale a dire viene da *dopo* e *mente*; onde penitenza valga resipiscenza, cioè comprensione del male dopo il danno ricevuto e l'errore conosciuto, il che non può verificarsi senza una metamorfosi del proprio sentimento. Tutto ciò è tanto adeguatamente rispondente alla teologia paolina, che in nessun modo si può meglio di cosí, a mio parere, andare a fondo del pensiero dell'Apostolo. Infine avanzai ancora e potei constatare che *metànoia* non soltanto da *dopo* e *mente* può farsi derivare, ma anche, sebbene non senza un po' di violenza, da *al di là* e *mente*, onde possa interpretarsi come trasformazione e capovolgimento dell'affetto, e lasci cosí insinuare non soltanto l'accadimento interiore, ma anche la maniera in cui si verifica, cioè la virtú della grazia divina. Ché di fatto tale transito dello spirito, quella cioè che è la vera penitenza, rifulge nettamente nelle sacre carte. Lo significò il vetusto passaggio, Cristo lo additò, e molto tempo prima Abramo stesso lo simboleggiò quando cominciò ad esser chiamato Ebreo, vale a dire il transeunte, una volta trasferitosi nella Mesopotamia... Di ciò edotto, giunsi a reputare menzogneri coloro che ponevano la pe-

nitenza solamente nelle opere, sí da lasciare a noi ben poca possibilità di vera penitenza, al di fuori di poche aride pratiche satisfattorie e di una faticosa confessione, ingannati dal vocabolo latino, il quale, difforme in tutto dal greco *metànoia*, vale piú porre un'azione, che capovolgere gli affetti».

Se Lutero stesso non si fosse preoccupato di dimostrarci cosí, agli inizi della sua campagna sovvertitrice, l'importanza che aveva assunto nello sviluppo della sua vulcanica esperienza simile approfondimento nella comprensione del vocabolo *metànoia* e dei suoi equivalenti, tale importanza ci apparirebbe indiscutibile da tutta la sua produzione, specialmente parenetica, da tutta la sua polemica teologica, specialmente dai concetti centrali di quello che fu il suo primo manifesto, le tesi sulle indulgenze.

Ora, nella candida confessione del 1518, alla sorgente di questa rivoluzionaria azione, noi troviamo, incitatore e maestro, lo Staupitz. Il particolare non corre rischio di essere esagerato nel suo valore, anche se le dichiarazioni posteriori di Lutero, fattesi piú caute e circospette, non daranno piú al vecchio vicario un rilievo cosí imponente e cosí memorando. Certo non doveva essere quella l'unica volta in cui l'autorevole, enigmatica ed evasiva parola del superiore dovette imprimersi nell'anima turbata del discepolo e lasciarvi i segni di una metamorfosi radicale. Qualche altra rapida reminiscenza di Lutero può servire convenientemente di delucidazione e di commento alle confidenze del 1518,

sempre però che si supponga aver Lutero diuturnamente lavorato sugli spunti che la mistica quietistica del precettore aveva offerto al suo spirito, avido di una tranquilla trasposizione di imputabilità che sedasse le inquietudini incessanti della sua coscienza vulnerata.

Nel passo riferito Lutero ricorda come il fugace accenno dello Staupitz alla differenza fra il significato etimologico di *metànoia* e quello del suo equivalente latino *poenitentia*, l'aveva indotto a ricercare nella Scrittura l'uso del pregnante vocabolo, e che tale esplorazione gli aveva fatto vedere come «attraverso le piaghe del Cristo» si addolcissero le piú ardue e severe prescrizioni bibliche. In una *Tischrede* del 1532 Lutero lascia cadere una reminiscenza che si presta ad un eloquente avvicinamento. «Il dottor Staupitz mi disse una volta: – Quando si vuole discutere intorno alla predestinazione, sarebbe molto meglio non pensarci affatto, ma trar principio dalle piaghe di Cristo, e figgersi bene netta dinanzi agli occhi l'immagine sua. Se ne andrebbe via immediatamente il fantasma della predestinazione, ché Dio previde bene che il suo figliuolo avrebbe patito per i peccatori. E chi crede ciò, quasi deve essere (predestinato), chi non lo crede no –»

Ma che cosa significa rifarsi costantemente e fiduciosamente alle piaghe di Cristo, ogni volta che assalga il dubbio sul proprio destino d'oltre tomba; che cosa vale precisamente raffigurarsi senza interruzione il sembiante del Crocifisso, ogni volta che

pulluli su dalla coscienza inquieta il morso della propria indegnità e del proprio contaminante peccato? Significa precisamente attutire le trepidazioni sgorganti da simile consapevolezza della colpa; soffocare ogni accenno di disperazione rampollante dalla fatale incapacità di affrancarsi dalla oscura insidia del male, attraverso una trionfale fiducia nella volontà di Dio di trarci a felice salvamento, nonostante tutta la nostra ripugnante e aderente indegnità.

Lo Staupitz era sembrato al principio non aver compreso tutta la vastità della crisi che si abbatteva nell'anima del suo giovane monaco e non averne afferrato i motivi reconditi. Ma seguendo con occhio vigile, nell'uniformità della vita comune a Wittenberg, l'andamento spirituale del giovane docente, verso cui, dopo il momentaneo rabbuiamento dei loro rapporti in occasione del viaggio d'appello a Roma e in séguito all'avvenuta riconciliazione, dovevano andare cosí spontaneamente il suo interesse e la sua simpatia, si rese conto con sufficiente approssimazione delle ragioni da cui erano alimentate le sue visibili agitazioni, e si accinse di proposito a temperarne la violenza.

Lo Staupitz, a quanto trapela dalle monche reminiscenze di Lutero, non tradí mai troppo apertamente le sue intime e decise convinzioni. La sua assidua opera di addolcimento degli scrupoli e dei terrori di quell'eccitabile allievo si esplicò soprattutto attraverso moniti ed aforismi tranquillanti, lasciati cadere accorta-

mente nelle ore di piú disperato cordoglio e mediante l'avviamento sagace verso letture mistiche che promettevano di riuscire piú atte a trasfondere sentimenti di conforto e di fiducia.

«Molte volte», racconta Lutero, «ho esposto allo Staupitz le mie intime angosce, non tanto a proposito di tentazioni quanto a proposito di reali e aggrovigliate difficoltà. Ed egli mi diceva: – Non capisco. – Ecco un bel modo di consolare. Quando mi rivolgevo a qualche altro, mi capitava lo stesso. In una parola, nessun confessore ne voleva sapere. E allora io andavo riflettendo dentro di me : nessuno sperimenta il genere di tentazioni che hai tu. Ed io ero ridotto come una povera cosa morta. Ecco che un giorno lo Staupitz mi disse a tavola, mentre ero piú triste e piú disfatto: – Perché sei abbattuto? – Ed io risposi: – Che cosa sarà di me? – Ed egli: – Ah, che non sapete come questa tentazione vi sia necessaria, ché altrimenti non diverreste nulla di buono. – Probabilmente in questo stesso non capí la portata del suo ammonimento. Pensava che, senza tentazioni, la mia dottrina potesse indurmi a superbia. Ma io ascoltavo i suoi accenti come la voce dello Spirito Santo che mi consolava».

In realtà lo Staupitz capiva ormai molto bene dove poteva andare a parare l'oscura agitazione di Lutero: e pensava di trarlo a salvamento, instillandogli quei principî di quietismo asceticomistico, di cui egli stesso si era imbevuto. Una volta che Lutero, prima di appressarsi all'altare per celebrarvi la messa, confidò allo Staupitz le lacerazioni della sua anima esacerbata, sopraffatta

dal pensiero della sua indegnità e della discontinuità tragica fra i suoi propositi di bene e la fosca realtà della vita morale, si ebbe questa risposta: «Gersone e gli altri Padri han detto che l'uomo non deve fare altro che sforzarsi di rimanere nella sua primiera intenzione. Orbene: la vostra prima intenzione è stata quella di conseguire la remissione».

Gersone è, con San Bernardo e Guglielmo di Parigi, lo scrittore mistico che Lutero ha imparato dallo Staupitz a conoscere e che egli chiama, per eccellenza, il *doctor consolatorius*. È uniformandosi allo spirito di Gersone che lo Staupitz ammonisce Lutero a riconoscere che non c'è piú l'azione del Cristo, dovunque si delineano un turbamento e un timore di coscienza; che lo premunisce dall'esagerare la portata delle sue colpe e, a suo conforto, gli conferma come, dopo avere mille volte promesso al Signore l'emendazione della propria vita e avere, altrettante volte, constatato la propria radicale impotenza, si era rimesso, completamente e fiduciosamente, alla misericordia sconfinata del Cristo. L'iniziazione di Lutero alla mistica gersoniana non è stata sterile.

In verità, comparando molte affermazioni dell'ardito cancelliere dell'Università parigina nell'epoca dello scisma d'Occidente, con alcune delle iniziali delineazioni della dottrina etico-teologica di Lutero, si colgono agevolmente le sorprendenti affinità reciproche. Lutero stesso ne ha dato la giustificazione, quando ha sentenziato che, unico fra i piú insigni scrittori ecclesiastici,

Gersone ha avuto un nitido sentore di quelle oscure tentazioni di spirito che nascono dallo scoraggiamento e dal dubbio intorno alla salvezza.

L'efficacia di Gersone sulla soluzione cui pervennero negli anni del piú acre travaglio le agitazioni interiori di Lutero, appare perfino in alcuni particolari concreti, degni veramente di molto rilievo. Nella testimonianza di Melantone già segnalata, il monaco è dipinto come sopraffatto dal pensiero della giustizia punitiva di Dio, ma risollevato però dalla prospettiva della divina misericordia. Lutero, secondo tale testimonianza, avrebbe calmato le sue angosce ripetendo, come un motto ed un aforisma, le parole: «Tutti confinò sotto la colpa, onde di tutti potesse trarre misericordia». Ora le parole costituiscono una alterata reminiscenza paolina. L'Apostolo parla della Scrittura e dice di essa che «*conclusit omnia sub peccato, ut promissio ex fide Jesu Christi daretur credentibus*». Lutero attribuisce a Dio direttamente quel che Paolo attribuisce alla Scrittura. Ebbene: in simile sostituzione Gersone ha preceduto Lutero: «*Collaudandus benignissimus et omnipotens Deus, qui motis nostris non solum non vincitur, sed ex iis operatur bonum nostrum: sic enim dicitur omnia sub peccato conclusisse, scilicet permisisse, ut omnium misereatur*».

Molto, in realtà, Lutero poteva imparare da Gersone. Le peculiari condizioni d'incertezza e di trepidazione, in cui lo tenevano gli scrupoli della sua coscienza inquieta, dovevano rendere per lui eccezionalmente efficaci le ammonizioni del mistico.

Questi aveva paragonato la vita morale del cristiano ad un tetragono invincibile: «*Invenitur quadruplex meditatio quae velut in tetragono firmissimo gestat spem: una meditatio divinae iussionis, ut speres; altera, divinae promissionis, si speres; tertia, immensae Dei pietatis, ne despere unquam de suis miserationibus; quarta, propriae fragilitatis, ne speres in te vel in propriis viribus*». Ce n'era abbastanza per infondere nell'animo turbato del monaco un senso nuovo di sicurezza e di serenità, che offrendo la via della salvezza attraverso il gesto dell'umile abbandono e della invincibile fiducia, legava il problema del destino a un puro atto di orientamento interiore. Il giorno in cui un'esperienza di questo genere fosse riuscita ad apparire e ad essere di fatto normativa, la compagine esteriore della disciplina carismatica e della amministrazione ecclesiastica avrebbe ricevuto un colpo fatale.

Il processo della formazione teologica e l'ampliamento della cultura mistica condussero automaticamente Lutero ad una ricca elaborazione dei motivi attinti da Gersone. Egli constatò che le dottrine tanto confortanti che aveva cosí avidamente assorbito dalla mistica gersoniana erano state professate in Germania da scrittori domenicani, in opere di altissimo valore edificativo. Non è arrischiato il pensare che fu lo Staupitz stesso ad iniziarlo alla conoscenza di questa letteratura mistica del secolo XIV, in cui lo spiritualismo idealistico tedesco diede per la prima volta, in una lingua propria originale e potente, espressione grandiosa di sé. Il 4 dicembre del 1516 Lutero stesso pubblicava, presso Giovanni

Grünenberg a Wittenberg, una notevole parte di un «nobile e spirituale libretto, che parla della giusta differenza e della nozione di quel che sia l'uomo vecchio e l'uomo nuovo, di quel che sia esser figlio di Adamo e di Dio, e come Adamo in noi muoia e Cristo risorga». Due anni dopo lo ripubblicava col titolo che doveva restare definitivamente allo scritto: *Eine deutsche Theologie*. Quale gioia deve aver provato il monaco di Wittenberg al ritrovare espresso nella lingua che assurgeva, come espressione di una razza e di una cultura raggiungenti la maturità nazionale, a dignità letteraria, il senso vivo della sicurezza religiosa e della fiducia interiore, ch'egli aveva fino allora cosí avidamente attinto dai mistici stranieri! «Lasciate pure che dicano di noi che siamo dei teologi alemanni: ci guarderemo bene dal negarlo! Sono riconoscente a Dio che mi si è fatto trovare in lingua germanica, quale né io né altri avevamo mai trovato in lingua latina, greca o ebraica. Dio faccia sí che questo libretto si divulghi largamente, perché cosí si constaterà agevolmente come i teologi tedeschi sono, a non dubitarne, i migliori fra tutti». Cosí Lutero proclamava solennemente nella sua prefazione. Il piccolo libro l'aveva, evidentemente, scosso fino alla profondità dell'anima. Quello sforzo serrato ed anelante dell'amico di Dio di Francoforte per educare l'anima ad uscire eroicamente da sé, per tuffarsi in Dio e berne a larghi sorsi inebrianti la luce e la pace nella imperturbabile serenità dell'*impassibilità* – meta e sogno di ogni forma di misticismo individualista; – quel proposito insistente e uniforme

di sollevare l'anima dal fascino caduco ed illusorio della fantasmagoria sensibile, per trasportarla nella zona della visione ultraempirica; quella riduzione intransigente della vita dello spirito alla contemplazione ideale dell'Essere unico ed assoluto che di fronte all'Imperfetto e al Perituro è il *teleion* di cui parla San Paolo nell'inno all'amore; avevano nutrito la coscienza esitante del monaco, fino a dargli tutta una nuova concezione dei poteri e dei fini della vitalità spirituale.

Gersone aveva perentoriamente assicurato che la perfezione di un'anima è nella persistenza indefettibile nella sua intenzione di aderire a Dio. L'amico di Dio dal canto suo asseverava: «La Scrittura, la Fede, la Verità stessa ci insegnano che il peccato consiste semplicemente nell'allontanamento della creatura dall'Eterno immutabile, dal perfetto, per correr dietro all'imperfetto: per arrestarsi, innanzi tutto, su se stessa. La creatura si allontana da Dio quando attribuisce a sé qualcosa su cui affermiamo la volontà, come l'esistenza, la vita, la coscienza, la conoscenza, il potere. Quando la creatura dice: – Io sono questo o questo è cosa mia – essa è già remota da Dio».

La via della perfezione non è altro che il progressivo disciogliimento dell'essere umano da ogni ingombro opprimente del suo individualismo egocentrico, il suo successivo annullarsi per il perfetto ritrovamento nella totalità dell'Essere divino, il suo radicale annegamento nell'unica realtà del bene e del giusto sussistente.

«L'anima creata dell'uomo», aveva scritto l'amico di Dio di Francoforte, «possiede due occhi. L'uno consiste nella capacità di guardare nell'Eternità; l'altro in quella di guardare nel Tempo e nelle cose sensibili. Ma i due occhi non possono esercitare simultaneamente la loro virtú visiva. Se l'anima vuoi contemplare con l'occhio destro il dominio dell'eternità, l'occhio sinistro occorre si affranchi da tutte le azioni proprie e si reputi morto. Ché se l'occhio sinistro vorrà esercitarsi nell'opera sua, perdendosi dietro al Tempo e alle cose create, l'occhio destro ne sarà automaticamente paralizzato nella sua virtú di contemplazione».

Le preoccupazioni etiche, da cui era assediata l'anima di Lutero, debbono averlo indotto a intendere in un valore prevalentemente soteriologico le dichiarazioni che la mistica formulava in un significato puramente psichico e gnoseologico. Del resto Lutero, secondo la sua stessa dichiarazione, ha inizialmente considerato il libretto da lui pubblicato come un riassunto delle prediche di Giovanni Tauler. In queste prediche egli ha trovato, rinvigorite ed enucleate, le posizioni mistico-quietistiche che già in Gersone avevano lusingato il suo animo inquieto e placato le sue ansie spirituali.

Non si possono appunto convenientemente indagare e oggettivamente circoscrivere gli effettivi rapporti fra l'evoluzione intima del riformatore e la tradizione mistica germanica se non si tiene costantemente presente il fatto che, con ogni probabilità, la conoscenza di questa tradizione venne a sovrapporsi ad uno

stato d'animo già foggiato dal quietismo di Gersone e sospinto dal bisogno di placare ostinate preoccupazioni d'indole nettamente etica. L'incontro di Lutero con i principali rappresentanti della mistica tedesca del secolo XIV deve essere accaduto ad uno stadio molto avanzato della sua evoluzione. È a partire dal commento alla *Lettera ai Romani* negli anni accademici 1515 e 1516, che Lutero esalta la dottrina di Giovanni Tauler come l'espressione piú alta della speculazione teologica. Egli prova un ostentato compiacimento a dire che ne preferisce lo spirito e la dottrina spirituale a quelli di cui fanno sfoggio i piú insigni teologi delle scuole. Ma che cosa precisamente aveva richiamato piú direttamente la sua attenzione e che cosa aveva suscitato piú fervidamente la sua simpatia nelle dilucidazioni esegetiche piene di finezza, di penetrazione e di efficacia con cui Tauler aveva deliziato i suoi ascoltatori di Strasburgo?

Non è corretto scientificamente rispondere a questo quesito in base a una tesi presupposta sui precetti dottrinali del pensiero luterano, quasi che le analogie fra questo e l'atteggiamento mistico di Tauler dovessero essere valutate in funzione della comune dipendenza da fonti tradizionali; e non è neppure scientificamente giustificata una valutazione della giustezza o meno della pretesa del monaco riformatore che la sua esperienza e il suo orientamento religioso combaciassero del tutto con gli indirizzi mistici del grande predicatore domenicano. Lutero ha creduto sinceramente che la sua personale visione della salvezza nel

Cristo, adattata inconsapevolmente ad una peculiare esperienza della sua vita etica, trovasse nella mistica tauleriana il suo parallelismo adeguato. Tale credenza lo ha corroborato nella proclamazione del suo messaggio e nella divulgazione delle sue idee. Tauler, è vero, non fu mai un deprezzatore delle opere cosí radicale come il riformatore di Wittenberg. Ma è altrettanto vero che la mistica del suadente predicatore di Strasburgo, meno metafisica di quella di Eckehart e in pari tempo meno erudita di quella di Seuse, poggiava tutta sul precetto dell'autorinnegamento interiore e della assoluta fiducia nel Cristo, precetto che si prestava pertanto magnificamente ad una predicazione religiosa che annullava e cancellava senza risparmio l'opera dell'uomo nel processo della salvezza, ridotta senz'altro ad una consapevole assimilazione del merito infinito del Cristo.

Questa distruzione radicale della propria individualità finita, che la mistica poneva come condizione indispensabile ed esigenza preliminare di un avvicinamento beatificante al divino, Lutero l'interpreta come eliminazione di ogni contributo responsabile al raggiungimento dell'eterno riposo. Quella identificazione sublime col Cristo che la mistica additava come la suprema meta dell'idealità religiosa, Lutero la raccomanda come la mediazione necessaria per la redenzione della propria natura, perdutamente, maledettamente peccaminosa.

La *Kreuzseligkeit* di cui Lutero parla con cosí vivo e schietto compiacimento è precisamente quel rifugiarsi beato a ridosso del

legno salvatore della croce, che i mistici avevano raccomandato come unica via di scampo, quando la muta delle tentazioni assalga con piú accanita rabbia la nostra incolumità morale. Ma nella appropriazione dei motivi centrali della mistica, che non aveva mai dimenticato le sue scaturigini propriamente filosofiche, Lutero porta una preoccupazione molto piú assidua di mantenersi aderente alla realtà storica del Cristo e alla concretezza del suo messaggio.

Cosí Lutero, attraverso una crisi che doveva aver investito molto presto la placida serenità della sua iniziale vita monastica; mercè il sussidio di una educazione teologica nominalistica ed estrinsecistica; di una iniziazione mistica fatta di quietismo e di abbandono; di una rapida e non perfettamente fedele tradizione contemplativa piú vicina, che aveva assegnato una importanza preponderante, nel processo dell'interiore perfezione, al completo annullamento di tutte le velleità dell'individuo personale di fronte alla dilagante comunicazione della sussistenza infinita; trovava, in una posizione instabile di contigue posizioni spirituali, in cui si accoppiavano paradossalmente insieme la consapevolezza rassegnata della colpa e la certezza trionfante della giustizia, il vantato riposo di una intima, lacerante disarmonia. Avrebbe potuto essere l'assurda risorsa di un'anima disperata, presa fra l'impossibilità del suo ideale morale e l'esigenza inarrestabile del suo propizio destino: fu invece il principio di una vasta insurrezione religiosa.

Traducendosi in una impugnazione rumorosa dei poteri carismatici della ufficiale società cristiana; propagandosi come ribellione a una disciplina che, presupponendo tassativi oneri morali, implicava il controllo della autorità sulla vita dello spirito; l'esperienza di Lutero doveva gettare, nel recinto della tradizione religiosa governata da Roma, il fermento oscuro di una formidabile disgregazione. Le circostanze favorirono la disseminazione dell'inconsueto messaggio: la capacità proselitistica di Lutero riuscí a crearsi le armi per la sua violenta propaganda. Racconta egli stesso, nella prefazione alla raccolta delle sue opere, nel 1545: «Frattanto, in quello stesso anno (si riferisce al 1519) ero tornato di nuovo ad interpretare (nella scuola) il Salterio, sembrandomi di poterlo fare ormai con tanto maggior addestramento, dopo aver commentato le Lettere paoline ai Romani, ai Galati, agli Ebrei. Ero stato preso da un'intensa brama di conoscere a fondo il pensiero di Paolo nella sua Lettera ai Romani; ma mi era stato d'impedimento fino allora non tanto un'arida freddezza di cuore, quanto un inciso che è nel primo capitolo: – La giustizia di Dio si rivela in esso. – In verità provavo nell'anima un vero odio contro questo termine, *giustizia di Dio*, che dall'uso di tutti i teologi ero stato accostumato ad interpretare, diciamo cosí, filosoficamente, nel senso della giustizia formale o attiva, come dicono, per la quale Dio è giusto e punisce i peccatori e gli ingiusti. Per mio conto, sentendomi peccatore al cospetto di Dio, agitato da una coscienza turbatissima, sebbene vivessi irreprensibilmente

come monaco, e non riuscendo a raffigurarmelo placato dalle mie opere satisfattorie, finivo non con l'amare, ma con l'odiare un Dio giusto e puniente i peccatori, e mi irritavo sordamente con lui, con una tacita prolungata mormorazione, se non addirittura con un'aperta bestemmia. E gli dicevo: – Non era stato forse abbastanza che i disgraziati peccatori fossero sottoposti ad ogni genere di iattura e di pena, sotto l'influsso malefico della colpa originale, eternamente dannatrice, e attraverso l'onere della legge del decalogo? Era proprio necessario che Dio, mediante il Vangelo, aggiungesse dolore a dolore, e facesse unicamente balenare dinanzi a noi lo spettro della sua giustizia e della sua ira? – Il cruccio offuscava e sconvolgeva la mia coscienza. Ed io continuavo a rimuginare incessantemente quel passo di Paolo consumandomi dal desiderio di comprenderne il significato. Finché, per la misericordia di Dio, mentre giorno e notte cogitabondo andavo meditando l'intima connessione delle parole di Paolo, di quelle precisamente: – La giustizia di Dio si rivela in esso, secondo quel che è scritto: il giusto vive nella fede, – cominciai, per la giustizia di Dio, a comprendere quella giustizia, nella quale il giusto vive per dono di Dio, vale a dire quella giustizia che rampolla dalla fede. Il valore della sentenza mi si rivelava pertanto cosí: – La giustizia di Dio, che si manifesta attraverso il Vangelo, essere quella giustizia passiva con la quale Dio misericordioso ci giustifica mediante la fede, come è scritto: il giusto attende dalla fede la sua vita. – A questo punto mi sentii rinascere

e a me parve che si schiudessero le porte del Paradiso. Di colpo tutta la tessitura della Scrittura mi apparve diversa. Per quanto la memoria mi soccorre, andavo rivedendo le sue testimonianze. Cercavo in termini analoghi. quali l'*opera di Dio*, vale a dire l'attributo con cui ci conferisce la potenza, la *sapienza di Dio*, vale a dire la proprietà con cui ci fa sapienti, la *forza di Dio*, la *salvezza di Dio*, la *gloria di Dio*, sussidî alla mia interpretazione. Sicché ormai con la stessa intensità con la quale in antecedenza avevo odiato il termine giustizia di Dio l'amavo ora e l'esaltavo. Il passo paolino fu per me veramente la porta del Paradiso. Dopo mi diedi alla lettura del *De spiritu et littera* di Sant'Agostino, dove, fuor di ogni aspettativa, mi imbattei in passi che mostravano come egli avesse interpretato allo stesso modo la giustizia di Dio, come quella giustizia cioè di cui Dio ci riveste, quando ci giustifica. E sebbene le sue formule vi siano ancora imperfette e sebbene egli non chiarifichi a sufficienza tutto ciò che si riferisce alla imputazione, mi diede viva soddisfazione il constatare ch'egli parlava di quella giustizia di Dio, con la quale noi siamo giustificati».

Questa esplicita e solenne testimonianza di Lutero, a cui parecchie altre di minore ampiezza ed entità fanno corona e vengono a dare rincalzo, solleva molteplici problemi.

Innanzi tutto, è esatta la determinazione cronologica che Lutero indica della sua illuminante e sùbita esperienza? O non piuttosto, attraverso la naturale deformazione che i suoi ricordi

hanno subìto nella diuturna milizia della sua campagna innovatrice, egli giunge a fissare per il principio del suo nuovo insegnamento una data, la quale, se rappresenta una piú conveniente collocazione e una piú appariscente celebrazione del motivo polemico che sarà l'arma preferita del suo combattimento, costituisce però una confusione e un anacronismo? E in secondo luogo, in che consiste realmente questa improvvisa scoperta, a cui Lutero riannoda la Virtú pacificatrice del suo Vangelo? Ed è corretta l'asserzione sua che i Padri e i Dottori del cristianesimo tradizionale avessero interpretato il passo memorando di Paolo in un valore cosí pessimistico e cosí tetro, da infondere alla sua anima tremebonda l'orrore che dà la saetta piombante dal cielo?

Al suo primo quesito permettono di dare una risposta sicura, almeno nel suo valore negativo, i documenti superstiti dell'insegnamento accademico di Lutero, nei primi anni della sua carriera a Wittenberg.

Lutero cominciava il suo tirocinio di lettore biblico commentando i Salmi. I suoi *Dictata super Psalterium* raccolti dal Kawerau di su due esemplari, quello delle sue note interlineari conservato a Wolfenbüttel e quello dei suoi scolii conservato a Dresda, mostrano chiaramente che già nel 1513, durante la sua esegesi salmistica, a partire specialmente dal Salmo trentacinquesimo, Lutero adotta il termine *iustitia Dei* nel significato specifico di *misericordia divina* che non punisce dopo avere severamente giudicato, ma perdona, e, perdonando, corona.

Soprattutto in quel commentario alla Lettera ai Romani del biennio 1515-1516, il quale, ritrovato e pubblicato non molti anni fa, ha cosí profondamente rivoluzionato la leggenda luterana tradizionale sugli inizi del nuovo Vangelo, noi troviamo, per lungo e per largo, la visione della giustizia passiva, di cui Lutero aveva tentato di accreditare il sùbito ritrovamento ponendolo nel 1519. Noi pertanto dobbiamo piuttosto pensare che il capovolgimento della nozione della giustizia divina, da attiva in passiva, come del resto solo molto piú tardi Lutero si compiacerà esplicitamente di chiamarla, si è effettuato nell'animo di Lutero parecchi anni prima di quella data.

Tratto automaticamente dal lavorio silenzioso che si era operato nel suo subcosciente a sdoppiare la vita della personalità ragionevole in una zona di insopprimibili ed indomabili manifestazioni attive, funzionalmente peccaminose, e in una sovrapposta zona di imperturbabile e gioiosa fiducia nella salvezza, guadagnata dal Cristo e da Lui generosamente donataci, Lutero doveva logicamente trasformare il concetto dei rapporti fra Dio e l'anima redenta. Tali rapporti si riducevano per lui a quelli del donatore signorile e gratuito, che elargisce, senza nulla attendere e nulla chiedere, se non la fiducia nel dono conseguito. La giustizia di Dio, da questo speciale punto di vista, non poteva avere che un solo significato: quello dello speciale abito di esteriore giustificazione che il Signore conferisce in virtú dei meriti guadagnati mercè un soprannaturale riscatto.

L'esperienza personale del monaco si trasforma cosí in un criterio esegetico per l'insegnante. Può darsi che nei primi fervori della mischia questa nozione sia apparsa all'iniziatore del movimento riformato con piú netto ed incisivo rilievo. Conveniva ad ogni modo al veterano e al trionfatore del 1545 dare una data a quella che era stata la lenta conquista del suo intelletto, mosso da una turbinosa esperienza, e che, dopo essere stata una regola esegetica nella scuola, doveva essere un formidabile strumento di lotta nella campagna scatenata nel 1517. E quella data non poteva essere segnata in nessun altro momento, che nella vigilia agitata dell'*Exurge* e nella preparazione oscura della Dieta.

Ogni intensa e personale esperienza religiosa nel cristianesimo, sia che abbia le sue prime sorgenti in una acuta preoccupazione delle possibilità etiche della disciplina associata, sia che muova da una inquietudine assillante per il problema della individuale salvezza, deve logicamente, necessariamente rifarsi alla Lettera ai Romani di San Paolo. Dopo aver commentato i Salmi, Lutero, poco piú che trentenne, iniziava nel 1515, a Wittenberg, il suo commento alla piú solenne e densa lettera dell'Apostolo.

Giovanni Oldecop, giunto all'Università nella primavera di quell'anno, trovava Lutero tutto preso dalla sua esegesi paolina. Delle sue postille e dei suoi scolii fu ritrovato dal Ficker, aiutato dal suo allievo, il Vopel, un esemplare, nel 1899, nel fondo della Palatina al Vaticano; e poco piú tardi l'originale stesso nella Biblioteca Reale di Berlino.

Lutero iniziava la sua ardita ed originale esegesi neotestamentaria nel momento stesso in cui le indagini testuali intorno alla letteratura del cristianesimo primitivo prendevano, soprattutto per merito di Erasmo, il piú fervido sviluppo. La prima edizione critica del Nuovo Testamento in greco è quella appunto pubblicata dall'umanista fiammingo a Basilea nel 1516. Lutero l'ha conosciuta a un certo momento del suo corso universitario e si è compiaciuto di citarla negli *Scholia.* Abitualmente il suo commento si svolge sul testo latino della Volgata, su un codice a stampa dai margini spaziosi, capaci di raccogliere fedelmente e comodamente le sue annotazioni. La delucidazione del testo non avviene nel senso critico moderno, che mira soprattutto a collocare il messaggio paolina nel quadro storico, sotto la cui efficienza impalpabile si è foggiato e si è diffuso, ma in senso teologico ed edificativo. E si comprende perfettamente come un maestro dalla profonda e ricca vita spirituale fosse automaticamente indotto ad interpretarlo alla luce della sua personale esperienza. Quando, verso l'aprile del 1515, Lutero svolgeva il suo commento, le principali posizioni del suo sistema erano già nettamente delineate e radicate nella sua anima.

Quegli stessi teoremi di cui piú tardi vorrà riportare il raggiungimento ad una speciale e prodigiosa illuminazione dall'alto, si erano già esplicitamente elaborati in virtú dell'azione compo-

sita del suo travaglio intimo e della sua formazione nominalistico-mistica. La dottrina intorno alla giustizia di Dio appare dal commento completamente chiarita.

Nel primo capitolo del suo vibrante messaggio ai credenti di Roma, Paolo spiega le ragioni che lo hanno spinto a rivolgersi ad una comunità che, essendo stata fondata da un altro banditore della buona novella, non aveva avuto fino allora alcun rapporto con lui. Paolo proclama di non sapersi vergognar mai del Vangelo, «perché è racchiusa in esso una eccezionale potenza di Dio, atta a realizzare la salvezza di ogni credente, israelita prima e greco poi». E soggiunge: «Poiché la giustizia di Dio si discopre in esso (nel Vangelo) da fede in fede, come è scritto: il giusto trarrà vita dalla fede». Lutero commenta: «Va notato che la potenza di cui qui si parla, non è già quella in cui Egli (Dio) è formalmente potente in se stesso, ma quella per la quale Egli fa potenti e valenti gli altri... (In quanto al versetto successivo) va notato che attraverso le dottrine umane si manifesta e si insegna la giustizia degli uomini, appare cioè chi e in che modo sia e divenga giusto dinanzi a sé e dinanzi agli uomini. Solo nel Vangelo si rivela la giustizia di Dio (vale a dire chi sia giusto al cospetto di Dio e in che modo costui lo divenga), in virtú della sola fede, con cui si creda alla parola di Dio. Poiché solo la giustizia di Dio è causa della salvezza».

Che cosa si aggiungerà in piú dal '19 in poi a questa concezione della salvezza conseguita attraverso un'elargizione sovrana

della giustizia misericordiosa di Dio, se non una piú radicale e violenta impugnazione delle opere, sotto lo stimolo polemico contro l'autorità della Chiesa visibile, amministratrice dei meriti sgorganti dalla pratica della disciplina esteriore?

Ma la pienezza, ormai acquisita, della esperienza religiosa di Lutero nel momento del suo commentario ai Romani; la netta e individualissima sua foggia di intendere e di rivivere, fuori di ogni schema concettuale, l'atteggiamento e l'insegnamento di Paolo, appaiono nei minimi particolari.

Uno dei passi piú eloquenti della lettera è quel tratto del capo ottavo in cui l'Apostolo immagina che tutta la creazione, quasi essere umano capace di inquietudine e di gioia, si protenda, vigile, in una attesa febbrile, verso la manifestazione prodigiosa dei figli di Dio. Si tratta di una raffigurazione cosmico-escatologica della natura, nella quale si suppone che l'universo abbia soggiaciuto, nolente, alla schiavitú derivata dal peccato, e che attenda ora la trasfigurazione nella libertà, che non potrà mancare quando sia effettuata nel suo ciclo completo la redenzione dell'uomo. Chi sa non nasca da questa intuizione paolina il nuovo senso della natura, non piú concepita come esteriore spettacolo di bellezza, ma totalità di esseri, partecipi a tutte le nostre angosce e a tutte le nostre speranze? Lutero sente la vivezza straordinaria e la novità incontestabile dell'idea paolina, e la commenta: «L'Apostolo specula sulla realtà e ne ha un sentore in modo so-

stanzialmente difforme da quello dei filosofi e dei metafisici. Infatti i filosofi tuffano cosí perdutamente il loro sguardo nella presenza attuale delle cose, da intravvederne unicamente le quiddità e le qualità. Paolo invece allontana le nostre pupille dalla percezione delle cose presenti, della loro essenza e dei loro accidenti, e ce le fa cogliere in quel che esse saranno». Lutero rileva con compiacimento che la visione paolina del mondo non è la visione filosofica: l'Apostolo mira a trasfondere il senso del movimento delle cose create, a trasportarci in pieno nella simpatia dinamica con la natura, mentre i metafisici ne irrigidiscono il meccanismo in una traduzione concettuale statica e fredda. Al confronto con i voli corroboranti del misticismo paolino, la speculazione astratta è uno sterile logorio di tempo. Lutero concede che la si coltivi, ma solo per combatterla; che se ne acquisti la terminologia, ma solo per adoperarla come strumento di distruzione.

Ma nel commentario alla Lettera ai Romani un'altra posizione centrale di Lutero appare nitidamente delineata: quella intorno alla concupiscenza invincibile. Il docente universitario l'identifica col peccato originale e ne fa qualcosa che ha sconvolto sostanzialmente il nostro essere ed ha irrimediabilmente annullato tutte le nostre capacità di bene. Cercando di rendersi ragione del concetto paolina di peccato ed invocando lume in proposito dalla teologia di Sant'Agostino, Lutero si chiede a che cosa si riduce la

colpa d'origine. E risponde distinguendo recisamente le sottigliezze dei teologi, secondo i quali non è altro che la privazione o la mancanza della giustizia originale, dal concetto dell'Apostolo, perfettamente aderente al senso evangelico, secondo cui tale colpa non è tanto la privazione di una dote della volontà, quanto genericamente la sottrazione della rettitudine e la paralisi di tutte le energie corporali e spirituali, cosí dell'uomo interiore come di quello esteriore. «È l'inclinazione al male, la ripugnanza al bene, l'insofferenza della luce e della sapienza, la cupidigia e la voluttà dell'errore e delle tenebre, il rifuggire e l'odiare le opere buone, il pencolare fatalmente verso il male ». Concezione, come si vede, estremamente pessimistica, che scorge nel fallo dei primi parenti una debilitazione funesta ed insanabile di ogni nostra attitudine, che non solamente implica la nostra dannazione, ma, avendoci depauperati e isteriliti per il bene, ci ha posti fin nella impossibilità di guadagnare col nostro merito il primo stimolo della grazia. Il pungolo indomabile di questa caduta iniziale ci è crudelmente fitto nelle carni, ed è la legge oscura delle nostre membra, il languore mortale delle nostre capacità, il tiranno invisibile della nostra natura. Noi siamo ormai pertanto sempre esseri che pencolano automaticamente verso il male. Nessuna adeguazione è quindi possibile tra la nostra vita morale e la grazia. La giustizia e la salvezza sono dono squisito di Dio: unico modo di meritarle, la confessione della propria incapacità di meritarle. Perché, quando noi ci presentiamo al cospetto di Dio e ci

riconosciamo destinati infallantemente alla perdizione qualora egli non ci elargisca la sua onnipotente grazia, noi implicitamente riconosciamo la nostra inettitudine, proclamiamo la sua giustizia, ch'egli solo può comunicarci. Abbiamo già qui, nel suo concetto centrale, se non nelle sue formule esplicative, tutta la teoria della giustizia passiva, teoria la quale scaturisce dalla paradossale esperienza del contrasto fra un ideale etico che si è constatato superiore alle proprie capacità e la volontà prepotente della sicura salvezza. Il fedele deve ritenersi giustificato anche attraverso la sensazione delle sue inevitabili colpe. Il giorno in cui egli riesca a sentirsi nel medesimo tempo *iustus et peccator* (è la formula di Lutero), avrà effettivamente realizzato il misterioso ideale della perfezione cristiana.

Nella sua esegesi alla principale Lettera di Paolo, Lutero pretende di restare aderente e fedele al valore del testo interpretato: pretende inoltre di intenderlo sulla luminosa traccia di colui, che aveva, agli inizi del quinto secolo, meravigliosamente escogitato e patrocinato le dottrine antropologiche e soteriologiche che sarebbero state per sei secoli quelle del cristianesimo occidentale, di Sant'Agostino. Giudicare la illegittimità o meno di questa pretesa, significa né piú né meno pronunciarsi sul formidabile problema dei rapporti fra messaggio cristiano primitivo ed ortodossia cattolica, fra la tradizione e la riforma.

Sta di fatto che intendere San Paolo in tutte le sfumature piú esili delle sue complesse posizioni, senza coartarlo, deformarlo,

impoverirlo, parodiarlo, è còmpito eccezionalmente malagevole. Un osservatore superficiale può cogliere nell'epistolario paolina dichiarazioni sconcertanti e in apparenza contraddittorie. Se a volte l'Apostolo sembra impostare il problema della salvezza da un angolo visuale strettamente individualistico, suscettibile di una soluzione che implichi unicamente il rapporto fra l'anima e la giustizia infusa da Dio, tal altra il senso della disciplina carismatica e della vita associata irrompe cosí dominante, che le prime imbarazzanti formulazioni ne sono corrette, chiarite, inquadrate.

La Chiesa è per Paolo il corpo mistico del Cristo che si proietta e si moltiplica nella storia: è attraverso alla Chiesa che è possibile aderire al Cristo. A Lutero è venuta progressivamente a mancare la nozione appunto delle esigenze ecclesiologiche di ogni esperienza cristiana e la consapevolezza dei doveri che legano il singolo alla comunità. Le dichiarazioni spesso cosí audaci intorno all'inserzione delle opere sul processo della spirituale redenzione sono imposte a Paolo dalla decisiva lotta antinomistica e dalla necessità di rivendicare la sua predicazione universalistica di fronte al giudaismo. Ma Paolo si guarda bene dallo scindere la vita intima della coscienza in una duplice zona, l'una di peccato, l'altra di grazia. Del resto, l'ardita e pericolosa posizione di Paolo, letteralmente intesa, non è sempre riproducibile nell'ambito della società cristiana: a tal fine è necessario rivivere in una di quelle

ore solenni e drammatiche di transizione da una economia religiosa ad un'altra, che consentono la alegalità del processo della salvezza. Lutero ha dimenticato che, costituitasi la Chiesa con una disciplina saldamente organizzata in virtú dello stesso apostolato paolino, era assurda ai suoi tempi una riproduzione integrale della esperienza del grande convertito di Damasco che non violentasse la logica della tradizione.

Qualcosa di analogo può dirsi della posizione di equilibrio instabile di Sant'Agostino. Se nella diuturna e serrata lotta contro il naturalismo razionalistico di Pelagio egli ha parlato del peccato e della grazia in termini cosí vivaci e cosí esclusivi, da porre veramente in imbarazzo chi voglia conciliarli col riconoscimento della libera decisione umana, nella campagna antidonatistica egli ha elaborato una parallela e correttiva dottrina della Chiesa, in cui veramente la piú grande creazione paolina, la ecclesiologia mistica, ha trovato una celebrazione grandiosa.

Anche l'ipponese ha parlato di un «*servus peccati*» e di un «*servus iustitiae*», ma quella che era in lui una elevatissima visione di mistico, immediatamente corretta da una ecclesiologia vigile e gelosa, eliminante tutti i pericoli dell'individualismo, è divenuta in Lutero una deformazione dell'antropologia e della dottrina della salvezza. Ponendo l'uomo direttamente a contatto con Dio, senza il controllo di un'autorità esteriore, Lutero non ha potuto piú impedire che la vita religiosa si andasse dissipando, disgregando, frantumando nelle esperienze dei singoli, e ha abbattuto,

nell'atto stesso in cui credeva di ribadirli, i canoni e i capisaldi dell'insegnamento di Paolo e di Agostino.

Egli stesso del resto non è riuscito a dissimularsi l'enorme difformità del suo messaggio dalla tradizione storica del cristianesimo organizzato. Nel rilevarla anzi ha ostentato soddisfazione, quasi che egli riportasse in auge, in una Cristianità deviata e degenere, il succo prelibato del primitivo annuncio cristiano. Può darsi che quella soddisfazione nascondesse una segreta, pungente angoscia. Se non vogliamo rilasciargli senza giustificazione una patente di incoscienza, dobbiamo a forza ritenere che non andasse esente da cupe preoccupazioni lo sforzo di sovvertire cosí radicalmente la teoria e la prassi della moralità religiosa, nell'ambito della società cristiana. È vero: la vantata novità della sua interpretazione della «giustizia di Dio», di cui parla San Paolo nel suo preambolo ai Romani, era molto meno grande di quanto il riformatore non volesse dare a credere a sé e agli altri. Ma la novità non era tanto nella forma teologica della interpretazione esegetica, quanto nel soggiacente proposito che l'ha preliminarmente ispirata, di servirsene per la risoluzione di una tremenda crisi interiore, e nella volontà che l'ha successivamente elaborata, perché potesse assurgere a principio normativa di una originale esperienza religiosa. Tanto vero questo, che l'aforisma stesso sulla giustizia passiva di Dio viene formulato da Lutero piú tardi, quando la parabola completa della sua intima tragedia e gli insegnamenti della sua campagna innovatrice lo inducono a precisare

un concetto che gli si era offerto inizialmente in forma ancora poco precisa e non cosí bruscamente paradossale, come negli anni del suo piú violento battagliare.

Nel primo periodo, infatti, della intensa formazione della sua teologia, ch'egli rivendica come puramente paolina ed agostiniana, Lutero adopera ancora le formule piú generiche e piú accomodanti di *iustitia fidei, iustificatio passiva Dei, iustitia Christi*. Ma già in questi concetti, superficialmente ambigui e apparentemente innocui, è nascosto tutto il contenuto personale della esperienza luterana: il programma cioè della guadagnata certezza della salvezza in un assorbimento e in una assimilazione puramente esteriori di quella giustizia del Cristo, di cui sono esaltate la gratuità e l'intimità. Questo contenuto attendeva l'occasione propizia per porre allo scoperto tutta la sua radicale incompatibilità con la concezione tradizionale della perfezione religiosa, consistente nella partecipazione riflessa ad una esplicita fede, nella solidarietà cosciente in un'identica speranza, nell'appartenenza visibile ad una uniforme disciplina. L'occasione non si fece attendere a lungo.

Nella primavera del 1517 giungeva a Jüterborg, con tutto il corteggio fastoso del suo séguito ecclesiastico, con tutta la solennità e con tutta la pompa consuetudinarie ormai nello spiegamento delle sue mansioni, Giovanni Tetzel, vice-commissario generale dell'indulgenza papale, incaricato dall'arcivescovo Al-

berto di predicare e distribuire la cosí detta indulgenza «magontina». Jüterborg era a circa 60 km. a nord-est di Wittenberg, fuori dei confini della Sassonia elettorale, dove era stato vietato l'ingresso ai banditori del perdono romano. I fedeli che bramavano di usufruirne, dovevano pertanto recarsi colà, per partecipare alle funzioni che accompagnavano il conferimento dell'indulgenza e versare la somma fissata per la concessione dei singoli privilegi. Molti vi dovettero accorrere da Wittenberg. E cosí Lutero, insegnante e religioso, uomo di studio e di Chiesa, di cultura e di ministero sacerdotale, dovette misurare tutto quello che il regime indulgenziale, portato da amministratori poco scrupolosi fino agli estremi limiti della sua degenerazione fiscale, implicava di meccanicistico nella concezione della grazia, di burocratico e di pelagiano nella pratica della spiritualità.

Il Tetzel si era specializzato attraverso un diuturno tirocinio nella predicazione e nella amministrazione delle indulgenze. Nato a Pirna nella Sassonia nel 1460, era entrato, giovane, nell'Ordine domenicano, e aveva compiuto il ciclo dei suoi studi teologici a Lipsia. Nel 1505, quarantacinquenne, aveva iniziato la sua carriera di vicecommissario per le indulgenze nelle diocesi di Merseburg e di Naumburg, per conto dell'Ordine dei Cavalieri Teutonici. Nel 1515 egli era nominato dall'Arcimboldi suo rappresentante nella diocesi di Meissen. Il chierico di Curia Giovanni Angiolo Arcimboldi, di famiglia milanese, era stato eletto da Leone X commissario per l'indulgenza di San Pietro in una

larghissima zona di territorio imperiale. Tale indulgenza, bandita per la prima volta da Giulio II il 12 febbraio 1507 con la Bolla *Salvator Noster*, revocata, secondo il costume, dal Papa mediceo all'inizio del suo Pontificato, era stata sollecitamente ripristinata fin dal 20 ottobre 1513, e, affidata da prima alla gestione dei francescani, era stata successivamente promulgata nelle varie province dell'Ordine e nelle diocesi ultramontane. Quando poi al tramonto del 1516 l'Arcimboldi si trasferí nelle regioni settentrionali, il Tetzel fu assunto dal principe Alberto per la divulgazione della sua indulgenza magontina. Non ci voleva meno di un tale commissario per non mandare a rotoli l'arduo affare. Roma questa volta aveva richiesto piú larga partecipazione agli utili e il pubblico, stanco e leggermente scettico se non ostile, aveva bisogno di essere ruvidamente scosso, perché rispondesse non inadeguatamente al nuovo salasso. In realtà il bilancio si chiuse in pura perdita: economicamente e, molto peggio ancora, spiritualmente.

Possiamo immaginarci lo zelo col quale il Tetzel si accinse all'impresa. Oltre a tutte le altre ragioni d'indole, diciamo cosí, privata, che dovevano indurlo a centuplicare i suoi sforzi, per destare il piú fervido entusiasmo religioso in mezzo alle masse e tradurlo in moneta sonante per il suo signore, una, di natura pubblica, doveva piú sottilmente sferzare il suo ardire: la ragione politica. Tra i Wettin, che signoreggiavano la Sassonia, e il ramo degli Hohenzollern, nelle cui mani era la Marca di Brandeburgo,

la rivalità era ininterrotta e mortale. Con l'assunzione di Alberto alla sede magontina, l'elettore Gioacchino era riuscito a sottrarre all'influenza sassone una zona di territorio non indifferente. Nei momenti in cui, attraverso l'azione religiosa, era possibile propagare le radici di una sottile penetrazione politica, anche la predicazione dell'indulgenza di San Pietro, bandita sotto gli auspici della sede, cosí ignominiosamente conquistata, poteva costituire un'arma formidabile di lotta e un veicolo propizio di accaparramento. Il Tetzel, sui confini della Sassonia elettorale, era un emissario politico, oltre che un addestrato e poco scrupoloso collocatore di indulgenze. Laggiú, a Wittenberg, qualcuno doveva averne la sensazione, e insorgendo contro l'indecoroso mercimonio in nome di una piú pura concezione religiosa, non doveva obbedire unicamente a intenti e a preoccupazioni spirituali.

Il Tetzel procedeva nella esplicazione del suo mandato con grande sfarzo e imponente solennità. La Bolla con cui Leone X aveva nominato commissari pontifici per l'indulgenza l'arcivescovo di Magonza e il guardiano locale dei francescani, fissava minutamente la estensione dei loro poteri. I quali erano molto vasti. Facoltà eccezionali erano conferite all'uno e all'altro, per l'assoluzione di colpe canonicamente riservate e il condono di oneri morali e giuridici avvertitamente o inavvertitamente contratti. Privilegi indulgenziali cosí larghi e cosí rari coinvolgevano in una maniera o nell'altra tutta l'economia della vita etica e della vita religiosa, in mezzo a una vasta massa di credenti. A renderne

l'amministrazione piú pronta e piú sicura, l'applicazione piú rapida e piú precisa, l'arcivescovado magontino provvedeva alla compilazione e alla pubblicazione di una ampia *istruzione*, la quale, mentre sul modello di precedenti istruzioni indulgenziali enucleava i poteri canonici conferiti alla Chiesa romana, stabiliva le modalità pratiche per la comunicazione delle grazie concesse, ne teorizzava la sostanza e prescriveva le pratiche da compiere e le tasse da versare per il loro legittimo ed efficace conseguimento. L'istruzione arcivescovile riduceva a quattro tipi principali le grazie elargite per virtú della Bolla pontificia e dopo aver assicurato che il raggiungimento dell' una era indipendente da quello delle altre, raccomandava calorosamente ai predicatori di spiegare ben nettamente il significato e la portata delle singole. «La prima grazia consisteva nel perdono plenario di tutti i peccati, grazia invero eccezionale, di cui nessun'altra se ne poteva immaginare di piú insigne, dappoiché il peccatore, che è spoglio della grazia divina, in virtú di essa consegue la completa remissione e riguadagna la grazia. Il secondo privilegio era rappresentato dal titolo confessionale, ricco di inaudite facoltà; con esso infatti, destinato a durare anche al di là dell'ottennio concesso alla validità della indulgenza magontina, si concedeva di scegliersi un confessore fuori degli ecclesiastici della giurisdizione abituale, sul quale, in virtú della sola presentazione della lettera acquistata, confluivano poteri eccezionali cosí in vista della remissione delle colpe, come in vista della elargizione di particolari

privilegi disciplinari. La terza grazia principale consisteva nella partecipazione ai beni spirituali della Chiesa universa, vale a dire nel diritto conferito ai contribuenti per la fabbrica vaticana, e, per il loro tramite ai loro defunti, di usufruire dell'immenso tesoro di meriti accumulati nella Chiesa dalle opere pie di tutti i giusti. La quarta infine, nel condono di ogni pena alle anime sofferenti del Purgatorio, garantito ad esse mediante il contribuente alla cassa indulgenziale, che versasse per loro la somma pattuita».

L'*Istruzione* si diffondeva nell'ammonire i confessori e i penitenzieri ad indagare la potenzialità finanziaria degli accorrenti al beneficio spirituale delle indulgenze, onde potessero con maggior cognizione di causa stabilire la misura delle quote che erano tenuti a sborsare. Poiché, se per lucrare la prima grazia la quota era categoricamente fissata in una misura minima variabile secondo la condizione sociale ed economica dei postulanti, per lucrare le altre occorreva una somma la cui quantità era lasciata all'accorta discrezione dei penitenzieri.

In calce al testo ufficiale della *Istruzione*, la Curia di Magonza aveva posto una serie di schemi di sermoni, redatti, probabilmente, dal Tetzel, che avrebbero dovuto servire di modello a quanti fossero stati chiamati a bandire e ad amministrare l'universale perdono. I motivi ne sono a volte piuttosto grossolani e banali: la preoccupazione fiscale vi trapela insistente e petulante. «Rifletta bene il popolo», dovevano gridare alto i predicatori, «che qui è Roma. Questa è divenuta la chiesa di San Pietro, e le

chiese che si dovranno ora visitare sono quelle stesse che si dovrebbero visitare a Roma. Dio, dunque, e San Pietro, o popolo, ti chiamano. Chiunque mormori, vilipenda e, in qualunque modo, diretto o indiretto, pubblico od occulto, insidi lo spiegamento delle pratiche indulgenziali, si sappia immediatamente scomunicato dal nostro Papa Leone e caduto nello sdegno di Dio onnipotente e dei beati Apostoli Pietro e Paolo. Riflettete: chi voglia andare a Roma o voglia compiere un qualsiasi altro viaggio rischioso, deposita il suo denaro in un banco, pagandovi il tasso del cinque, del sei o anche del dieci per cento, affinché a Roma, o altrove, con le lettere di credito del banco stesso, possa avere del denaro a sua disposizione. E voi non vorrete per un quarto di fiorino ricevere questa lettera, la cui virtú farà sí che voi possiate ritrovare, al posto suo, cioè in Paradiso, assicurata l'anima vostra?». I sermoni tradiscono cosí quello spirito basso e grossolanamente ciarlatanesco e venale che il Tetzel, spiritualmente logorato dal suo diuturno tirocinio di commissario indulgenziale, aveva contratto. Ché la gestione dei carismi nella Chiesa è affidata ad un delicatissimo equilibrio fra i valori dello spirito e i valori della grandezza umana, la cui rottura è stata sempre foriera di irreparabili iatture e di rovinosi naufragi.

Nella sua pura essenza la dottrina delle indulgenze non è che l'applicazione completa di un postulato, che è alla scaturigine stessa della vita associata nello spirito e nella redenzione del Cri-

sto: il postulato della comune solidale fraternità nella partecipazione ai medesimi meriti extranaturali. Tale dottrina è logicamente connessa con una speciale concezione, che noi troviamo compiutamente enunciata e calorosamente patrocinata dai grandi teologi del secolo III. È la concezione di un inesauribile *thesaurus meritorum* nel quale sono raccolti e quasi posti a frutto i meriti eccezionali di Gesù Cristo, della Vergine, dei Santi. Questi meriti possono trasfondersi nelle anime di coloro che si trovino nello stato di grazia indispensabile perché possano essere assorbiti. Simile concezione, che potrebbe definirsi dei vasi spirituali comunicanti, è una semplice applicazione e una logica trasposizione di quel dogma della comunione nelle realtà sante, della «*Communio Sanctorum*», già formulato dal cosí detto simbolo degli Apostoli, che è espressione grandiosa di quell'unità di vita carismatica che investe e lega i partecipi alla medesima società religiosa.

Naturalmente la facoltà di attingere da questo inesausto tesoro di meriti e di farne rifluire vivi rivoli nelle anime, le colpe delle quali, pur rimesse quanto al vincolo del reato, lasciano un immancabile strascico di deformazioni interiori, che solo il bene super-erogatorio di anime privilegiate può aiutare a cancellare, è solamente in coloro che per investitura tradizionale reggono il governo della Chiesa. Se nel corpo mistico del Cristo, che è la Chiesa, circola una vita spirituale eminentemente sovrabbondante, perché molti hanno operato un bene eroico superiore a

quello che sarebbe stato necessario per la loro individuale salvezza, la distribuzione di tale vitalità esuberante spetta ai poteri medesimi a cui è demandata la giurisdizione disciplinare, ed è condizionata dalla carità di chi è chiamato a goderne. Questi i capisaldi centrali e inconcussi della dottrina indulgenziale ortodossa.

Nel secolo XVI poteva esistere ancora qualche ambiguità di concetto e qualche incertezza di vocabolario a proposito della distinzione fra pena e colpa eterna da una parte e pena temporale dall'altra o a proposito della applicabilità delle indulgenze ai trapassati. I meriti prodigiosi conservati nel tesoro mirabile della Chiesa possono estendersi anche ai defunti, o pure questi, passati ormai sotto il diretto governo di Dio, esulano completamente dalla giurisdizione ecclesiastica? Anche nell'ingorda procedura del Tetzel, pure sfrondata delle enormità che le attribuisce la primitiva polemica riformata, è possibile ritrovare una terminologia capziosa, mirante ad allettare i possibili contribuenti della cassa indulgenziale con le piú mirabolanti promesse di garanzie spirituali per l'oltretomba: quell'oltretomba, la cui prospettiva costituisce cosí terrificante incubo per le anime di coloro che vivono tuffati nelle lusinganti materialità di ogni giorno.

Ma quello che dovette far trasalire di sdegno Lutero, laggiú nella sua monastica cella di Wittenberg, non fu tanto una possibile inesattezza teologica della predicazione indulgenziale del vice-commissario per il privilegio magontino, bensí la sfacciata

avidità di denaro che accompagnava la sua propaganda, condotta petulantemente sui confini sassoni, quasi a ostentare la potenza spirituale del Brandeburgo e ad attrarre nell'orbita della loro efficienza spirituale i sudditi dell'elettore sassone il Saggio e del duca Giorgio.

Quando l'eco della propaganda tetzeliana, specialmente attraverso i reduci dalle prediche di Jüterborg, giunse all'orecchio dell'agostiniano di Wittenberg, questi aveva già compiuto, nella sua interezza, il ciclo della sua metamorfosi spirituale. La sua vita religiosa e la sua concezione cristiana si erano già atteggiate in modo da escludere recisamente ogni nozione di partecipazione carismatica visibile ed ogni necessità di disciplina esteriore. La spirituale salvezza, nel pensiero di Lutero, attraverso la penosa crisi soggettiva e la diuturna elaborazione mistico-quietistica, si presentava ormai già realizzata nella volontà indefettibile del supremo abbandono al Cristo e alla sua onnipotente opera redentrice, al di fuori di ogni fermentazione della natura peccaminosa. Il tempo e le circostanze esteriori non avevano ancora dato agio al monaco interiormente ribelle e risolutamente affrancatosi dagli oneri consapevoli della disciplina associata, di ricavare dalla propria personale posizione di fronte al messaggio salvifico del Vangelo tutte le sue implicite e sovversive postulazioni. Ma il mistero del merito e del destino eterno era già da lui raffigurato celebrantesi e consumantesi nell'inafferrabile clausura della co-

scienza, che non perde mai i diritti acquisiti mercè il divino riscatto, sol che si tuffi, qualunque sia la sua indegnità etica, nella grazia sconfinata della Vittima restauratrice, con la sua fede viva e la sua sicurezza piena.

Che cosa significava piú ormai per Lutero, coerentemente al suo preliminare postulato, una partecipazione esteriore a pratiche religiose nella formazione della pura fede interna, e quale contributo efficace alla realizzazione della salvezza potevano apportare riti e formalità visibili, dal momento che la salvezza era tutta alla mercè della trasfigurazione ininterrotta dello spirito, in virtú del suo umile abbandono alla capacità perennemente risanatrice del sacrificio di Cristo?

In alcuni sermoni pronunciati nella chiesa del Castello a Wittenberg in occasione di qualche solennità del 1516 – uno di essi tenuto proprio la vigilia della festa di tutti i Santi, che era la festa titolare e assumeva un particolare rilievo per la eccezionale ricchezza di reliquie onde la chiesa andava famosa – Lutero aveva già mostrato chiaramente, pur con tutte le misure prudenziali, quale fosse il suo atteggiamento di fronte a tutte le pratiche miranti ad agevolare il còmpito della salvezza in base ad una concezione meccanicistica della colpa e della possibilità della sua espiazione. «Le indulgenze cancellano unicamente gli oneri della privata satisfazione. Onde c'è da temere che esse, molto spesso, congiurino ai danni dell'interiore penitenza. La quale, unica, rappresenta la genuina contrizione, la vera confessione, la autentica

satisfazione dello spirito. Quando il penitente si duole purissimamente in se stesso di tutto quel che ha fatto, e quando realmente ci si rivolge a Dio e sinceramente si riconosce la propria colpa, e quando ci si getta col proprio cuore contrito nelle braccia di Dio, allora la vera penitenza è consumata».

Ma fu l'anno 1516 che vide l'acuirsi della ostilità di Lutero contro tutto un apparato disciplinare esteriore, inteso ad assicurare in una maniera grossolanamente meccanica una salvezza eterna, scaturiente secondo lui unicamente dalla immedesimazione della coscienza con la dignità inoffuscabile del divino messaggero della Redenzione. Impalpabili coefficienti politici, morali, ecclesiastici, dovettero invisibilmente premere sul suo pensiero e sul suo operato, inducendo subitamente la sua volontà ad una decisione brusca e gravida di ripercussioni.

I fedeli che nel pomeriggio del 31 ottobre 1517 entrarono nella chiesa di Ognissanti annessa al castello di Wittenberg poterono leggere, affissa nell'albo dove erano preannunciati tutti gli avvenimenti accademici, novantacinque proposizioni, che il prof. Martin Lutero si proponeva di sostenere pubblicamente contro chiunque si fosse presentato ad impugnarle. Il procedimento dell'affissione non aveva di per se stesso nulla di inconsueto e di eccezionale. Ogni discussione accademica era preannunciata e bandita in anticipo dagli stipiti della porta d'ingresso alla chiesa del Castello. La novità era piuttosto nell'argomento prescelto per la pubblica disputa e nella foggia di formularlo.

Ché quanti avevano avuto notizia della intensa propaganda per l'indulgenza magontina, quale si andava svolgendo nel territorio confinante della Marca di Brandeburgo, compresero quale violento sapore di ribellione assumessero in quel momento le proposizioni accampate dal prof. Lutero e come le sue asserzioni costituissero un'impugnazione diretta, formale, precisa, dei postulati e delle conclusioni da cui prendeva le mosse la predicazione del Tetzel.

E in verità, le tesi, piú che rispondere ad un piano dottrinale organico e ad uno schema teoricamente coerente, seguivano passo passo le piú compromettenti asserzioni della *Istruzione* indulgenziale, pur prendendo lo spunto da alcune posizioni religiose preliminari, che rappresentavano la conquista personale del monaco, nel suo diuturno travaglio interiore. Lutero cominciava col circoscrivere, alla luce della sua esperienza e delle istruzioni ricevute dallo Staupitz, il valore del vocabolo *penitenza.* E asseverava: «Il Signore e Maestro nostro Gesù Cristo, prescrivendo: – Fate penitenza – (MT. *IV, 17*), volle che tutta la vita dei fedeli fosse una penitenza». La seconda tesi delucida: «Il quale vocabolo *penitenza* non può in nessuna maniera intendersi di quella penitenza sacramentale, consistente nella confessione auricolare e nella soddisfazione (con le opere), la quale si celebra mercè il ministero sacerdotale». Si direbbe a prima vista che queste modeste rettifiche di significato, in cui cogliamo quella am-

plificazione del valore della *metànoia* evangelica, di cui Lutero andava debitore allo Staupitz, non contengano alcunché di pericolosamente nuovo e di dogmaticamente azzardato. Che cosa di piú edificante, moralmente, che un riconoscimento esplicito del carattere penitenziale, diciamo cosí, della vita del credente, chiamato a realizzare, nella compunzione e nella umile consapevolezza di sé, il proprio riscatto?

Ma al Lutero del 1517, già familiarizzato con la concezione della salvezza imputata, il concetto della penitenza appare ben nettamente delineato, piú di quanto la nuda formulazione delle sue prime tesi non lascerebbe a divedere. Ed esso vale tutta una nuova attitudine dell'anima cristiana che, ininterrottamente rinnegando col suo essere superiore la insopprimibile natura peccatrice che essa reca in sé, aderisce immutabilmente a Dio, al di fuori di qualsiasi mediazione esteriore, e, nell'atto dell'adesione, consegue e mantiene la sua inoffuscabile giustizia. Il problema della salvezza, pertanto, alla luce di simile postulato, non implicava altri termini che l'anima vulnerata e l'Iddio restauratore. Cosí tutta la tradizione visibile della Chiesa era colpita alle radici.

Lutero procedeva ancora straordinariamente cauto nella enunciazione dei propri capisaldi. Il ciclo delle sue tesi indulgenziali costituisce ancora uno strano amalgama di posizioni leggermente contraddittorie, in cui le sottili impugnazioni della disciplina delle indulgenze, che il monaco sapeva di poter lanciare

senza eccessivo scandalo in mezzo ad una popolazione insofferente dei troppi assidui salassi curiali, sono abilmente accompagnate da espliciti riconoscimenti della necessità delle opere esterne per raggiungere la salvezza e da ossequiosi accenni alla potestà delle somme chiavi.

Lutero investe con particolare vivacità, senza bisogno di clausole prudenziali, le genuine o presunte asserzioni del Tetzel, la cui brutale grossolanità suscitava nel pubblico piú spontanea ed acre ribellione. Sulla sostanza della disciplina penitenziale lascia invece andare dichiarazioni meno arrischiate. Ma chi, alla luce della precedente evoluzione del monaco universitario, sappia ricavare dalla enumerazione scolastica delle asserzioni luterane il principio programmatico da cui ricevono norma, ispirazione e collegamento, riconoscerà agevolmente come esse fossero tutte pervase da un sottile spirito antiecclesiastico, di cui l'occhio esperto avrebbe potuto nettamente antivedere le immense possibili ripercussioni.

La parte centrale delle tesi, come quella che tocca la dottrina dei meriti su cui poggia tutto l'edificio carismatico e disciplinare della Chiesa visibile, si inizia dalla tesi 56: «Il popolo cristiano ha sempre poco nominato e poco conosciuto i tesori della Chiesa, ponendo mano ai quali il Papa distribuisce le indulgenze». Essi non possono essere propriamente costituiti dai meriti del Cristo e dei Santi, perché, osserva Lutero, cotali meriti operano senza interruzione, indipendentemente dal Papa, la grazia dell'uomo

interiore, e la croce, la morte e l'inferno dell'uomo esteriore. Cosí il monaco, già potenzialmente ribelle, fa esulare dall'ambito della giurisdizione sensibile della Chiesa i meriti reintegratori del Cristo, la cui virtú salvatrice e corroboratrice è chiusa nel chiostro invisibile della coscienza credente. I poteri della Chiesa hanno il medesimo àmbito delle sue capacità legislative. Il Papa può assolvere solo ciò che egli ha legato, Del resto, proclama solennemente il docente di Wittenberg: «Il vero, il genuino tesoro della Chiesa è costituito, unicamente, dal sacrosanto Vangelo della gloria e della grazia di Dio... In verità, i tesori evangelici sono reti con le quali, in altri tempi, si operò la pesca degli uomini carichi di ricchezze. Oggi i tesori delle indulgenze non sono altro che capaci reti, per trarre in cattura le ricchezze degli uomini» (*tesi 62, 65, 66*).

Cosí affermava rumorosamente Lutero. E per il loro penetrante spirito antiecclesiastico e antiromano le tesi affisse, nella vigilia della festa titolare, alla chiesa del castello di Wittenberg, la festa di tutti i Santi del 1517, costituivano realmente un altissimo grido di guerra.

E l'eco ne sarebbe stata per tutto vasta e insurrezionale. La Chiesa di Roma ne avrebbe sofferto la piú profonda ferita della sua storia in Occidente.

III
«SOLI DEO GLORIA»

Alle origini della spiritualità moderna si è verificato uno dei piú paradossali fatti che la storia del cristianesimo ricordi.

La vecchia unità medioevale, creata dallo spirito del Vangelo sopra la duplice categoria sociale della Chiesa e dell'Impero, si era venuta lentamente sfaldando. Quel magistero ecclesiastico, cui per secoli avevano soggiaciuto indiscriminatamente le genti europee, si era irrigidito nella sua disciplina universale, proprio nel momento in cui la Chiesa aveva perduto quel fascino ecumenico che traeva forza e giustificazione da una comune fede in un insieme di valori trascendenti, la cui realtà imponeva, *automaticamente*, alla vita collettiva, centri di inibizione imperiosi e limitazioni morali indiscusse e irrefragabili.

Il senso di disagio, di inquietudine e di insurrezione che si era venuto condensando per entro alla grande famiglia dei credenti, sotto l'azione del progressivo mondanizzarsi della gerarchia e del crescente proposito di autonomia dei poteri politici, come era sboccato in Germania nella riforma di Lutero, cosí doveva sboccare nei paesi di lingua francese in quella di Calvino, e nei paesi di lingua inglese in una contaminazione di cattolicismo e di calvinismo.

Ma quale abissale differenza fra i vari corifei della sollevazione antiromana del secolo decimosesto!

Se un fondamento comune è dato ai movimenti riformatori dal presupposto della giustificazione per fede, che non è altro in fondo che la posizione suggerita dal bisogno di infrangere l'amministrazione dei carismi, tenuta da Roma nelle sue mani, su questo fondamento comune vengono ad innalzarsi costruzioni religiose, ciascuna delle quali tradisce i caratteri peculiari del rispettivo architetto.

Lutero è il teutone iracondo, violento, accigliato, ignaro di qualsiasi freno e di qualsiasi autodominio nella esplosione della sua cupa e torbida insofferenza di disciplina e di moderazione.

Calvino è lo spirito misurato e riflessivo, che non indietreggia neppur lui, nelle ore capitali, dalle decisioni brusche e dalle funzioni intransigenti. Ma un afflato di umanistica duttilità accompagna tutte le formulazioni religiose del teologo ginevrino.

Le due riforme, quella di lingua tedesca e quella di lingua francese, tradiscono, inconfondibili, i connotati dei rispettivi paesi.

Analoga è la piattaforma su cui si muovono i due riformatori. È innegabile che la riforma del secolo decimosesto manifesta il doppio carattere di rivoluzione sociale e di rivoluzione religiosa.

Se in Germania la riforma viene ad innestarsi sull'immenso rivolgimento rurale, ché in Germania il ribelle è il contadino, sono i príncipi secessionisti dell'Impero che hanno fatto trionfare Lutero, in Francia sono gli operai tessitori e cardatori di

Meaux e delle zone circonvicine che hanno dato il primo abbrivo alla insurrezione riformata. Se la riforma avesse poggiato le sue assise unicamente sulla classe colta, Lutero non avrebbe adoperato contro gli umanisti le frasi indignate di cui traboccano i suoi scritti, e in Francia si sarebbe continuato, come aveva cominciato a fare Lefèvre d'Ètaples, a pubblicare grossi trattati in lingua latina. Invece, quali sono qui i primi indizi della insurrezione riformatrice? Fin dal 1525 si rimprovera al vescovo di Meaux, Briçonnet, di aver fatto distribuire nella diocesi libri in francese volgare. Fra questi libri compare al primo posto la traduzione della Bibbia, la quale serve anzi per creare come designazione dei primi eretici un nomignolo d'occasione: «bibliani». È certo che mentre la Germania di Lutero è pervasa da quello spirito di sollevazione contadinesca che sfocerà nelle grandi repressioni, cui, con scarsa coerenza, il monaco ribelle non manca di prestare man forte, in Francia è la condizione della classe operaia che dà alla propaganda riformatrice fulminea possibilità di diffondersi. La scoperta delle miniere d'oro e d'argento, aumentando considerevolmente il contingente di metalli preziosi esistenti in Europa, aveva determinato un rialzo nei prezzi delle derrate di prima necessità. I salari dei lavoratori non si erano innalzati in una proporzione conveniente. D'altro canto il regime corporativo che era stato, in una certa misura, nel XIII secolo, una protezione efficace per i deboli, tendeva sempre piú a trasformarsi in una oligarchia opprimente. La direzione delle grandi industrie diventava il viatico

di una casta ricca ed ereditaria. Per un semplice operaio sprovvisto di capitali, era letteralmente impossibile pervenire al possesso di una qualsiasi azienda. La lotta fra sindacati padronali e sindacati operai sfociava molto di frequente in scioperi, come quello che desolò l'industria tipografica lionese e parigina dal 1539 al 1542 e che si chiuse in pratica solamente nel 1571.

Noi vediamo già qui come, se il substrato economico esiste ugualmente per il movimento riformatore cosí in Germania come in Francia, questo elemento economico assume caratteri peculiari nell'un paese e nell'altro.

In Germania la propaganda di Lutero trova ripercussioni piú vaste nel ceto agricolo: in Francia ne trova piuttosto nel ceto operaio e industriale. Possiamo dire che di rimbalzo l'atteggiamento dei due riformatori di fronte alla cultura, che è, nella loro temperie storica, cultura umanistica, è profondamente diverso.

Già in linea generale si può dire che l'umanesimo germanico non aveva potuto essere equiparato ai movimenti affini degli altri paesi colti d'Europa. Infatti, non era stata tanto una improvvisa esplosione di fervore artistico, capace di travolgere e di rinnovare tutte le forme tradizionali del pensiero e dell'attività estetica, quanto una volontà prepotente di superare i metodi antiquati della istruzione pubblica e di portare nei confini della vita morale il soffio nuovo di una vera e propria palingenesi.

Una delle figure piú eminenti dell'umanesimo alemanno era stato Giovanni Reuchlin. Nato nel 1455 a Pforzheim, il Reuchlin

aveva avuto agio di formarsi una delle piú vaste culture filologiche e letterarie del tempo, avvicinando e utilizzando i piú progrediti centri universitari, da Parigi a Tubinga. Nel 1482, venuto per la prima volta a Roma, posto dinanzi a un testo di Tucidide e invitato a volgerlo prontamente in latino in casa di Giovanni Argiropulo, aveva assolto cosí brillantemente il còmpito, che la sua perizia riempiva di stupore l'ospite, il quale esclamava: *Ecce, Graecia. nostro exilio transvolavit Alpes!*

Ma Reuchlin è anche un valente ebraicista: la sua perizia, anzi, nella lingua dei libri sacri del Vecchio Testamento fu la causa delle sue disavventure. Una conoscenza cosí personale di una letteratura religiosa tanto poco nota al gran pubblico, aveva sospinto inconsapevolmente il Reuchlin ad una visione misticoteosofica della tradizione rivelata, che egli espose in una serie di dialoghi (interlocutori Sidonio, Baruch e, sotto il nome di Capnione, Reuchlin stesso), cui diede il titolo *De Verbo mirifico*. L'idea centrale di questo libro erudito e paradossale era nel motto: «Dio è amore e l'uomo è speranza. Il vincolo fra l'amore e la speranza è la fede. Dio e l'uomo possono cosí intimamente stringersi in un vincolo di ineffabile unione, che il Dio umano e l'uomo divino siano considerati come un solo essere». Ma probabilmente le idee ardue e raffinate di Reuchlin non avrebbero raggiunto una larga pubblicità, se una velenosa polemica non avesse richiamato su di esse una diffusa e ostile attenzione.

Un israelita convertito, Giovanni Pfefferkorn, probabilmente stimolato dai domenicani di Colonia, animato dal fervore proselitistico della sua anima di neofita, concepiva, nel primo decennio del secolo decimosesto, il programma della conversione in massa dei suoi vecchi correligionari, mediante la confisca dei loro libri sacri, a prescindere, s'intende, dal Vecchio Testamento. Fra il 1507 e il 1509 egli stendeva quattro scritti polemici (*Judenspiegerl, Judenbeichte, Osternbuch, Judenfeid*) sostenendo che agli israeliti dovesse essere vietato l'esercizio dell'usura, dovesse essere imposta l'assistenza alle prediche cattoliche, dovessero infine, appunto, essere tolti i libri ufficiali della loro specifica tradizione religiosa. Un ambiguo mandato imperiale sembrò autorizzato a tradurre in pratica quest'ultimo punto del suo complicato piano. Giovanni Reuchlin fu anche egli richiesto di un parere: «Non sarebbe stato profittevole alla religione cattolica distruggere i libri che sono usati dagli israeliti, eccezione fatta per il libro di Mosè, per i Profeti, e per il Salterio?».

Reuchlin terminava la sua risposta nel novembre del 1510. Era chiaroveggente e temperata. I libri ebraici venivano in essa ripartiti in molteplici categorie e su ciascuna l'interpellato formulava il suo parere. Della distruzione dei libri del Vecchio Testamento non era naturalmente il caso di parlare. Il *Talmud*, osservava il Reuchlin, è una raccolta di delucidazioni e commenti alle legge di Mosè, compilata in varie epoche e in varie circostanze. Nessuno si poteva attentare di giudicarla in blocco, prima

di averla coscienziosamente esplorata in tutte le sue parti. Il Reuchlin confessava di averne potuto consultare solamente alcune parti, nelle quali, se non mancavano dichiarazioni ed asserzioni in conflitto col patrimonio dogmatico del cristianesimo, figuravano pure istruzioni morali di una spiccata elevatezza, che sarebbe stato quanto mai imprudente e crudele distruggere. La *Cabbala* meritava anch'essa di essere gelosamente conservata. I commenti biblici e tutta la produzione liturgica degli ebrei dovevano essere conservati, sia per l'utilità che offrivano agli studiosi cristiani, sia in virtú dei privilegi che ne avevano sempre tutelato la preservazione. I libri scientifici potevano essere impunemente, dovevano anzi essere distrutti, nelle parti in cui sembravano autorizzare arti proibite, come la magìa. Infine, opere di poesia e polemica, piú apertamente eversive del nome cristiano, dovevano essere sagacemente valutate, prima di essere dannate alla distruzione. A mo' di riepilogo, il Reuchlin prospettava la maggiore proficuità di una vasta opera di chiarificazione e di educazione, che illustrasse i punti di dissenso fra la vecchia economia religiosa e la nuova.

Il parere isolato del dotto umanista suscitò cosí fiera reazione; il suo misurato giudizio parve al furore teologico dei suoi avversari cosí scandalosamente eterodosso, che Reuchlin credette opportuno, a usbergo della sua competenza e della sua buona fede, pubblicare una raccolta di quarantatré lettere di uomini eminenti nella conoscenza delle discipline sacre, i quali tutti, a cominciare

da Erasmo, «il piú dotto uomo dell'epoca», si erano pronunciati in favore delle sue idee e della sua linea di condotta.

La pubblicazione offrí lo spunto ad una raccolta parallela, nella quale certi «*obscuri viri*» personificanti l'ignoranza petulante e la saccenteria vuota della Curia e dei suoi difensori, venivano esponendo le loro insipide idee in una congerie di sciocchi problemi di casistica claustrale, parodiando la scienza teologale e scolastica del tempo. La paternità di queste lettere famose e famigerate non può essere con sicurezza assegnata. Probabilmente la raccolta uscí dalla cooperazione di parecchi umanisti. Il circolo di Erfurt, ad ogni modo, ebbe, nel prepararla, la parte preponderante, sotto lo stimolo e con la partecipazione di Ulrico von Hutten, che è stato designato come il preannuncio dell'uragano riformatore.

Nato da una di quelle vecchie famiglie della turbolenta, altera e indomita nobiltà franconica, che occupa un posto cosí apparisCente nella storia pubblica della Germania al cadere del Medioevo, Ulrico era stato dedicato, nelle intenzioni paterne, alla vita ecclesiastica, a causa delle sue gracili e cagionevoli condizioni di salute. Educato nel convento di Fulda, ma ribelle alla ostinata volontà paterna, Ulrico, abbandonato a se stesso, ramingò di Università in Università, attraverso peripezie rocambolesche, che dànno alla esistenza randagia dell'eterno studente l'andatura del piú movimentato romanzo. Provvisoriamente riconciliato con la famiglia, il von Hutten poteva intraprendere un

lungo viaggio di istruzione in Italia, le cui impressioni dovevano fermentare a lungo nella sua anima inquieta. Umanista e poeta, Ulrico von Hutten è anche probabilmente soprattutto uomo di parte e polemista politico. Nazionalista fervido e intransigente, ritiene che il Papato costituisca un ostacolo e un impaccio insormontabile alla libera espansione della vitalità della sua Germania diletta. Libellista infaticato e aspro, rivolge ininterrottamente i suoi strali contro il Papato, in vista di una instaurazione imperiale germanica, di cui non riesce mai però a disegnare nettamente i contorni e a tracciare il programma. Dalla *Epistola ad Maximilianum Caesarem*, al *Valiscus*, agli *Inspicientes*, gli scritti di Ulrico von Hutten tradiscono tutti una predominante passione politica, che lo spinge alla battaglia quotidiana contro ciò che al suo vecchio sangue di nobile cresciuto all'ombra dell'edificio imperiale dà la sensazione vaga di impedire la piena risurrezione della grandezza alemanna. Apparirà alleato di Lutero quando la ribellione di questi assumerà atteggiamenti nazionali carichi di risonanze nell'ambito della vita culturale e politica della Germania di Carlo V. Ma la sua anima rimarrà inesorabilmente chiusa al miraggio religioso del riformatore, di cui non riescirà mai a comprendere le preoccupazioni mistiche e l'ardore teologico.

In realtà tutta la grande corrente dell'umanesimo teutonico, pur costituendo l'atmosfera culturale nella quale è vissuta e si è mossa la giovinezza accademica di Lutero, non ha esercitato un'azione profonda e realmente formatrice sull'anima sua.

Ben diversa la situazione nei paesi di lingua francese, nei paesi fiamminghi, nella stessa Svizzera di lingua tedesca. Non è cosa priva di significato, ad esempio, che a Ginevra la medesima assemblea, quella del 21 maggio 1536, che decide l'adesione della città alla riforma, decida anche la riorganizzazione completa del regime scolastico A Strasburgo, non appena il nuovo partito, il riformatore, prende possesso della città, immediatamente inaugura corsi di lingua greca e di lingua ebraica, di matematica e di grammatica, e in pari tempo corsi di esegesi e di teologia. Quando Francesco I designa i primi rettori e professori regali, sceglie con cura, sulle indicazioni dell'umanista Budé, i capi stessi dell'umanesimo francese, che sono tutti, si direbbe, quasi d'istinto, tratti piú o meno apertamente verso le idee della riforma e tutti, il Vatable come il Toussaint e il Danés, assistono a quelle prediche del Louvre, in cui Gérard Roussel, sotto la protezione di Margherita di Navarra, insegnava, senza eufemismi, la dottrina della salvezza in virtú della fede.

Se nell'anno 1533 tali lettori sono deferiti al Parlamento dall'Università, sotto l'imputazione di correggere la versione biblica corrente attraverso varianti venute d'oltre Reno e quindi straordinariamente sospette di essere o di ispirazione ebraica o di ispirazione luterana, il patrocinatore dei lettori risponde non senza malizia con un dilemma tagliente: «O i teologi sanno il greco e l'ebraico o ignorano queste lingue. Se le conoscono, via, vadano ad assistere senz'altro ai corsi, come fanno tutti gli altri;

e se poi qualche eresia sfugge dalle labbra del professore, che ne stendano denuncia e facciano sottoporre il colpevole a giudizio. Ma se ignorano queste lingue, di che cosa mai si lamentano?».

Sebbene l'ufficialità universitaria si mostrasse cosí straordinariamente sensibile al sentore delle nuove idee, in realtà sono proprio le Facoltà universitarie che tradiscono infiltrazioni innovatrici. A Parigi è precisamente la Facoltà delle Arti, di cui faceva parte Lefèvre d'Étaples, la meno refrattaria allo spirito novello. Consultata nel 1530 dal Parlamento, chiede a gran voce una riforma dell'insegnamento, specialmente dell'insegnamento piú vicino, quello della teologia. È in uno dei collegi di questa Facoltà delle Arti che insegnava Mathurin Cordier, il modesto ma sagace ed agile riformatore degli studi di grammatica. Nel 1530 egli pubblicava il suo libro sulla *Correction du langage*, e cinque anni dopo noi lo troviamo in una lista di sospetti per causa d'eresia, quando già si presenta il giorno in cui egli andrà ad accumulare la duplice funzione di umanista e di evangelista a Bordeaux prima, a Ginevra poi, infine a Neuchâtel.

Le Università di provincia sono ancora piú aperte al soffio delle nuove idee. Orléans ha professori che nel medesimo tempo insegnano la lingua ebraica e spiegano Lutero. Tali quel Melchiorre Wolmar, che conta fra i suoi allievi Olivetano, Calvino, Du Chemin, Daniel, Beza. A Bourges noi siamo nei domini di Margherita di Navarra il cui *Miroir de l'âme pécheresse* è effettivamente il simbolo preciso di questa età fuggevole di transizione,

nella quale gli uomini nuovi, piovuti da tutti gli angoli dell'orizzonte, si sentono piú fortemente uniti in quel che li affratella, anziché sentirsi colpiti da quel che li divide. Colà c'è tutto un piccolo mondo di letterati e di seguaci di una nuova temperie religiosa, di cui essa, Margherita, difende la incolumità contro le insidie di malevoli e di ignoranti. L'umanesimo fa la sua comparsa a Bourges negli studi giuridici con Alciato, fra i cui allievi possiamo annoverare Giacomo Canaye e Bartolomeo Aneau.

Una prova tipica degli stretti legami che affratellano su tutto il territorio francese umanesimo e riforma, noi la possiamo trovare pure nella straordinaria popolarità delle idee nuove, nel mondo delle professioni collegate con la stampa. Né Margherita di Navarra né il vescovo di Meaux, Briçonnet, avrebbero potuto disseminare intorno a sé i germi delle nuove dottrine, senza la sagace devozione di Simone Dubois, di Enrico I Estienne, di Simone di Colines.

Nella capitale dell'arte tipografica francese, Lione, quasi tutti gli stampatori sono piú o meno favorevoli all'eresia e in pari tempo alla rinascita delle lettere. Pietro de Vingle è espulso di là nel 1531 per avere stampato un Nuovo Testamento francese. Sebastiano Gryphe ha per correttori ed amici Dolet, Rabelais, Aneau. Giovanni di Tournes è un partigiano dichiarato della fede nuova. A Parigi gli stampatori e i librai sono continuamente disturbati dalla Sorbona e dal Parlamento, per aver pubblicato e venduto opere proscritte. Sicché noi possiamo ben dire che già

parecchio tempo prima della comparsa della *Institutio Christiana* di Calvino, tutta l'atmosfera culturale francese è, fra il 1520 e il 1525, pervasa e percorsa da uno spirito che è ugualmente rinnovatore nel mondo della cultura profana come in quello della cultura religiosa.

Non è il caso di cercar qui un corpo di dottrine teologali che possa far pensare senz'altro alla teologia del monaco insorto di Wittenberg o alla esegesi neotestamentaria del riformatore ginevrino. Le idee che noi troviamo serpeggiare nella Francia di Margherita di Navarra e di Francesco I sono elementari e semplicistiche. «Se qualcuno» dicono ad esempio le *Lettere e Vangeli ad uso della diocesi di Meaux*, colpiti da censura dalla Facoltà parigina il 6 novembre 1525, «vi predica e annuncia altra cosa che la parola di Dio e di Gesù Cristo, costui non è un fedele dispensatore, distributore, annunciatore dei segreti di Dio, ma è un infedele e un ingannatore. Per cui non dovete ascoltarlo, non gli dovete credere, non dovete prestar fede alle sue parole, poiché si tratta di un vero seduttore. Di cotali individui il mondo è stato ed è tuttora pieno, e lo sarà fino a che i segreti di Dio, vale a dire Gesù Cristo e la sua parola, non siano totalmente predicati, ricevuti dal mondo, ospitati nel cuore di tutti i fedeli». Il che implica il riconoscimento del Vangelo, sola regola di dottrina e di vita; ripudio di tutti i dogmi che la Chiesa ha sovrapposto alla pura parola di Dio, ripudio di tutti i precetti di cui la Scrittura non ha stretta-

mente imposto l'osservanza. E la pura parola di Dio, il solo precetto del Vangelo, secondo tale nuova predicazione, precetto che abolisce tutta la legge e tutte le regole, è unicamente questo: non si è salvati che per la fede nel Cristo e la fede non ci può venire che dalla grazia. Siamo in piena temperie riformata.

Si comprende come in un ambiente di questo genere la formazione di Calvino non offra il destro di cogliere un momento preciso nel quale collocare quella che si dovrebbe chiamare ed è chiamata la sua conversione. È una formazione lenta la sua che risente adagio adagio dell'ambiente circostante e della maturazione si direbbe quasi automatica del mondo culturale e religioso di cui egli avverte istintivamente gli influssi. Saranno le circostanze storiche che permetteranno anche a Calvino, come avevano permesso a Lutero, di trovare la sua strada, lontano dalla sua città natale, a Ginevra. Nato a Noyon che, proprio agli inizi del secolo decimosesto, si meritava l'appellativo di santa, il 10 luglio del 1509, da Gerardo Cauvin, notaio apostolico e procuratore fiscale, notaio del vescovo e del Capitolo, e uomo di fiducia di tutto il clero, Giovanni iniziava i suoi studi nel collegio delle Capettes. Adolescente ancora, riceveva i primi benefizi ecclesiastici, senza altro obbligo che quello di ricevere la tonsura e versare un contributo sufficiente a che un prete incaricato potesse celebrare mensilmente il numero di messe necessario. Evidentemente la sua vocazione doveva essere quella sacerdotale.

Nel 1523 si trasferiva a Parigi, al collegio de la Marche e di Montaigu.

Era l'anno stesso in cui Lefèvre d'Étaples pubblicava il Vangelo e i Salmi in lingua francese e in cui la Facoltà teologica parigina condannava venticinque proposizioni del suo *Commentario* a San Paolo.

Proprio nel giugno di quell'anno il d'Étaples, rivolgendosi «a tutti i cristiani e a tutte le cristiane», raccomandava «di abbandonare qualsiasi altra folle fiducia nelle creature, qualsiasi altra tradizione umana, tutte incapaci di salvare, per seguire soltanto la parola di Dio, che è spirito e vita».

L'anno successivo, premuto dal Farel, il d'Étaples non esitava ad approvare pubblicamente alcune tesi sulla grazia, patrocinate a Breslavia dall'Hesse.

Dopo la battaglia di Pavia e nel periodo della prigionia di Francesco I in Spagna, il Parlamento parigino decideva l'abbruciamento delle opere del d'Étaples, il quale se ne fuggiva a Strasburgo.

Di tutto ciò gli echi dovevano arrivare al giovane Calvino, il quale da Parigi si trasferiva frattanto ad Orléans, dove, piú che mai, le influenze riformatrici si facevano sentire su di lui. Ad Orléans dovette rapidamente acquistare rinomanza e ascendente sui compagni di studio. Un documento del febbraio 1532 lo dichiarava licenziato in legge. Nel medesimo torno di tempo egli dava l'ultima mano a quel commento al *De clementia* di Seneca di

cui nulla si potrebbe desiderare di piú significativo per la individuazione delle interferenze fra la formazione umanistico-classica del futuro riformatore e il tipo particolare di esperienza religiosa riformata che egli cercherà di inculcare e di codificare, quando avrà a sua disposizione quel magnifico terreno di esperimento religioso collettivo che fu la libera città di Ginevra.

Qualcosa di simile, per ciò che riguarda la formazione spirituale umanistica e riformata, era accaduto al terzo grande riformatore del secolo decimosesto, Zwingli.

Il movimento guidato da Ulrico Zwingli in Svizzera si iniziava quasi contemporaneamente a quello di Lutero. Ma, sia a causa delle idee personali e del temperamento di Zwingli, sia ancora piú a causa delle peculiari condizioni politiche e sociali della Svizzera, esso assume immediatamente un andamento tutto proprio.

Piú giovane di Lutero di soli due mesi, Zwingli aveva ricevuto un'educazione puramente umanistica: aveva studiato a Berna, a Basilea, a Vienna, secondo i metodi della nuova cultura e sotto la guida di Tommaso Wyttenbach, umanista di raffinato buon gusto e impugnatore a agguerrito dei tradizionali metodi scolastici. Il suo spirito si era venuto addestrando ad una raffigurazione del messaggio cristiano nella quale elementi etici stoici si accoppiavano stranamente ad elementi religiosi. Le prime avvisaglie della polemica luterana lo trovarono preparato alla lotta e alle riforme. Già parroco a Glarus, trasferito poi a Maria-Einsiedeln, nel Cantone di Schwyz, infine alla cattedrale di Zurigo,

Zwingli riuscí a guadagnarsi, con la sua predicazione, una efficienza morale e pedagogica imponente. Sapiente e accorto, egli riesce, senza rumorose opposizioni e senza scalpore, a introdurre nel suo Cantone le medesime innovazioni per le quali Lutero scatenava cosí violento uragano in Germania. La Costituzione democratica del paese lo aiuta e lo asseconda potentemente nella bisogna. L'instaurazione delle nuove consuetudini religiose si compie con disinvolta agevolezza, sí che Zwingli può arrivare di colpo là dove il movimento di Wittenberg sarebbe arrivato dopo aspre difficoltà e agitati tentennamenti: abolizione delle immagini, abolizione dei voti monastici, soppressione della messa privata, riduzione del culto esterno alla piú semplice e rudimentale espressione. Noi cogliamo cosí qui una esemplificazione tipica delle profonde interferenze che, per antitesi o per analogia, vincolano i movimenti religiosi a quelli politici. Le due riforme parallele, quella tedesca e quella svizzera, muovono da presupposti analoghi e sgorgano da condizioni storiche similari: ma poi immediatamente divergono negli indirizzi concreti e nella disciplina associata, sotto l'azione impellente della diversa configurazione politica, per cui operano e a cui in certo modo servono. Zwingli, tratto dalla visione della vita che aveva ricavato dai classici e dal Wyttenbach; Lutero, animato dalla conoscenza dei mistici e dalla teologia di Gabriele Biel; pervengono a proclamare l'individualità dell'esperienza religiosa e la superfluità di

un'amministrazione carismatica esteriore, nel valore sacramentale che tradizionalmente è ad essa attribuito. Ma mentre Lutero è il corifeo delle classi agricole e in pari tempo dei príncipi in conflitto aperto con l'accentramento imperiale, la riforma svizzera sta a rappresentare l'esplosione di un nuovo sentimento religioso solo in mezzo a classi democratiche, che cercano di corrodere e oltrepassare tutta una sistematica e gerarchica tradizione di valori economici e sociali. È naturale pertanto che Zwingli si schieri dalla parte di Carlostadio e dei contadini ribelli e che l'atteggiamento di Lutero appaia ai suoi occhi ambiguo e reazionario, perché intimamente contraddittorio, preso fra la rivoluzione contadinesca e la secessione nobiliare.

Naturalmente non vanno tenute in non cale le difformità psichiche e intellettuali dei due coriferi del movimento riformato. Sono di fronte le due interpretazioni del rinnovamento religioso possibili nel secolo decimosesto: la mistica e la umanistica. Lutero, giunto attraverso diuturne lotte interiori a cogliere un dissidio implacabile tra la legge e le proprie capacità etiche, mentre avrebbe dovuto logicamente concludere col respingere ogni possibilità di riscatto e col rinnegare quindi ogni vita religiosa, ha voluto con violenza giustificare religiosamente il proprio affrancamento dalla costrizione della legge morale, appigliandosi ad una eccezionale visione dei rapporti tra l'uomo e Dio, e si è lusingato nella prospettiva che per essere giusti religiosamente non

fosse in alcun modo indispensabile essere giusti anche moralmente, poiché l'uomo gli è apparso peccatore per fatalità incoercibile di natura, dopo la funesta colpa di origine. Esperienza, cotesta di Lutero, personale, paradossale, antinormativa per eccellenza, che può dirsi mistica solo in quanto riposa sopra una peculiare consapevolezza extradialettica della salvezza, affidata alla imputazione soggettiva e meccanica dei meriti del Cristo.

Anche per Zwingli il problema centrale nella religiosità cristiana è quello della salvezza. Ma in lui, nulla di mistico e di psicologicamente contorto. Il suo atteggiamento rappresenta il riflesso pratico e logico del suo pensiero, la tradizione reale di una filosofia. Egli espone freddamente, lucidamente, le idee cardinali del suo sistema nel *De vera et falsa religione commentarius*, pubblicato nel 1525, quando l'attività riformatrice del sottile predicatore si era energicamente affermata, e attraverso ad esso dà forma sistematica al suo radicato pessimismo, che è solo superficialmente corretto dalla interpretazione stoico-razionale del messaggio cristiano. Strani in verità i procedimenti di indagine e singolari gli aforismi con cui il riformatore svizzero si accinge alla enucleazione del suo sistema! Poiché la religione è essenzialmente il vincolo che lega l'uomo a Dio, Zwingli non vuol affrontare i problemi della religiosità senza prima aver formulato i presupposti della sua dottrina dell'uomo. La teodicea deve essere preparata da una sapiente antropologia. Ma è mai possibile co-

noscere a fondo ed esaurientemente l'uomo? «Esplorare la natura umana», premette Zwingli «è altrettanto arduo che afferrare una seppia. Come questa, infatti, per salvarsi da cattura si nasconde nel proprio inchiostro, cosí l'uomo, non appena si senta preso sotto i raffi di una penetrante esplorazione, emette cosí pronte le nebbie della sua astutissima ipocrisia, che non vi è Linceo o Argo che sia capace di scoprirlo. Sono infinite le testimonianze e le argomentazioni che possono invocarsi a sostegno della tesi che l'uomo è inconoscibile dall'uomo. Tanta è la sua audacia nell'inganno, tanta l'improntitudine nella dissimulazione e nella menzogna, che quando tu credi di averlo in mano in uno dei suoi aspetti, ti è sfuggito per mille altri».

Anche l'antropologia scolastica aveva proclamato l'ineffabilità della persona umana. Ma quello che nella tradizione speculativa del Medioevo era un assioma etico-metafisico, qui è un presupposto di psicologia e di esperienza. Non è agevole la posizione di Zwingli, che avendo mandato innanzi alla sua apologetica il principio che occorre partire dalla indagine dell'uomo per ascendere alla esplorazione del divino, si preclude cosí, assiomaticamente, la via alla conoscenza della natura umana. Ed ecco che, per uscire dall'imbarazzo della sua posizione contraddittoria, Zwingli postula la luce preliminare della Rivelazione: «Se è cosí impervio il cammino che conduce alla esplorazione degli intimi recessi del cuore umano, noi non lo potremo battere se

non ci manoduca Colui che il cuore umano foggiò dagli inizi, Dio».

Questa la posizione da cui Zwingli prende le mosse: la rivelazione è la genuina fonte anche della conoscenza razionale, poiché essa illumina le scaturigini stesse dell'essere e del divenire, del bene e del male. «Solo dalla rivelazione sappiamo che l'uomo, creato libero, ha volontariamente peccato, determinando il proiettarsi nel mondo di una capacità malefica, che ne vizia e ne contamina il procedimento e lo sviluppo. Ma dalla rivelazione sappiamo parimenti che, in virtú del riscatto operato da Cristo, e trasmesso nel messaggio neotestamentario, l'uomo può risollevarsi allo stato di grazia e recuperare il suo titolo al destino beato, indipendentemente da qualsiasi assistenza carismatica esteriore».

Un singolare amalgama, diciamo cosí, di antropologia umanistica e di tradizionalismo fideistico, si va costituendo nello spirito di Zwingli. Le relazioni di Zwingli con umanisti italiani, come Pico della Mirandola, la conoscenza diretta attraverso parecchi viaggi in Italia, portano il prete di Zurigo ad una predicazione che è indipendente da qualsiasi diretto influsso della riforma germanica, pur approdando a conseguenze pratiche analoghe.

La preoccupazione politica è preminente nell'insegnamento zwingliano. Il primo scritto di Zwingli è del 1522 e porta il titolo singolare di *Architeles*, vale a dire «Il principio e la fine», nel quale

egli proclama che l'unico requisito per fare la parola di Dio intelligibile alla massa è l'assistenza dello Spirito, indipendentemente da qualsiasi investitura ecclesiastica e da qualsiasi intervento definitorio di Papi e di Concilî.

La propaganda di Zwingli guadagna rapidamente terreno nel Cantone zurighese. Ma desta opposizioni violente nei Cantoni di Lucerna, di Zug, di Schwyz, di Uri, di Unterwalden. Occorreva guadagnare la adesione di Berna, e Zwingli sfida i cattolici della città ad un pubblico contraddittorio che è accettato e si svolge nel gennaio del 1523. La propaganda religiosa di Zwingli si fissa in questa occasione in una formula di fede. I punti di tale confessione sono: la derivazione della Chiesa cristiana unicamente dalla parola di Dio; la validità delle leggi ecclesiastiche, raccomandata e condizionata soltanto dalla parola di Dio; essere il Cristo solo la nostra giustizia e la nostra salvezza; non potersi provare dalla Sacra Scrittura che il corpo e il sangue di Cristo siano presenti nel pane e nel vino, nell'Eucaristia; essere la dottrina della messa come sacrificio offerto dal Cristo al Padre, per i peccati dei vivi e dei morti, contraria alla testimonianza della Scrittura e offensiva del valore unico del sacrificio e della morte del Salvatore; essere inutile e anticristiana la mediazione dei santi quando esiste un solo mediatore, il Cristo Gesù; essere il Purgatorio dottrina in antitesi con le Scritture; essere le immagini una forma di idolatria pagana; il celibato del clero essere una aperta violazione alle leggi della natura e della rivelazione. Il risultato

del contraddittorio fu favorevole alle idee di Zwingli. L'ambiente svizzero era preparato alla riforma. Berna passò senz'altro alla trasformazione della sua costituzione ecclesiastica, iniziando in pari tempo riforme sociali il cui orientamento doveva poi ripercuotersi in maniera straordinariamente efficace nei Cantoni di lingua francese.

Frattanto però la stessa professione di fede zwingliana difesa a Berna, apriva il dissidio profondissimo tra la dottrina sacramentale di Zwingli, e quella professata da Lutero.

La teoria dei Sacramenti, che Lutero cerca ancora di salvare in qualche modo, con una posizione intermedia che è del resto intimamente antitetica con se stessa, rimane del tutto estranea e indifferente a Zwingli. Il contrasto doveva logicamente circoscriversi alla dottrina eucaristica. Lutero riconosce la presenza reale, pur respingendo la dottrina della transustanziazione, che troppo apertamente implica la nozione di un sacerdozio investito di taumaturgici poteri. Per lui il Sacramento non è già un puro simbolo: bensi un rito operante, corroborato dalla virtú che gli ha infuso l'istituzione soprannaturale del Cristo. L'Eucaristia in particolare è il mistero augusto nel quale il Cristo realizza perennemente la sua presenza nel grembo della comunità credente. Zwingli, spirito dialettico e positivo, avverte la contraddizione insanabile fra i termini in cui è enunciata la dottrina sacramentale luterana, che era stata denunciata già dai primi accesi interpreti del bando luterano, i cosí detti Profeti Celesti.

Fin dal 1524 Zwingli interviene decisamente in favore di Carlostadio, sostenendo senza sottintesi l'interpretazione puramente simbolica del Sacramento eucaristico. Con una lettera del 16 novembre di quell'anno a Matteo Alber sul banchetto del Signore (*De coena dominica*) egli aveva ingaggiato rudemente il duello. Zwingli aveva portato senz'altro la discussione sul capo decimo della prima Lettera di San Paolo ai fedeli di Corinto, là dove l'Apostolo annuncia con energia che il cristiano non può partecipare simultaneamente alla mensa del Signore e alla mensa dove siano imbandite carni offerte agli idoli, né bere contemporaneamente al calice di Cristo e a quello di Satana. E commenta: «Qualcuno dirà alla prima impressione: e che cosa andiamo a cercare di piú? Non si parla qui di comunicazione del corpo e del sangue di Cristo? Ma riflettiamo. San Paolo spiega il suo inciso: – Noi tutti fedeli corporativamente presi costituiamo un unico corpo. – Bisogna pertanto concludere che il corpo del Cristo è, né piú né meno, la comunione dei fedeli associati al medesimo rito. Il corpo eucaristico del Cristo non è dunque già il suo corpo reale, presente di una presenza fisica oggettiva, ma è il corpo puramente simbolico: è cioè la comunità dei fedeli, che, partecipando al banchetto del Signore, realizza e costituisce il corpo stesso del Cristo, in quanto è vincolato alla medesima fede nel riscatto operato dal Signore, mercè l'ablazione della sua carne alla morte. Il corpo di Cristo cosí è quel che noi diventiamo e

scopo del Sacramento è unicamente quello di rendere consapevoli i fedeli della loro qualità mistica di membri viventi del Signore. Il senso proprio dell'inciso paolina, *comunicatio corporis et sanguinis* Domini, non va riferito alla presenza reale, ma alla comunicazione ecclesiastica, la quale si realizza in virtú del giuramento di adesione che sembriamo prestare, partecipando al medesimo pane e al medesimo vino».

Nella storia delle controversie religiose in seno alla tradizione cristiana, le polemiche eucaristiche son quelle che hanno suscitato sempre piú pronte e sensibili risonanze sociali. Il mistero eucaristico ha cosí sottili addentellati con la vita federata della comunità religiosa, che ogni concreta o presunta impugnazione del suo realistico valore ha fatto fremere sempre le piú intime fibre dell'organismo ecclesiastico. La lettera di Zwingli ebbe pronta e larga circolazione fra i teologi della Germania. Ma Lutero non credette conveniente rispondere immediatamente all'attacco. Nel 1526 scendeva in campo Ecolampadio, il Melantone della riforma svizzera, con un volume denso di erudizione patristica e di finezza esegetica. Anche Giovanni Brenz, il riformatore svevo, entrò nella polemica. Zwingli a sua volta ritornò sull'argomento nel 1527 con un breve trattato, che mandò a Lutero con una lettera quanto mai violenta, nella quale l'amico di Carlostadio rinfacciava brutalmente al riformatore di Wittenberg le incoerenze della sua condotta e l'ispirazione retrograda della sua

politica: «La tua diuturna polemica con i papisti, ecco, ha inacidito e corroso il tuo spirito. Le tue azioni e la tua predicazione risentono del funesto cambiamento verificatosi nel tuo spirito. Oggi tu cerchi perfino di impedire che la tua Chiesa abbia sentore di ciò che noi predichiamo intorno alla dottrina eucaristica». Il democratico svizzero non può allontanare da sé il fantasma macabro della crudele repressione del movimento dei contadini: e con accenti velati, ma significativi, denuncia in Lutero il reazionario e il manutengolo dei signori: «Avevi una volta parole di fuoco contro le stragi e i furori della Curia romana: ora sei méntore ai príncipi, che inumanamente perseguitano col ferro e col fuoco degli innocenti, di null'altro rei che di nutrir fede nella verità».

Questa volta Lutero si sentí colpito in pieno, nella sua azione pubblica. E, senza por tempo in mezzo, intervenne con la sua consueta violenza, con un sermone «Sul Sacramento della carne e del sangue di Cristo, contro i fanatici», nel quale erano nuovamente portati in campo gli argomenti che erano stati invocati ed elaborati contro i Profeti Celesti. Lutero insiste, con pertinacia, nell'asseverare che le parole di Cristo: «Questo è il mio corpo», vanno prese rigidamente alla lettera, in tutta la loro forza spontanea: nel pane e nel vino consacrati sono realmente presenti la carne e il sangue del Cristo. Alla consueta e piuttosto banale obiezione, che Zwingli aveva fatto propria e che si domanda come mai il Cristo possa essere simultaneamente presente in

tanti luoghi diversi, mentre è detto nella Scrittura che siede alla destra del Padre, Lutero si indugia a rispondere, in una maniera troppo generica per essere conclusiva, che la destra del Padre è dovunque e che pertanto, dovunque il Cristo si faccia presente, Egli ivi ritrova la destra paterna. Onde se il Cristo è in ogni luogo, perché non dovrebb'essere reale nel Sacramento eucaristico? Maniera cotesta, come si intuisce, di eludere la difficoltà, che avrebbe potuto validamente essere intesa come una riprova della concezione mistica di Zwingli, anziché come una sua impugnazione.

Ma Lutero medesimo mostrò di valutare la insufficienza e la superficialità del suo sermone polemico, e a pochi mesi di distanza sentí il bisogno di consacrare all'assillante problema della realtà eucaristica un apposito trattato. Questa volta egli tradisce una calda e vibrante consapevolezza delle interferenze delicatissime della dibattuta questione e una sensibilissima prontezza nel cogliere tutte le piú esili e sottili sfumature religiose delle varie posizioni delineatesi di fronte ad essa. Mentre nella prima parte, ancora tutta polemica, Lutero si indugia a ribattere, con scintillante virtuosismo, la offensiva zwingliana, nella seconda, squisitamente patetica, raffigurandosi prossimo a morte, riassume, in un'ampia professione di fede, tutta la sostanza della sua dottrina religiosa. Espone dapprima i postulati ch'essa ha in comune con la ortodossia tradizionale (fede trinitaria e cristologica); enumera poi le enunciazioni originali del suo messaggio, segnalando i

punti dottrinali in cui egli si allontana decisamente dal romanesimo (concezione del sacerdozio, pratica del celibato, liturgia, disciplina dei voti monastici, concetto del libero arbitrio, teorema della giustificazione imputativa).

Quest'ultimo scritto, pieno di ardore polemico e di fervore mistico, è senza dubbio una delle opere fra le piú vive e piú intensamente vissute che Lutero abbia dettato. Tutte le sue capacità spirituali, affinate attraverso il diuturno tirocinio e l'ininterrotta tensione, sembrano aver toccato l'àpice della finezza dialettica e dell'entusiasmo religioso.

Da questa ricchezza intima, in questo medesimo torno di tempo, cioè fra il tramonto del '27 e gli inizi del '28, sgorga dalla sua anima traboccante il canto che la Germania doveva levare ad espressione della sua religiosità rinnovata e del suo scosso spirito nazionale, in cammino verso la propria autonomia e la propria cultura: «Una forte rocca è il nostro Dio, una salda difesa e una potente arma. Egli ci salva da ogni male e ci affranca da ogni minaccia. Il vecchio malvagio nemico cerca già di assaltarci. Grande forza e impareggiabile astuzia sono la sua armatura: nulla sulla terra l'uguaglia... Con le sole nostre forze noi non potremmo far nulla e saremmo definitivamente perduti. Ma lotta per noi l'Uomo indicato a questo, che Dio stesso ha eletto alla bisogna. Mi domandi chi sia? Gesù Cristo, si chiama: Il Dio degli eserciti: non v'è altro Dio che possa soccorrerci. Nulla pertanto abbiamo piú a temere: dappoiché noi abbiamo con noi la Parola,

e con la Parola, lo Spirito e tutti i suoi doni. Si prendano pure il nostro corpo, i nostri beni, l'onore, i figli, le nostre donne: tutto questo nulla conta e non costituisce una loro vittoria. Il Regno dello Spirito deve restare a noi».

Cosí Lutero elargiva la tessera e il vessillo alla comunità religiosa che la sua insurrezione andava creando. Una strana mescolanza di commozione religiosa e di fuoco patriottico avviva questo canto, cosí ricco di reminiscenze bibliche. Il postulato centrale della esperienza luterana, cioè l'incapacità radicale dell'uomo di operare il bene e la necessità che sulla fragile tessitura della sua vita morale si stenda la corazza della giustificazione del Cristo, è insinuato nella seconda strofa. E subito, dalla affermazione di questa trasfigurazione umana nella giustizia imputata, scaturisce il grido della vittoria, decisa e completa, su tutte le avversità e tutte le congiure ostili. La patria germanica chiederà per secoli a questo canto, che è un canto guerresco piú che un canto mistico, il pungolo e la voce delle sue speranze civili piú alate, delle sue rivendicazioni piú care.

Ma appunto la pienezza e la maturità del pensiero e della esperienza rendevano Martin Lutero piú intransigente che mai di fronte non solamente alla polemica con l'ortodossia romana, bensí anche alle correnti difformi dalla sua propaganda riformata. Il memorando colloquio di Marburgo, che pose al cospetto l'un dell'altro Lutero e Zwingli, cosí laboriosamente pre-

parato e cosí fiduciosamente salutato da Filippo di Assia, bramoso di stringere una salda alleanza con gli Svizzeri e di costituire cosí un potente blocco protestante contro l'Impero cattolico, rappresentò un netto insuccesso. L'incontro doveva mirare ad una revisione amichevole delle dottrine comuni dei due principali nuclei riformati e ad un eventuale loro accordo sui punti piú vivamente discussi. Lutero era accompagnato da Melantone, da Giusto Giona e da Osiandro; Zwingli, da Ecolampadio e da Brenz. Su quattordici articoli dottrinali fu relativamente agevole raggiungere l'accordo. Ma quando si intraprese la discussione del decimoquinto, che toccava appunto il dogma della presenza reale, il dissidio scoppiò aperto e irreconciliabile. Il dissenso verteva fondamentalmente sul significato e il valore da attribuire alla formula eucaristica riportata da Paolo: «Questo è il mio corpo, dato per voi». Zwingli afferma irremovibilmente che il linguaggio del Cristo è qui puramente metaforico, come in tante altre tipiche immagini sue. Dicendo «questo è il mio corpo» non ha il Cristo voluto usare un'immagine analoga ad altre, per esempio: «Io sono la porta dell'ovile»? Nessuno si può attentare di conferire all'inciso paolina un'applicazione carnale, quando in Giovanni è detto, con solenne aforisma: «La carne non serve a nulla». Nel Sacramento eucaristico null'altro v'è che la federazione di anime saldate insieme dalla medesima fede e costituenti il corpo mistico del Cristo, che vive permanentemente nella Chiesa. Dopo quattro giorni di appassionata discussione, i contendenti

si separarono divisi per sempre. Lutero constatava l'impossibilità dell'accordo e congedava gli Svizzeri col saluto freddo e tagliente: «Il vostro spirito non è il nostro: un abisso ci separa».

In verità le due dottrine eucaristiche differivano sostanzialmente fra loro. Zwingli insegnava che la cena del Signore non è una iterazione all'indefinito del sacrificio in cui si è immolato il Cristo sulla croce, bensí una commemorazione di questo sacrificio, offerto una volta per sempre. Gli elementi eucaristici pertanto non celano un Cristo, nuovamente offerto, bensí vogliono essere i segni simbolici del corpo e del sangue del Cristo, immolato sul Calvario. Il perdono del peccato non è raccomandato alla partecipazione di un Cristo del quale è ripetuto il sacrificio, ma unicamente alla credenza di un Cristo vittima. I benefici della sua opera redentrice sono assimilati mediante la fede. La presenza pertanto del Cristo nel Sacramento è reale, non è spirituale: ché una fede vivente esige per definizione l'unione del credente col Cristo, e quindi la presenza reale del Cristo, la quale, implicita in ogni atto di fede, è celebrata in maniera saliente nella partecipazione sacramentale. Nella quale sono il simbolo e il pegno di una ininterrotta unione vivente col Cristo risorto. Lutero invece, partendo da presupposti parzialmente analoghi, giungeva a risultati profondamente difformi. Egli insegnava che il fine principale del Sacramento era quello di addurre i comunicanti a diretto contatto col Cristo risorto. Ora, perché tal fine potesse essere effettivamente conseguito occorreva nel pane e nel vino la presenza

reale del corpo glorificato del Cristo, concepito come un corpo esteso nello spazio. I comunicanti, venendo a contatto con esso, riproducono e realizzano l'unione dei suoi discepoli con Lui sulla terra, l'unione dei santi con Lui in cielo. Simile presenza locale del Cristo nell'Eucaristia non implica e non postula alcun miracolo sacerdotale, perché, in virtú della sua ubiquità, il corpo glorificato del Signore è naturalmente dovunque, quindi anche nel pane e nel vino. Questa presenza naturale assurge alla qualità di sacramentale, a causa della promessa legata da Dio alla riverente e fiduciosa partecipazione al rito.

Ad analizzare nei loro coefficienti intrinseci e nella loro portata storica le due posizioni dottrinali di Lutero e di Zwingli, si riesce a cogliere il motivo riposto e la giustificazione pragmatica del conflitto. L'esperienza religiosa di Lutero non avrebbe mai a nessun patto potuto divenire normativa per una vasta comunità di credenti se, praticamente rinnegando cosí i suoi presupposti etici come quelli soteriologici, non si fosse arrestata su qualche posizione media, da cui fosse stato possibile attingere i canoni e la riprova di una solidarietà visibile, nella fede e nella speranza. Il dogma della presenza reale ha rappresentato, nello sviluppo della teologia luterana, il caposaldo su cui il riformatore è riuscito ad innalzare l'edificio della sua ecclesiologia. La sua contraddizione è stata insanabile. Perché la presenza reale naturale non può divenire sacramentale senza un evento prodigioso, di cui il sacerdote è la causa e lo strumento. Ma la vita associata si nutre

anche di contraddizioni, forse anzi solo di contraddizioni. S'intende che la storia tende poi a risolverle e a superarle: e la storia del luteranesimo, da quattro secoli a questa parte, non è stata altro che lo sforzo di comporre elementi contrastanti, a cui il suo profeta aveva affidato l'organizzazione della sua Chiesa. Tale sforzo non ha potuto essere coronato da successo che a prezzo di un rinnegamento integrale dei presupposti, partendo dai quali, nel segreto delle sue celle di Erfurt e di Wittenberg, il monaco agostiniano aveva allestito il piano della sua ribellione.

Di fronte alla posizione intimamente contraddittoria di Lutero, quella di Zwingli si rivela piú logica e si direbbe per ciò stesso meno religiosa. L'umanista nel riformatore svizzero prende il sopravvento sull'innovatore ecclesiastico. Non diversamente, alcuni anni prima, nella polemica contro Erasmo, Lutero aveva potuto dimostrare dinanzi al mondo quanto lo spirito dell'umanesimo fosse estraneo agli orientamenti profondi dell'agostiniano ribelle di Erfurt.

Il 5 marzo 1518 Erasmo aveva inviato le novantacinque tesi luterane al Colet e al More, commentandole succintamente in tono piuttosto favorevole. Due mesi prima, probabilmente, egli non aveva sdegnato di mandare a Lutero i suoi saluti. E pure, chi consideri i rispettivi abiti mentali dei due eminenti rappresentanti degli indirizzi spirituali europei al crepuscolo dell'età moderna, comprende di primo acchito come essi non fossero assolutamente fatti per intendersi. Erasmo era soprattutto un esumatore

felice di testi patristici, un conoscitore consumato dell'antica letteratura cristiana, del cui contenuto etico sentiva tutto il sottile e squisito fascino. Indagando la concezione che egli si era venuto formando sui documenti cristiani primitivi, si ha l'impressione netta che il suo fosse un temperamento essenzialmente pragmatista, preoccupato cioè innanzi tutto della edificazione progressiva e del miglioramento etico degli uomini, disposto quindi a sacrificare a questo scopo ogni valore strettamente culturale. Egli nutriva una consapevolezza profonda della funzione pedagogica del Vangelo, nella instaurazione di nuovi rapporti tra gli uomini, basati sulla legge dello scambievole amore. Mediante l'adesione al Cristo, egli vedeva l'umanità introdotta in una sconfinata società, mistica e visibile nel medesimo tempo, la Chiesa, che sanziona e corrobora, in virtú della partecipazione della grazia, l'esercizio delle virtú fraterne. Erasmo si rivela pertanto ostilissimo ad ogni atto di ribellione, poiché, a suo modo di vedere, le rivoluzioni spirituali approdano fatalmente alla dissipazione e alla disgregazione etica. Nella signorilità del suo temperamento di erudito egli non esita a dichiarare di essere disposto a sacrificare temporaneamente la causa della verità, pur di non provocare scandali e tumulti. Disposizioni di questo genere dovevano portarlo fatalmente a schierarsi contro Lutero. Spirito universalistico, cosmopolita per natura, Erasmo scopre, al di là del ribelle monaco sassone, il fermentante ambiente politico della Germa-

nia principesca, che cercava avidamente il proprio affrancamento dalle vaste configurazioni morali del Medioevo: la Chiesa e l'Impero. I due uomini erano tratti logicamente a fronteggiarsi a vicenda. L'uno, Lutero, impastato di contraddizioni, impulsivo, violento fino alla grossolanità: l'altro, Erasmo, freddo, circospetto, compassato, lucidissimo, naturalmente portato all'ironia e al compatimento. Il riformatore di Wittenberg deve avere compreso molto presto donde sarebbe venuta al suo movimento l'opposizione piú significativa e piú efficace. E ha cercato di neutralizzarne in anticipo la validità.

In una lettera del 28 maggio 1522 a Gaspare Borner, professore a Lipsia, dove Erasmo riscuoteva larghe simpatie, Lutero contrapponeva l'intima virtú della sua fede alla malsicura forza della sapienza erudita, e, alludendo espressamente al famoso umanista, sentenziava: «La vittoria spetta alla balbettante verità: mai all'eloquenza mendace. Io non provocherò Erasmo; ma, attaccato, reagirò». E a un anno di distanza, di nuovo, Lutero, riconoscendo pure i meriti insigni di Erasmo nell'ambito delle indagini paleografiche e delle esumazioni storiche, ne contestava la capacità mistica e la virtú religiosa. Egli pertanto «non avrebbe visto la terra promessa». Erasmo dovette aver nuova di lettere cosí acri e sospettose; ma non ritenne l'occasione propizia per un intervento personale.

Frattanto intorno a Lutero si verificavano novità che avrebbero sensibilmente pesato sull'avvenire della sua vita. La sua propaganda anticelibataria e antimonastica continuava a menar strage nei chiostri. Nella notte sul 5 aprile 1523 giungevano a Wittenberg nove giovani uscite dalla clausura cistercense di Grimma. Lutero ne aveva favorito l'esodo, con la complicità di alcuni borghesi del luogo. Egli stesso dà notizia della cosa allo Spalatino in una lettera del 10 aprile, non nascondendo la sua soddisfazione e prospettando i piani che intende seguire per provvedere alla loro sistemazione. E delle transfughe dà i nomi: Magdalena Staupitz (nipote del vicario Staupitz), Elsa Canitz, Ave Grossin, Ave Schonfellt e sua sorella Margarita, Laneta Golis, Margarita Zesschaw e sua sorella Katharina, e Katharina von Bora. Per esse, Lutero implorava il soccorso del cappellano elettorale, ché, assicurava, i suoi mezzi personali erano estremamente limitati. Sembra che Lutero riuscisse rapidamente nell'intento di collocare le profughe dal chiostro. Solo Katharina di Bora, che aveva allora ventitré anni, rimase senza partito. E Lutero, dopo aver cercato due volte di darla in moglie a suoi amici, la sposò egli stesso nel '25.

L'incidente, scarsamente edificativo, veniva a gettare un'ombra di ridicolo, che doveva riuscire particolarmente sgradevole agli amici piú nobili di Lutero, come Melantone, nel momento in cui le ripercussioni politiche del messaggio luterano si face-

vano piú evidenti e piú minacciose. Leone X era morto improvvisamente nel dicembre del 1521 e il 9 gennaio dell'anno successivo era stato innalzato al Pontificato il cardinale sessantenne Adriano di Utrecht, di ispirazione religiosa tutta diversa. Adriano VI, che al momento dell'elevazione si trovava in Spagna, venne a Roma col fermo proposito di riformare la Chiesa. Francesco Chieregati, inviato speciale della Curia alla Dieta imperiale convocata nel settembre del 1522 a Norimberga, dichiarava solennemente ai delegati della Germania ufficiale che il Pontefice non esitava a riconoscere la parte di responsabilità che spettava a Roma nello scatenamento della grande lotta religiosa e che si proponeva seriamente di entrare nella via della riforma ecclesiastica, purché la Dieta si impegnasse al rispetto scrupoloso del bando contro Lutero e i suoi seguaci. La Dieta non era in condizioni di spirito da accettare cordialmente e deferentemente la leale dichiarazione romana. Essa rispose in tono brusco che era ormai materialmente impossibile fare applicare l'editto di Worms che un anno prima aveva messo Lutero al bando dell'Impero e invece di aderire alle richieste curiali sollevò essa una serie di rimostranze e di ricorsi contro i presunti oneri (*gravamina*), che Roma faceva pesare sulla nazione germanica, in materia canonico-fiscale, in forma cioè di tasse per ricorsi, dispense, indulgenze, ecc.

Roma comprese sempre meglio la gravità della situazione e modificò la sua tattica. Il Pontificato di Adriano VI ebbe una

durata effimera. Il suo successore, Clemente VII, impartiva istruzioni piú duttili e piú sagaci al nuovo legato, Lorenzo Campeggi, ch'egli inviava alla seconda Dieta di Norimberga, convocata per il gennaio 1524. Al suo cospetto il Campeggi chiese con abilità che si provvedesse alla difficile e complessa situazione, come i bisogni della nazione esigevano e permettevano. E la Dieta rispose che si doveva convocare in terra tedesca, a Spira, un Concilio universale, il quale esaminasse le questioni religiose che il movimento luterano aveva suscitate e di cui la propaganda andava ogni giorno di piú acuendo l'asprezza. La Dieta veniva cosí incontro al desiderio del Pontefice di apprestare i mezzi atti ad infrenare il movimento della scissione e a chiarire i punti dottrinali che il nuovo Vangelo aveva violentemente scardinato dalle loro basi tradizionali.

Ma allora cominciarono a delinearsi quei contrasti e quelle rivalità politico-dinastiche che dovevano per cosí lungo tempo paralizzare il programma romano della restaurazione e della pace. Geloso dei suoi privilegi assoluti e illimitati al cospetto della nobiltà teutonica, l'imperatore rispondeva nel luglio del 1524 alle proposte e alle dichiarazioni dietali asseverando che nulla si sarebbe potuto compiere senza il suo personale ed esplicito consenso. Finché cosí il programma della controriforma fosse andato a perdere ogni sua capacità di attuazione fra gli scogli delle gelosie e delle rivalità statali, Lutero poteva impunemente rider-

sela del bando e accudire febbrilmente alla organizzazione metodica del suo piano. Si avvicinavano i giorni delle sue grandi polemiche storiche ed egli aveva bisogno di definire esattamente, fra le interpretazioni contraddittorie, la posizione concreta del suo vangelo teorico e pratico.

Le ultime propaggini superstiti della visione, fra quietistica e insurrezionale, dei Profeti Celesti, lo infastidivano per le rischiose complicità che gli avevano creato. Poiché Carlostadio, abbandonata la cattedra universitaria di Wittenberg, si era ritirato ad Orlamünde, e vi aveva scelto il posto di vicario per propagare fra il popolo le sue idee mistico-sociali, Lutero sparge fra gli amici la voce che egli è dominato dall'ambizione e dalla superbia. Lo fa richiamare in nome dell'Università, minacciando, qualora non torni, una formale denuncia all'elettore. E poiché Carlostadio, tutto preso dalla mania di un'applicazione rigorosa dei principi luterani, inclina a dichiarare equipollenti le varie forme di etica che compaiono successivamente nella storia, e, concretamente ispirandosi al Vecchio Testamento, inculca una reviviscenza di vecchie pratiche israelitiche (anno sabbatico con conseguente ritorno alla proprietà comune, poligamia sul modello delle consuetudini patriarcali), Lutero insorge e dà sfogo a quell'animosità antisemitica, che non dovrà piu abbandonare la religiosità riformata. La sottile e insistente avversione e denigrazione di Lutero raggiunse Carlostadio anche a Orlamünde. Quegli che era unicamente reo di aver preso alla lettera i presupposti

del monaco riformatore dovette andare ramingando in Svizzera e poi a Strasburgo.

Ma su tutti i terreni ormai Lutero ripiegava abilmente dalle logiche applicazioni del suo pensiero, per arrestarsi e trincerarsi su quelle posizioni che gli garantivano piú validi sostegni e maggiori opportunità di propaganda. È del 1523 il trattato intorno alla «autorità temporale», dedicato all'elettore di Sassonia nel quale è embrionalmente delineata la concezione che doveva impregnare di sé tutta l'evoluzione ideale degli Stati moderni. Apparentemente Lutero vuol segnare i limiti del potere politico: in realtà, e probabilmente senza rendersene molto conto, ne tesse l'apologia, ne atteggia la forza a proprio vantaggio. Se a prima vista sembra svalutarlo, di fatto gli conferisce la possibilità di costituirsi come unico reggitore della vita spirituale. Assevera infatti che i poteri costituiti non rivestono alcuna sovranità sulla vita religiosa e non possono immischiarsi nella zona d'azione autonoma ed inviolabile della parola di Dio. Ma in pari tempo non li vede affatto subordinati ai valori spirituali e assegna ad essi larga copia di mansioni etiche, che la tradizione cattolica aveva nettamente infrenato, concependole vincolate al magistero religioso. Tutto ciò del resto è pienamente nella logica del sistema. Se l'atto religioso si esercita e si celebra nel chiuso della coscienza individuale, tutti i tessuti della vita associata cadono in balìa della autorità terrena e dei poteri statali, e la moralità pubblica non

sembra possa attingere d'altronde le sue norme e le sue sanzioni, se non dalla esplicazione concreta delle Costituzioni civili.

Ma Lutero non era ancora pervenuto alla piena e consapevole esplicazione di tutti i postulati dei quali il suo messaggio era pregno. Nella pienezza ormai delle sue forze, incoraggiato dal successo inarrestabile della sua propaganda, egli poteva affrontare gli impugnatori della sua dottrina, tutti di prim'ordine e di elevatissima posizione pubblica.

Il cerimoniere di Leone X, Paride de' Grassi, racconta come il 2 ottobre 1521 l'oratore di Sua Maestà Britannica Enrico VIII, presentasse al Pontefice un esemplare di un'opera che il re aveva, quell'anno stesso, pubblicato a Londra, in confutazione del *De Captivitate Babylonica Ecclesiae*, uno dei primi trattati polemici di Lutero dopo la scomunica. Sebbene si piccasse di cultura tomistica, nessuno pensò che Enrico VIII avesse compiuto di persona il trattato polemico. Si seppe che il suo cappellano Lee l'aveva compilato per lui. Leone X ad ogni modo fu ben felice dell'intervento sovrano in favore della disciplina sacramentale romana, e si affrettò a ricompensare Enrico, insignendolo del titolo di *defensor fidei*. L'*assertio* dimostrava, con larghezza di riferimenti patristici, quali potevano essere suggeriti agevolmente dalla teologia ufficiale, l'adeguata corrispondenza della disciplina sacramentale cattolica all'insegnamento neotestamentario e alla tradizione ortodossa. Spinto dai colleghi e tratto dal suo stesso indocile bollore polemico, Lutero replicava nell'agosto del '22,

con la sua vivacissima diatriba *Contra Henricum regem Angliae*. Questa volta egli investiva in pieno, a corto di altri argomenti, il principio cardinale della validità della tradizione nella religiosità associata. Il gesto mirava effettivamente a sgretolare l'ossatura piú intima della trasmissione storica del messaggio cristiano.

A pochi lustri di distanza dalla morte del Cristo, San Paolo, quando deve impartire istruzioni ufficiali alle comunità uscite dal suo instancabile apostolato, parla di tradizioni che gli sono state scrupolosamente trasmesse e ch'egli a sua volta trasmette. San Vincenzo Lirinense aveva sentenziato, nella prima metà del quinto secolo, che è indiscutibilmente, tipicamente cattolico quel che è stato creduto dovunque, sempre, da tutti. In verità il cattolicesimo ha riposato su due capisaldi, ugualmente necessari all'equilibrio della sua struttura: la rivelazione biblica e l'insegnamento tradizionale. In virtú di questo armonico dualismo si conserva nella vita storica del cattolicesimo, sotto la tutela di un magistero infallibile, la possibilità dello sviluppo e dell'accrescimento del patrimonio spirituale di cui si alimenta la collettività credente. La tradizione non crea nulla di nuovo: la novità assoluta in religione annulla, dialetticamente, la sua assolutezza. Ma essa enuclea, rielabora e viene sviluppando gli elementi potenziali della rivelazione. Un senso squisitamente pragmatista presiede a questa organica interpretazione delle leggi che disciplinano il cammino della religiosità nella storia. I motivi rivelati, affidati al ricordo canonizzato della esistenza e del pensiero di

Colui che dischiuse la nuova visione dei rapporti con Dio e di coloro che ne disseminarono il messaggio, sono suscettibili di infinite applicazioni e di illimitate reviviscenze. Il lavorìo secolare della coscienza credente sa ricavare di volta in volta le adeguazioni piú acconce ai bisogni mutevoli della esperienza associata. In grazia di questa solenne celebrazione della virtú normativa, che è nella vita umana in cammino, controllata però dalla sentenza rivelata e da un organo di permanente magistero, la religione è salutarmente sottratta al rischio della disgregazione individualistica, e la normalità dell'evoluzione dogmatica è raccomandata alla coscienza solidale della comunità, che esprime dal proprio grembo la delucidazione dei principî che illuminano l'alba della sua fede e del suo organismo carismatico.

L'*assertio* di Enrico VIII faceva largamente appello al principio della tradizione per confutare la dottrina di Lutero e per difendere l' istituzione divina e la validità dei sette Sacramenti ecclesiastici. Nella replica, che è una delle piú violente, il riformatore nulla nasconde del suo pensiero, non una favilla attenua il suo rancore. La prefazione, dedicata a Sebastiano Schlick, giura ostilità eterna al Papato, di cui prognostica il rapido disfacimento. Prendendo poi a discutere l'argomento controverso, accampa la sua ingenua sorpresa di fronte all'incomprensione degli avversari. Non son bastati tre anni di ininterrotta campagna a far intendere che egli aspira ad instaurare il dominio esclusivo della rivelazione ed a sopprimere spietatamente tutte le invenzioni e

le tradizioni umane? Di fronte alla Chiesa, che concepisce la religione cristiana come un deposito rivelato trasmesso di generazione in generazione, e alla cui intelligenza ogni secolo reca il suo specifico contributo, Lutero rivendica l'autorità esclusiva del testo scritto. Ogni tradizione pertanto, secondo lui, va recisamente tolta di mezzo o, quanto meno, privata del suo venefico potere.

«Alla mia sitibonda volontà di riafferrarmi alla parola di Cristo», egli si domanda, «che cosa mai contrappongono costoro? Glosse patristiche, laboriosi ed artefatti riti, depositati dai secoli». Lutero sembra, cosí, avere buon giuoco. «Io indago le cause e ad esse risalgo: essi si appellano ai fatti. Io chiedo in nome di qual potestà essi compiano le loro gesta. Essi mi rispondono: – Cosí facemmo e facciamo. – Dunque, al posto della ragione, vogliono collocare la volontà; a quello della genuina autorità, il rito; al posto del diritto, la consuetudine. Io grido: –Vangelo, Vangelo! – Ed essi uniformemente, rispondono: – Tradizione, tradizione! – L'accordo è impossibile».

Ribattendo poi le singole imputazioni mossegli dal re, Lutero cerca di salvare la propria discussa coerenza. Egli assevera che nell'ambito delle questioni coinvolgenti l'insegnamento scritturale (la fede, le opere, i peccati, la grazia, il libero arbitrio, la penitenza, la sacra cena) egli mai si è contraddetto. Mentre a proposito di questioni extrabibliche, concernenti l'organizzazione ecclesiastica (il Papa, i vescovi, i Concilî, le indulgenze, la messa,

i voti monastici, il regime sacramentale), egli ha dovuto apparentemente contraddirsi, perché l'esperienza e lo studio gli hanno mostrato sempre meglio quale profonda contraffazione dello spirito cristiano costituisca l'insegnamento cattolico.

Se la polemica con Enrico VIII aveva trascinato il riformatore a porre a nudo tutte le implicite postulazioni ecclesiologiche del suo messaggio, la polemica con Erasmo lo costrinse a scoprire, fino all'estreme paradossali conseguenze, la logicità della sua antropologia.

Nel duello di queste due grandi figure, che dominano l'alba della modernità, è tipicamente circoscritta la lotta che si è continuata a combattere poi nella cultura moderna e che probabilmente si avvicina oggi al suo drammatico epilogo. Lutero, mistico e innovatore, rimproverava a suo tempo ad Erasmo, erudito e prudente, una vera incapacità spirituale di scoprire e seguire le vie della perfetta chiamata di Dio. Erasmo poteva cosí apparire un superato. Ma la realtà storica gli ha assicurata una brillante postuma vendetta.

L'occasione della polemica fu offerta ad Erasmo da Ulrico von Hutten, quando questi, trapiantatosi a Basilea dopo la morte del suo protettore Francesco von Sickingen, e respinto dal novero degli amici intimi dell'umanista fiammingo, scrisse contro Erasmo una strana invettiva con la quale lo accusa di basso opportunismo e di calcolata cortigianeria. Erasmo passò dapprima

la *Spongia* della sua signorile polemica sulle macchie di fango con cui il von Hutten aveva cercato di imbrattare la sua persona.

Quindi pensò che fosse giunta l'ora di accettare il suggerimento, che d'ogni parte gli veniva, di misurarsi col professore di Wittenberg: e scelse, per argomento di discussione, con mossa felicissima, il problema da cui in realtà moveva tutto il pensiero della incipiente riforma: il problema del libero arbitrio.

Lutero tentò di rimuoverlo dal suo proposito con una lettera, tra ironica e minacciosa, del 15 aprile 1524, che Erasmo ritorse, con garbo e serenità, a volta di corriere.

Nel settembre del 1524 appariva, infine, presso il Froben di Basilea, la *De libero arbitrio collatio*. In questo trattato, di uno stringatissimo rigore logico, Erasmo, prendendo nettamente a partito la dottrina iperagostiniana di Lutero, mirava a porre nei suoi legittimi termini i teoremi della libertà e della grazia, quali sono formulati nella tradizione dottrinale del cattolicesimo.

Il problema del libero arbitrio è il problema centrale dell'antropologia e dell'etica. In quale posizione si trova l'uomo di fronte al proprio còmpito? È egli capace di recare un contributo personale qualsiasi alla realizzazione del proprio destino o è trascinato da una forza imperiosa, cui sia assurdo sottrarsi? Le azioni che egli compie possono essergli imputate come liberamente e coscientemente compiute, oppure vanno nettamente attribuite all'impulso, che misteriosamente lo muove?

Lutero partiva da una concezione drastica e assoluta della colpa d'origine: il peccato ha deformato sostanzialmente, alle origini stesse della vita, l'organismo umano, che ha smarrito cosí, irrimediabilmente, ogni capacità di bene. Tutta l'umanità, caduta nella corruzione, è, dopo Adamo, una miserabile massa dannata, destinata a compiere automaticamente il male. La salvezza non le può venire che dal riscatto operato dal Cristo, la cui grazia, investendoci in pieno, ci trasferisce in una sfera superiore, dove il bene è il risultato della spontanea attività della fede, unica forza di immunizzare il nostro spirito dall'agguato contaminante della carne peccaminosa.

Sebbene la cultura filosofica moderna, tutta gravitante verso i puri problemi gnoseologici, non riesca piú a spaziare per tutto l'orizzonte dell'indagine antropologica con adeguata consapevolezza dei suoi presupposti, si può ciononostante affermare che il problema dell'umana responsabilità, che è una cosa stessa con quello del libero arbitrio, è al centro delle preoccupazioni e delle esigenze che la vita associata reca nel proprio grembo.

La tradizione cristiana ne ha dato una soluzione che è un capolavoro delicatissimo di equilibrio e di misura, riuscendo in pari tempo a salvare l'asserzione della libertà senza cui non si dà vita etica, e quella della grazia, senza cui non si dà vita religiosa. Erasmo se ne costituisce paladino deciso. La sua «Diatriba» è ripartita in tre parti: sono enunciate dapprima alcune premesse teoriche, nelle quali l'umanista fissa il suo atteggiamento di fronte ai

problemi teologici in generale e circoscrive la sua maniera di considerare la questione della libertà; viene quindi la dimostrazione della tesi, affidata, per una misura notevole, alla discussione dei passi biblici attinenti all'azione di Dio e all'opera dell'uomo nel processo di attuazione del bene; nella conclusione si fa ritorno alle asserzioni teoriche. Un vivissimo senso di discrezione e una coscienziosa volontà di mantenere fede agli insegnamenti tradizionali della Chiesa contrassegnano il trattato erasmiano. Il dottissimo umanista obbedisce, evidentemente, al proposito di assodare le posizioni antropologiche, che appaiono indispensabili alla costituzione di un'etica associata, anche se, per farlo, deve sacrificare un po' del rigore dialettico e della profondità filosofica. «Non occorre sempre trovare dottrine chiare: occorre soprattutto accertare dottrine utili. Queste seconde dobbiamo e possiamo con sicurezza apprendere: il resto dobbiamo lasciarlo a Dio, trattandosi di misteri che *religiosius adorantur incognita, quam discutiuntur impervestigabilia*». Le definizioni di Erasmo pertanto sono sobrie e prudenti. Secondo l'insegnamento teologico, cui egli aderisce, la colpa d'origine è stata un turbamento che ha intimamente sconvolto e alterato l'equilibrio delle umane facoltà. La volontà libera, che la caduta ha ridotto alle proporzioni di un'attitudine rudimentale, viene reintegrata dalla grazia in virtú del riscatto operato dal Cristo. Col battesimo le facoltà umane sono ridestate e consacrate: sotto l'assistenza permanente dello Spirito, l'uomo è in grado di battere fiducioso il sentiero della

salvezza. Il libero arbitrio appare pertanto ad Erasmo come la «*vis humanae voluntatis, qua se possit homo applicare ad ea quae perducunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere* – come quella capacità del volere umano di portarsi verso ciò che conduce all'eterna salute o di allontanarsene». Tre concezioni, continua Erasmo, si trovano in contrasto nel modo di valutare le possibilità spirituali dell'uomo: o si ritiene che esista nella creatura ragionevole una primordiale capacità di bene, che attende di essere corroborata dalla grazia; o si reputa che l'anima non possa operare il bene, senza un radicale capovolgimento iniziale, la *metànoia*, di cui parla il Nuovo Testamento; e si conclude, desolatamente, che il libero arbitrio sia una pura, nuda e vana parola, senza alcuna corrispondenza nella realtà. Erasmo si attiene alla seconda posizione. E adduce, di scorcio, le ragioni della sua decisione: «È necessario salvare il libero arbitrio, perché appaia e risalti la responsabilità degli empi, che coscientemente resistono alla grazia di Dio; perché sia la nostra anima immunizzata dal morso della disperazione; perché sia eliminata la tentazione di una vana sicurezza; perché siamo stimolati a cercar di raggiungere la salvezza».

Propagatasi rapidamente, la «Diatriba» di Erasmo suscitò negli ambienti colti, che seguivano con piú trepidante attenzione il moto della riforma, un'impressione intensa. Gli amici e i partitanti che Lutero contava a Strasburgo ne furono allarmatissimi. Una loro lettera collettiva, stesa probabilmente da Butzer, avvertiva il maestro di Wittenberg, in data 23 novembre 1524, che il

libello costituiva un ostacolo molto serio al dilatarsi della «pietà germanica» e che occorreva assolutamente contrapporgli una replica pronta e serrata. Lutero del resto non aveva alcun bisogno di tali sollecitazioni. Sembra che, fin dalla prima conoscenza dello scritto erasmiano, il riformatore si rivolgesse agli amici, a Melantone innanzi tutto, perché lo aiutassero nella confutazione. Ma altri avvenimenti e altre polemiche incatenarono per mesi e mesi la sua desta attenzione; alla fine del 1524 e agli inizi del 1525, la lotta sempre viva contro i cosí detti «Profeti Celesti»; nella primavera di questo stesso ultimo anno la sollevazione dei contadini. L'elaboratissima replica non poté veder la luce prima del dicembre 1525, quasi quindici mesi dopo la pubblicazione della *collatio* erasmiana: ma in compenso la dottrina luterana della completa mancanza nell'uomo di una capacità libera vi era definitivamente formulata ed esaurientemente svolta in tutti i suoi corollari.

Il trattato *De Servo Arbitrio* è veramente fondamentale per la determinazione del pensiero di Lutero, per la comprensione dello sviluppo posteriore del protestantesimo, per la valutazione esatta dei rapporti fra questo e l'orientamento soggettivistico e idealistico della filosofia moderna. Lutero si rivela in queste pagine in tutta la sua nuda interezza, con tutte le sue qualità negative e positive. La posizione che egli adotta, con rude e spavalda franchezza, costituisce la prima brusca esplosione di un orientamento spirituale che, può dirsi, ha improntata di sé tutta la vita

e la cultura moderne, in contrasto aperto con il pensiero cristiano tradizionale.

Per comprendere il *De Servo Arbitrio* bisogna risalire al dramma claustrale di Erfurt. Lutero ha vagheggiato, nei primi anni della sua vocazione religiosa, l'ideale di perfezione che rappresenta il programma deliberato dell'ascetismo cristiano: raggiungere l'assoluto dominio di sé. Ma la sua esperienza di monaco si è ridotta ad un'amara delusione e ad un irreparabile tracollo. Tutta la traiettoria della sua vita claustrale, còlta attraverso le indicazioni discrete delle sue piú tarde reminiscenze, sta a dimostrarci che egli ha sentito violentemente in sé qualcosa che lo rendeva incapace di sottostare alla disciplina impostasi. Si è domandato allora se doveva rinunziare alla salvezza, perché non poteva realizzare il suo ideale ascetico. Si è ripiegato su se stesso e alla luce dell'intuizionismo mistico, a cui lo aveva iniziato lo Staupitz, ha lentamente elaborato la sua dottrina della concupiscenza invincibile e della grazia e dei meriti imputati. Dopo il peccato di origine l'uomo è destinato a compiere fatalmente il male: ma ha la misteriosa possibilità, pur vivendo nella colpa, di sentirsi redento e salvato, in virtú della «imputazione» dell'eccelso riscatto del Cristo. L'originalità del messaggio cristiano, afferma Lutero in una frase decisiva del *Commento alla lettera ai Romani*, consiste nell'aver dato all'uomo la possibilità di sentirsi nel medesimo tempo «*iustus et peccator*». Se le azioni umane non pos-

seggono pertanto alcuna diretta efficienza nel processo del raggiungimento della salvezza, è naturale che anche la libertà dell'arbitrio si riduca ad una pura menzogna (*merum mendacium*) e ad una esiziale illusione. Il centro della dottrina luterana si sposta cosí automaticamente verso il postulato della predestinazione. Noi siamo in balìa di un misterioso decreto della Provvidenza divina, che opera in noi a nostra insaputa. Poiché, chi potrebbe concepire una prescienza divina che non implichi un intervento efficace nelle nostre azioni? Può immaginarsi una scienza divina esposta al fallimento o soggetta a modificazioni impreviste, a causa della libertà dell'uomo? La tradizione cristiana aveva nettamente risolto l'arduo quesito, tutelando il piano delle manifestazioni libere della creatura ragionevole nel quadro globale della divina volontà e della sua ineffabile provvidenza. Aveva soprattutto ben disegnato l'abisso incolmabile che separa Dio dall'uomo con il duplice concetto della creazione dal nulla e della permanente comunicazione carismatica. Lutero ha in certo modo soppresso le barriere che dividevano l'umano dal divino, il finito dall'infinito. Egli ha concluso con lo scorgere nella vita una ininterrotta teofania, una permanente manifestazione dell'operosità divina. Tolta ogni mediazione ecclesiastica, il divino e l'umano vengono a inserirsi l'uno nell'altro in maniera paradossale. Noi finiamo con l'essere degli incessanti realizzatori di Dio: Carlostadio dirà che anche il peccato che noi commettiamo è

divino. È facile, dopo ciò, intuire i sostanziali rapporti che intercedono fra la teologia luterana e la moderna filosofia idealistica, quale si è affermata la prima volta nella Germania protestante. Lutero ha professato ancora la sua fede nel Dio trascendente: ma piú o meno consapevolmente egli si è mosso nell'immanentismo e nel panteismo psichico, il quale non concepisce una azione umana che non sia allo stesso tempo un attimo dell'automanifestantesi vita divina. Lasciando all'apparenza salva la formula del trascendentalismo, egli ha in realtà inserito il divino nell'umano. Primo degli immanentisti moderni, ha visto la realtà fondersi ed unificarsi nell'eterna ed immensa potenza divina. Ma per aver concepito il divino totalmente immanente nell'azione non libera dell'uomo ha finito col farlo volatilizzare. Lutero ha effettivamente dischiuso la via alla speculazione posteriore, verso l'assoluta negazione del trascendente e il completo riassorbimento dell'oggetto nel soggetto. Si può dire che tutto lo sforzo del pensiero speculativo in quattrocento anni di evoluzione culturale è consistito nel passaggio dalla concezione del trascendente sussistente, base di ogni vita religiosa, al trascendentale autocreantesi, che è il postulato dell'idealismo assoluto. La speculazione moderna, trasposizione in sede filosofica dei principì di Lutero, ha collocato nella storia quella realizzazione del divino, che Lutero scorgeva nella grazia e nella predestinazione.

Il *De Servo Arbitrio*, studiato alla luce della posteriore evoluzione spirituale, appare ricco di spunti e di orientamenti significativi. Può suddividersi in quattro parti centrali: una confutazione delle premesse erasmiane; una discussione delle testimonianze bibliche allegate dall'umanista; una prolissa confutazione *ad hominem* della definizione della libertà data da Erasmo; un'esposizione personale dei dati del problema e della sua risoluzione. Erasmo aveva insistito sulla necessità in cui si trova il cristiano di sacrificare, alle volte, alle esigenze della fede, le pretese della ragione, e di rinunciare a risolvere dialetticamente quesiti imbarazzanti. Lutero proclama che simile agnosticismo conduce all'epicureismo. Erasmo aveva confessato il suo orrore per i movimenti religiosi che turbano e disorientano le coscienze. Lutero ribatte che, per il cristiano, la vita è, quotidianamente, lotta e contrasto. Erasmo aveva ammonito che la riconciliazione della grazia con la libertà costituisce il nodo gordiano della riflessione teologica. Lutero ribatte che rinunciare a scioglierlo equivale a tarpar le ali ad ogni vera esperienza religiosa. Non si può vivere, egli assevera, senza sapere se noi contribuiamo alla realizzazione del nostro destino o se è solamente la volontà di Dio che opera in noi. Non si tratta di stabilire un rapporto esteriore e meccanico, bensí di accertare se Dio «*contingenter aliquid praesciat et si omnia faciamus necessitate*»: si può dare una prescienza divina che non

implichi un intervento efficace nelle nostre azioni? Si può supporre l'uomo libero nel suo operare, senza implicitamente limitare l'onnipotenza di Dio?

Lutero finisce con l'alterare la distinzione fondamentale fra contingente e necessario. Per la scolastica, contingente è tutto ciò che può essere o non essere. Per Lutero, la contingenza diviene sinonimo della nostra incapacità di scoprire l'intima ed infallibile causalità divina nei fatti. «Tutto quel che accade, anche se a noi appare contingentemente compiutosi, è in realtà necessariamente e immutabilmente operato, qualora si miri alla volontà di Dio. Poiché il volere di Dio è sempre imperiosamente efficace». Il contingente nasce dalla limitazione delle nostre cognizioni: si tratta di una pura illusione. In realtà, ogni nostra azione è quello che è, perché fatalmente posta da Dio in noi. La vita e la storia non sono che l'attività divina, proiettata nel tempo. Solo Dio è libero, conclude Lutero, perché Lui solo può fare o non fare, volere o non volere; l'onnipotenza divina non è compatibile con la libertà umana. Lutero riannoda pertanto la negazione della libertà al concetto stesso di Dio, che è l'attività per essenza, operante tutto in tutti «*Omnipotentiam veri Dei voco, non illam potentiam, quae multa non facit quae potest, sed actualem illam, quae potenter omnia facit in omnibus*».

Ma Lutero ha voluto, soprattutto, con il suo trattato, combattere Erasmo facendosi forte delle sue stesse asserzioni. Fedele

alla tradizione del cattolicesimo, l'umanista fiammingo aveva cercato di salvare in una teorica armonia i diritti della libertà con quelli della grazia. Egli aveva asserito che, dopo il peccato d'origine, la libertà, pur reintegrata nel battesimo, è sempre una quantità limitata e una possibilità fragile, incapace di condurre l'uomo alla salvezza, senza l'assistenza permanente del soprannaturale. Lutero lo prende in parola. Una forza inefficace non è una forza. Se la nostra libertà si riduce, semplicemente, all'attitudine dello spirito ad essere corroborato dalla grazia, ad una pura velleità obbedienziale giacente nell'animo, essa è una qualità che può ritrovarsi anche nelle creature irragionevoli, e che non ci toglie dal dominio assoluto ed incontrastato della divina azione. Erasmo aveva riconosciuto che il dono del merito e della grazia è sempre fuori di ogni proporzione con le nostre capacità, ma che ci sono in noi, ad ogni modo, delle qualità buone e delle azioni irreprensibili: e aveva addotto l'esempio dei filosofi antichi. Lutero annuncia brutalmente che è un empio, chiunque non ha lo spirito di Dio.

Ed ecco che il nucleo dell'antropologia luterana appare in tutto il suo pessimismo. Una recisa dicotomia è posta tra la carne e lo spirito. Tutto ciò che è carnale, è intimamente malvagio. Se non si è in balìa dello spirito, si è in balìa della carne e del male. Tra Dio e Satana non c'è regno intermedio. L'uomo, dichiara Lutero con un'immagine di una drammaticità impressionante, è una misera bestia da soma, su cui cavalca Dio o Satana. Ma quando

e perché Dio vince Satana? Noi oggi non lo sappiamo: siamo dei portatori ciechi dei misteri di Dio. Ignoriamo le ragioni profonde per le quali Dio si risparmia a volte la vittoria su Satana e destina tanti alla perdizione. Vediamo solamente che alcuni sono chiamati alla fede, riscattati dalla colpa, universale retaggio degli uomini, trasferiti in quella sfera dell'intimo rinnovamento, in cui il bene sgorga automaticamente dalle loro capacità trasfigurate.

Una difficoltà imbarazzantissima si solleva a questo punto: perché Dio ha permesso che l'uomo cadesse nel peccato? Lutero risponde che prima della colpa originale l'uomo viveva nello spirito e non poteva peccare. Ad un certo punto Dio gli ha sottratto lo spirito, e l'uomo, rimasto una povera realtà carnale, è caduto nella colpa, trascinando con sé tutta l'umanità. La redenzione del Cristo non è che una nuova infusione di Spirito in questo essere carnale. Tutta la soteriologia cristiana, conclude pertanto Lutero, si leva contro la concezione del libero arbitrio, poiché, celebrando come principio di salvezza il sacrificio del Golgota, presuppone logicamente l'umanità incapace di redimersi con le proprie forze. Ammettere la volontà libera, di fianco al riscatto operato dal Cristo, significa tornare alla eresia pelagiana, distruggitrice di ogni sana e schietta vita religiosa.

Preso direttamente e violentemente a partito, Erasmo difese la sua *collatio* con un secondo trattato, l'*Iperaspiste*, piú ampio ed elaborato del primo. Se inizialmente egli aveva spiegato tutta l'amabile cortesia di cui il suo animo era naturalmente ricco, ora,

alle accuse, replica con mal represso sdegno. Si difende dalla taccia di scetticismo. Confessa il proposito di trattare il problema in discussione su terreno strettamente filosofico, e invece si attarda ancora su questioni marginali, di pura e tecnica speculazione teologica. Questo sottile umanista, questo agguerritissimo storico, tradisce tenacemente preoccupazioni ecclesiastiche. Uomo di Chiesa, si direbbe, prima e piú che pensatore, Erasmo sente la necessità di salvare un insieme complicato di posizioni ardue, collegate tra loro in un delicatissimo equilibrio instabile. A proposito del libero arbitrio egli cerca affannosamente una soluzione che rispetti cosí le esigenze dell'antropologia cristiana, come quelle della società ecclesiastica. È intuitivo che, negando la libertà della scelta nella sfera delle nostre operazioni coscienti, noi cadiamo in un pessimismo oscuro, che essica automaticamente le nostre capacità morali. D'altro canto, accentuando i poteri della nostra libera decisione, difficilmente si giunge piú alla raffigurazione di un divino trascendente, che faccia garanzia delle comunicazioni carismatiche nella Chiesa. Il cristianesimo storico, osserva acutamente Erasmo, oscilla invariabilmente tra le due posizioni antitetiche, chem son quelle, in ultima analisi, di Pelagio e di Agostino. Nella stessa assunzione dell'agostinismo, la Chiesa ha dovuto introdurre un soffio di pelagianesimo: ché, se questo, paradossalmente inteso, distrugge una genuina soteriologia, quello, nelle estreme sue conclusioni, sopprime il valore autonomo dell'etica umana. Basta calcare leggermente la mano

su uno dei due termini correlativi, per spezzare irrimediabilmente l'equilibrio su cui si regge la tradizione organizzata del cristianesimo. Lutero, osserva Erasmo, l'ha spezzato. Se Dio opera direttamente in noi attraverso l'imputazione tutta gratuita dei meriti reintegratori del Cristo in virtú di un ineffabile decreto di predestinazione, tutto il mondo della grazia è racchiuso in ogni anima, ed ogni magistero ecclesiastico è automaticamente soppresso. Anche per Erasmo la colpa d'origine ha turbato radicalmente l'armonia tra la carne e lo spirito, gli elementi formatori dell'uomo. Ma carne e spirito non si sono arbitrariamente trasfigurati nella sua esperienza in due categorie nitide, applicabili a due nuclei nettamente distinti di individui: i carnali e gli spirituali, i salvantisi e i perdentisi di San Paolo. Ogni individuo reca in sé il duplice elemento e la consapevolezza interiore è precisamente la capacità intima di abbandonarsi all'uno o all'altro di essi, alla carne o allo spirito. Non si dà vita etica senza tale presupposto. Erasmo svolge infine l'argomento principe della libertà, quello a cui si è sempre fatto ricorso: la consapevolezza della capacità di scelta è nell'uomo la riprova della sua autonoma e quindi imputabile decisione. D'altro canto, di questa autonomia Erasmo pone in risalto le limitazioni e le deficienze, onde possa garantire l'impellente necessità della grazia. Dando prova di un acume psicologico singolare, Erasmo accenna fugacemente ai molteplici coefficienti che turbano, limitano, coartano, deformano l'esercizio dell'umana libertà. «Non si può pensare», egli assevera ad

esempio, «che la bontà o la perversità di un individuo siano ognora il risultato della sua libera scelta: molto invece è dovuto alle azioni extrasoggettive». E a Lutero rimprovera appunto di essersi posto nella impossibilità di valutare e graduare la responsabilità dei soggetti umani.

Le pagine però piú importanti, per chi voglia giudicare la posizione reciproca dei due contendenti, sono indubbiamente quelle nelle quali Erasmo rifiuta con energia ogni compartecipazione all'enorme turbamento spirituale che Lutero ha suscitato: «Sempre, in ogni istante, ho evitato di federarmi con Lutero. Costantemente sottomesso al magistero e alla disciplina della Chiesa cattolica, mi piego al suo verdetto». Investendo direttamente il docente di Wittenberg, augura che il suo movimento possa sollecitamente estinguersi, ed esumando da Tertulliano l'argomento della prescrizione contro ogni posizione ereticale, rivendica alla Chiesa il possesso inattaccabile della sua dottrina della libertà. Erasmo riconosce il potere sconcertante di Lutero: ma constata anche i risultati funesti della sua propaganda, e ne trae quelle conclusioni che al suo amore per la pace della società cristiana appaiono piú naturali.

Partito in guerra, sotto lo stimolo cosí delle sue preoccupazioni personali, come delle tendenze storiche ed ambientali, contro il magistero visibile della Chiesa e la amministrazione gerarchica delle grazie sacramentali, Lutero aveva cosí ormai finito

con il ricongiungere il divino e l'umano, saldandoli mediante l'esperienza dell'intima imputazione dei meriti del Cristo, all'anima, fatalmente e ininterrottamente peccatrice. La salvezza non è piú vincolata ad una disciplina esteriore e ad una pratica volonterosa: rampolla unicamente da un iniziale atto di fiducia nella bontà reintegratrice del Cristo, che ci trasfigura e ci sublima. Il divino è cosí inserito sul flusso permanente della vita rinnovata dalla fede: è innestato su tutte le espressioni della attività umana, in cui si è trasfuso un preliminare atto di fiducia e di sicurezza religiosa.

Di questa celebrazione del divino nell'umano a cui, da un punto di vista storico, potrebbe ridursi tutta l'originalità del messaggio luterano, il *De Servo Arbitrio* è il documento piú schietto e piú coerente. E poiché tutta la cultura moderna, attraverso la formazione progressiva dell'idealismo soggettivistico, è nello sforzo di umanizzare il senso del divino e di laicizzare la religiosità, può affermarsi, senza paradosso, che tale documento ha esercitato sugli indirizzi della spiritualità, nei secoli a noi piú vicini, una efficacia incalcolabile, molto piú presente di quanto comunemente non si creda. E nel *De Servo Arbitrio* forse molto piú che nel *Discorso sul metodo* di Cartesio, che vanno ricercate le sorgenti delle posizioni mentali e spirituali, quali la cultura moderna ha cercato e cerca tuttora, attraverso sforzi vani, ma analoghi, di rendere normative.

Per una singolare coincidenza, che non manca di essere parecchio istruttiva sul temperamento di Lutero e le reazioni del suo pensiero e della sua condotta alla realtà circostante, l'aperta professione di fede che è nel *De Servo Arbitrio* appare lanciata nel momento stesso in cui le ripercussioni morali e sociali del messaggio riformato apparivano d'ogni intorno piú vaste e minacciose. L'agitazione suscitata dalla propaganda fra mistica e rivoluzionaria dei Profeti Celesti era lungi dall'essere sedata. Carlostadio ad Orlamünde, Münzer ad Allstadt, tenevano accesi due focolai di sedizione, che periodicamente lanciavano guizzi di tumulto popolare e propagavano scoppi di brutalità iconoclastica, accompagnati da barbare manomissioni di chiese. Lutero sentí il bisogno di scendere nuovamente in campo.

È degli inizi del 1525 il suo rinnovato attacco *Wider die himmlischen Propheten* in due parti, la prima delle quali diretta a frenare l'intempestiva violenza degli esaltati contro le manifestazioni pubbliche del culto esterno, la seconda rivendicante in termini perentori e sempre piú vivi la dottrina della presenza reale. Lutero si dichiara decisamente contrario a qualsiasi azione concreta, spiegata in vista della soppressione del rito costituito, assicurando che le superstizioni e le ostentazioni del culto esterno cadranno automaticamente, quando gli uomini si siano persuasi della novità reintegratrice del suo messaggio. Ai Profeti Celesti, che a giustificazione del loro programma e della loro tattica si

appellano alla legge mosaica e al suo solenne divieto di ogni simulacro sensibile, Lutero risponde osservando che la legislazione di Mosè è una povera cosa, destinata unicamente al popolo ebraico e condannata a scomparire al sopravvenire della rivoluzione cristiana. E ai provocatori di tumulti, che si lusingano di instaurare col ferro e col fuoco la nuova economia evangelica, Lutero, la cui posizione spirituale è agli antipodi della visione escatologica messianica dei Profeti Celesti, contrappone, ancora una volta, il concetto intimo dell'esperienza e della salvezza religiose. Infine ribadisce la sua fede nella presenza reale, quella fede che dovrà essere la ragione irreparabile della divisione incolmabile tra le varie denominazioni riformate.

Queste polemiche di natura piuttosto biblico-teologica non dovevano del resto suscitare nell'animo di Lutero preoccupazioni tanto forti quanto quelle che dovevano suscitargli le agitazioni proletarie che si facevano forti della sua insurrezione religiosa.

La vasta rivolta dei contadini, che raggiunse nel 1525 il suo piú alto grado di violenza, determinava nel predicatore della riforma una reazione dura e crudele, che mostrava palesemente come, nel suo fondo, il movimento riformatore potesse favorire la resistenza dei principi all'unità dell'Impero di Carlo V, ma non avesse nulla che lo portasse a legare a lungo i propri destini a una causa proletaria.

Abbiamo qui una specie di reazione chimica che fa polarizzare il movimento di Lutero verso le classi nobiliari e borghesi, anziché verso la classe dei lavoratori agricoli, che pure non avevano tardato a rivolgere verso la predicazione di Wittenberg l'orientamento delle loro aspirazioni e delle loro speranze.

Noi cogliamo qui sul vivo la efficacia rimarchevole, potremmo anzi dire senz'altro decisiva, che i fattori politici vengono ad esercitare sulle sorti di queste varie tendenze riformatrici che pullulano nell'Europa nel secolo XVI incipiente e in particolar modo su la tendenza luterana come parallelamente su quella calvinistica.

Queste clamorose polemiche fra Lutero e i cosiddetti Profeti Celesti, fra Lutero ed Enrico VIII, fra Lutero ed Erasmo, quali ripercussioni avrebbero esercitato sullo spirito precoce di quegli che le circostanze avrebbero fatto corifeo della riforma di lingua francese? Gli storici vanno meticolosamente cercando l'anno preciso di una cosiddetta conversione di Calvino. Lutero stesso ha dovuto faticare parecchio per fissare in quella che è nota come «l'esperienza della torre» il momento decisivo in cui si sarebbe fatta nel suo spirito la luce sul significato del capitale inciso biblico: «Giustizia di Dio». E Calvino è scarsissimo di riferimenti cronologici, quando parla della sua «prodigiosa» conversione.

In realtà, si tratta di problemi mal posti. Noi constatiamo, di certe lunghe e lente maturazioni spirituali, l'improvvisa esplo-

sione, quando le circostanze storiche circostanti, la temperie ambientale, permettono, a segrete e circoscritte esperienze individuali, di trasferirsi sul terreno della vita associata, per assumervi un valore normativo e collettivo.

D'altro canto, il sogno di questi riformatori del secolo XVI non ha piú nulla del grande sogno apocalittico che aveva alimentato la spiritualità di un Gioacchino da Fiore, di San Francesco e dei loro primi accesi seguaci.

Quelli sí erano dei «convertiti», in quanto alla Chiesa dei simboli avrebbero voluto veder sostituita la Chiesa delle grandi realtà carismatiche, che sono l'amore universale, la povertà ilare e giuliva, la fraternità, fatta primo dogma di fede, il perdono delle proprie inevitabili colpe, cercato nel primo luogo sacro dove sia possibile prostrarsi in comunione di spirito con Dio e con i fratelli, nell'atteggiamento dell'umiltà e della solidarietà nel dolore e nella speranza.

Oramai, a tre secoli di distanza, non era piú il caso di parlare di «conversione». Si può parlare veramente di «conversione» quando si tratta di passare dal concetto dell'assoluzione per le mani del sacerdote al concetto del perdono della colpa, in virtú di un'attribuzione dei meriti infiniti di Cristo?

La conversione evangelica era stata altra cosa. Era stata cioè il rinnegamento di tutte le categorie morali vigenti, per l'affer-

mazione sublime dell'avvento del Regno e della necessità di guadagnarlo attraverso lo sbaraglio della propria anima e il rovesciamento dei valori.

E allora ricordiamolo bene: quando parliamo di riforme del secolo XVI noi adoperiamo questa parola in un significato tecnico consuetudinario che è molto piú in là di quello che non fosse la realtà dei fatti. Avendo abbattuto il grande sogno apocalittico di Gioacchino da Fiore, la Cristianità, all'inizio dell'età moderna, non si avviava ad una riconquista di quel mondo che andava irrimediabilmente perdendo. Ritraeva piuttosto indietro le sue trincee, di fronte ad un avversario la cui avanzata aveva qualcosa di irresistibile. Questo avversario era il progrediente spirito laico e profano, nella concezione della vita e nella pratica dei rapporti associati.

Il fatto che, già potenzialmente in rotta con le autorità ecclesiastiche del suo paese, con i parenti palesemente insubordinati a queste autorità, in una temperie culturale traversata dalla inquietudine di un umanesimo stanco di ecclesiasticismo burocratico, Calvino, poco piú che ventenne, si sia dato a commentare il *De Clementia* di Seneca, è, come abbiamo già detto, un particolare pieno di significato. Lutero aveva commentato pochi anni prima la *Teologia tedesca*; non avrebbe mai e poi mai pensato di commentare un filosofo stoico. Calvino pure, è vero, riconosce e confessa l'abissale divario che separa la visione stoica della vita dalla visione cristiana. Ma qualcosa dell'autosufficienza stoica doveva

essere istintivamente nel suo spirito, perché egli, in un'ora di una certa importanza nella sua evoluzione spirituale, si perdesse cosí intorno ad un commentario su un'opera di quegli che era stato il disgraziato méntore di Nerone.

Non potremmo noi dire di sorprendere già qui i tratti differenziali, che distinguono la riforma francese, la quale sarà in sostanza anche la riforma fiamminga e anglosassone, da quella germanica, e che peseranno sensibilmente sull'avvenire di tutta la spiritualità europea?

Su nessuna vita probabilmente le circostanze esteriori hanno esercitato piú imponente azione che su quella di Calvino. La sua preparazione spirituale era senza dubbio già molto avanzata, quando alcune evenienze esteriori vennero a determinare il suo orientamento e il suo destino per tutto il resto della sua esistenza.

Egli era a Parigi in quell'autunno del 1533 che doveva vedere all'Università, di cui era rettore Nicola Cop, la riabilitazione del *Miroir* di Margherita di Navarra. Il discorso del rettore fu tutto una mal dissimulata apologia delle opinioni riformate e in particolare della dottrina della giustificazione in virtù della sola fede. Corse la voce, e la voce è stata raccolta da parecchi storici, che Calvino avesse partecipato alla stesura di quel discorso accademico inaugurale. Sta di fatto che il Cop fu denunciato al Parlamento di Parigi e perciò, malsicuro dell'appoggio del re Francesco I, preferí andarsene a Basilea. Calvino avrebbe potuto essere

catturato anch'egli se non avesse provveduto alla propria sicurezza fuggendosene a Noyon. Agli inizi del 1534 egli andava a raggiungere ad Angouleme il suo fedele amico Luigi du Tillet, canonico della cattedrale.

Di là si trasferí ad Orléans dove dettò quel breve trattato, la *Psychopannychia,* per combattere l'opinione degli anabattisti secondo cui i morti avrebbero passato in una specie di letargo il periodo di tempo intercorrente fra la morte e il giudizio finale.

Frattanto veniva preparando i materiali per la sua *Institutio Religionis Christianae* che nel 1536 egli concludeva, dedicandola ardimentosamente al re stesso Francesco I che nella sua diuturna lotta contro Carlo V cercava di stender la mano ai riformati in Germania, ma si guardava bene dal favorire i riformati di casa propria.

Con quella piccola opera, mingherlina di proporzioni, ma imponente e incisiva di contenuto, Calvino gettava le basi di quella sua peculiare concezione religiosa, su cui tra pochi anni avrebbe costruito il suo dominio teocratico di Ginevra.

Ginevra, come ha scritto una volta Imbart de la Tour, è stata grande perché è stata la città di Calvino. La staccò dal suo passato, anzi dal passato, facendole perdere si direbbe non soltanto la sua individualità, bensí anche la sua stessa nazionalità. Di questa città rinnovata, trasformata, come assorbita nella propria persona e nella propria dottrina, Calvino volle fare un esemplare dell'universo. La conquistò per offrirla a Dio.

Fin dal secolo XII il vescovo di Ginevra ne era anche il signore. Al governo spirituale andava unito il governo temporale. Quando il fermento comunale si fa a serpeggiare attraverso tutta l'Europa, anche la cittadinanza ginevrina tende ad affrancarsi dal dominio politico vescovile. Ma in fondo gli interessi del vescovo e gli interessi della cittadinanza coincidono: entrambi mirano alla conservazione della propria indipendenza. Da questo scambievole accordo nasce il progresso delle istituzioni municipali.

Nel 1376 il vescovo Guglielmo de Marcossey obbliga il clero a contribuire alle spese per la costruzione delle mura di cinta della città, e nel 1387 Ademaro Fabri, già priore del convento dei domenicani a Ginevra, divenuto vescovo, conferma e fa redigere in 79 articoli le libertà, le franchigie, le immunità cittadine.

Amedeo VIII di Savoia, quando, nel 1417, vide la sua contea eretta a ducato, cercò di ottenere dall'imperatore Sigismondo, al quale aveva prodigato cospicue somme di denaro, anche la città di Ginevra.

Ma né il vescovo né i cittadini ginevrini si acconciarono a simile trapasso, e Amedeo dové limitarsi a mantenere intatto il vecchio diritto di famiglia di nominare colà il *Vidomme*. Questo non vuol dire che egli rinunciasse a rifarsi in qualche altra maniera. E quando si ritirò dalle cure mondane sul lago di Ginevra, a menare con qualche vecchio compagno d'armi vita di cavaliere eremita, e quando il sinodo di Basilea nel 1439 lo designò improvvisamente al Pontificato che egli occupò col nome di Felice

V, continuò a ricordarsi delle sue velleità di dominio ginevrino; e quando, nel 1449, rinunciò alla sua dignità pontificia in favore di Niccolò V, pose come condizione che gli fosse lasciato il vescovado di Ginevra.

Fu cosí che i vescovi ginevrini furono per piú di un secolo nominati sempre o quasi dai duchi savoiardi, finché il passaggio di Berna alla riforma nel 1528, cui seguí a brevissima distanza il medesimo passaggio di Basilea, non si ripercosse sulla costituzione municipale di Ginevra, presa nel conflitto fra Friburgo e Berna.

Nel 1532, il Farel, accompagnato dall'Olivetano e da Antonio Saunier, si presentava a Ginevra con lettere credenziali dei Bernesi, per incitare la città ad abolire la messa e a rinunciare alla disciplina papale per seguire le nuove idee.

Dopo aver peregrinato in Italia alla corte di Renata, figlia di Luigi XII e sposa di Ercole d'Este, duca di Ferrara, e poi di nuovo attraverso l'Italia settentrionale e la Svizzera occidentale, Calvino era costretto, dalle condizioni di guerra, per raggiungere Strasburgo, dove avrebbe voluto ritirarsi, a passare per Ginevra. Era l'estate del 1536. Farel intuí quale meraviglioso cooperatore sarebbe stato Calvino per la propagazione del messaggio riformato in territorio di lingua francese, e usando tutta la sua energica e cogente autorità lo indusse a rimanere a Ginevra, donde Calvino, dopo il breve periodo di esilio fra il 1538 e il 1541, non

si sarebbe piú mosso fino al giorno della sua morte nell'aprile del 1564.

La sua grande opera cominciava. La *Institutio Religionis Christianae* ne preconteneva le linee fondamentali. Non voleva essere altro che uno schematico manuale della fede cristiana. Constava di sei capitoli: il decalogo; la fede; la preghiera; i Sacramenti; i falsi sacramenti; la libertà cristiana, il potere ecclesiastico, la amministrazione civile.

Circola per entro quest'opera, al nocciolo piú profondo, la medesima ispirazione che aveva sorretto la insurrezione antiromana di Lutero. In fondo, il problema che si presenta allo spirito di questi riformatori è sempre il medesimo: come assicurare la salvezza dell'anima peccatrice, indipendentemente dall'amministrazione visibile dei carismi per opera di Roma? L'esperienza religiosa, il senso del peccato, il bisogno di una qualsiasi sicurezza della salvezza, sono ancora i concetti basilari della visione spirituale della vita. Il Medioevo cristiano ha lasciato un'eredità che è tuttora viva e intangibile: il senso profondo della colpa, la consapevolezza del riscatto operato da Cristo, l'ansia di partecipare ai benefici di questo riscatto. Quel che è nuovo è il desiderio di affrancarsi dalla tutela romana nell'opera della salvezza spirituale. Noi abbiamo visto come per Lutero il Cristo salvatore sia veramente al centro della nuova visione della salvezza. Tutta la sua rivoluzione religiosa è nella trasformazione del concetto di giu-

stizia e di giustificazione, intese in un significato puramente passivo, come applicazioni forensiche ed estrinseche dei meriti del Cristo.

In questa certezza della salvezza operata dal Cristo e partecipata mercè l'adesione a lui cieca e fiduciosa, c'è, si direbbe, qualche cosa di iracondo e di geloso nella predicazione luterana. Lutero si disinteressa di tutto quello che non tocca da presso o da lontano questo dogma centrale della sua predicazione riformatrice. Per questo si spiega il suo assenteismo, diciamo cosi, e la sua indifferenza a tutto quello che è politica esteriore, vita civile, vita sociale. Noi abbiamo già visto come questa riduzione del fatto religioso e cristiano alla simultaneità della colpa e del riscatto in ogni anima che, sapendosi funzionalmente corrotta e peccatrice, si getta disperatamente nelle braccia del Cristo salvatore, avesse conseguenze di altissimo rilievo in tutto il modo di concepire i rapporti della vita associata.

Il nucleo centrale della esperienza religiosa e della fede evangelica veniva ad essere circoscritto alla consegna di affidare ininterrottamente alla virtú salutifera del Cristo l'onere della nostra reintegrazione nel bene, al di là della nostra inguaribile peccaminosità.

Negando il valore delle opere, colpendo in radice la tradizione dell'ascetismo cristiano, abolendo qualsiasi ideale di superiore pratica di bene nella continenza e nella rinuncia, Lutero era venuto a trasferire automaticamente, in qualsiasi forma della vita

umana normale, quella pienezza di giustizia che il Medioevo aveva veduto soltanto nella disciplina regolare e nell'allontanamento dal mondo. E il mondo ne aveva ricevuta una giustificazione e una celebrazione che dovevano riflettersi e fruttificare in tutti i secoli successivi della storia europea.

C'è un tratto tipico nella traduzione di Lutero della Bibbia, che a questo riguardo è di una significazione e di un valore sconfinati. Nel libro dell'Ecclesiastico, al Capo IX, versetto 21, il testo sacro dice: «Non ti stupire di quel che riguarda il peccatore: poni la tua fiducia in Dio e sii perseverante nel tuo sforzo».

Nel testo greco la parola *sforzo* è *ponos*, che è precisamente il lavoro faticoso, il travaglio non disgiunto da pena. Lutero ha tradotto questo versetto in una maniera che, mentre tradisce alquanto l'originale, rivela il suo orientamento spirituale: «Nutri fiducia nel Signore e sii perseverante nella tua chiamata (*Beruf*)». Dall'uso parallelo che Lutero fa di questo vocabolo altrove, appare chiaro che egli è disposto a riguardare e a celebrare qualsiasi forma di lavoro nella vita quotidiana come una divina chiamata. Ed ecco che in virtú di questo uso luterano del vocabolo «chiamata» un valore religioso è venuto ad annettersi a tutte le espressioni della vita quotidiana, nei suoi piú umili dettagli. «Dio», dirà altra volta Lutero, «compie tutto Lui attraverso voi: attraverso voi Egli munge la vacca e compie qualsiasi altra opera servile.». Si comprende pertanto come alla luce di questa concezione di Lutero, ad ognuno competa l'obbligo di vivere religiosamente la

forma di vita laica a cui egli sia dalle circostanze portato. Si può dire senza esagerazione che l'uso profano della parola «chiamata» rappresenta uno dei piú cospicui contributi della riforma alla genesi e allo sviluppo della vita moderna.

Calvino giunge alle stesse conclusioni pratiche, ma per altra via e con altra efficienza.

Anch'egli è piú o meno consapevolmente manodotto dal proposito di sottrarre a Roma e al clero l'amministrazione dei mezzi attraverso cui si effettua e si garantisce la salvezza. Anch'egli, come tutti gli umanisti francesi, ansiosi di riforma, vede nella attribuzione dei meriti del Cristo il mezzo infallibile della nostra giustificazione e quindi del nostro riscatto. Ma questo canone fondamentale della sua rinnovata esperienza religiosa si inquadra in tutta una visione globale della realtà cosmica, umana e divina, che fa della sua teologia un sistema piú organico; della sua pratica di governo, di cui Ginevra gli permette di fare l'esperimento, un tentativo concreto e originale, con le sue direttive economico-sociali: un insieme di norme e di principi, che sono veramente alle origini del capitalismo moderno.

Intanto non bisogna mai dimenticare la circostanza che le due esperienze religiose, quella di Lutero e quella di Calvino, sono profondamente difformi l'una dall'altra. In Lutero è soprattutto la ribellione ad un legalismo disciplinare pesante e duro come quello della professione monastica che parla attraverso la rivendicazione della giustizia, in virtú della sola applicazione dei meriti

di Cristo. Un'anima assetata di certezza sul problema della salvazione e in pari tempo quotidianamente consapevole della impossibilità di praticare la perfetta virtú della continenza e dell'abnegazione, posta come condizione di quella stessa salvazione, non poteva rifugiarsi che nella nozione di una giustizia imputata, e in questa nozione trovare il riposo della sua vita spirituale, il centro della sua propaganda, il motivo esclusivo della sua lotta.

Per quanto candidato alla carriera ecclesiastica, Calvino non ha conosciuto i tormenti interiori che hanno sconvolto l'anima vulcanica di Lutero e ne hanno esasperato la rivolta. Anche San Paolo aveva conosciuto il dissidio permanente fra l'ideale della perfezione sognata e l'opaca resistenza della carne, impastata di cupidigia e di passione. E a questo contrasto aveva dedicato nella Lettera ai Romani una pagina piena di patetico strazio e di assurda fiducia. Anch'egli parla della grazia di Cristo come unico rimedio al conflitto che lacera permanentemente la nostra fragile e tumultuante natura. Ma quando Paolo nomina la grazia che placa la coscienza del nostro dissidio interiore, lascia prudentemente nell'ombra una qualsiasi delineazione del carattere attivo o passivo di quella giustizia, che può realizzarsi in noi in virtú di una collaborazione misteriosa fra Dio e l'uomo nell'opera del bene.

In Calvino il problema della giustificazione per fede si innesta su tutta una visione organica dei nostri rapporti con Dio che si

fa nelle successive edizioni della *Institutio* sempre piú personale ed indipendente dai principi di Lutero.

Quasi consapevole della sua complessa responsabilità di condottiero di una massa umana oltre che di riformatore religioso, Calvino allarga la sua programmatica spirituale dal circoscritto problema della giustificazione e verso una reintegrazione di tutta la visione religiosa e cristiana dell'universo.

Dio è dinanzi a lui come la realtà trascendente e assoluta che domina con la sua ineffabile sovranità su tutte le espressioni della vita e dell'universo. È la gloria di Dio lo scopo unico di quanto esiste nel mondo, e tutte le creature non hanno altra meta, non assolvono altro còmpito che quello di contribuire al suo sfolgorante irraggiare. Ma Dio non è conosciuto dall'uomo che attraverso la Scrittura, la cui autorità è superiore ad ogni dubbio e ad ogni critica. Gli scrittori biblici sono i genuini amanuensi dello Spirito Santo.

Di fronte a questa assoluta sovranità di Dio, l'uomo è in una posizione di nullità assoluta, perché mentre l'Eterno è la santità per essenza, l'uomo è creatura di corruzione e di morte. La colpa di Adamo ne ha alterato in profondità la costituzione, ne ha fatto un semenzaio di peccato e di corruzione.

Chi, se non il Figlio di Dio, avrebbe potuto redimerlo? Cosí il figlio assolse il programma della salvezza umana attraverso la sua umiliazione, la sua ubbidienza fino alla morte, ricompensate con la resurrezione e con l'ascensione al cielo. Il nostro riscatto

è legato al nostro inserirci nel Cristo, e questa nostra inserzione nel Cristo si consuma e si celebra in virtú dello Spirito Santo, che ci fa compartecipi della morte e della resurrezione del Figlio di Dio.

Meno unilaterale di Lutero nella negazione del valore delle opere, Calvino fa discendere dall'adesione al Cristo la rigenerazione e la santità, non meno che la giustificazione. Sembra non dimenticare di aver imparato dagli stoici quella rigidezza morale, che egli riporta all'opera salutifera del Cristo e del suo spirito. Egli non avrebbe mai detto che il miglior modo di mostrare la propria fiducia nella virtú sconfinata dell'opera salvatrice del Cristo è quello di assegnare a questa capacità riscattatrice del Cristo il maggior pondo possibile di nostri demeriti e di nostre deviazioni.

Ed ecco allora profilarsi la singolarissima e contraddittoria azione di Calvino in quella Ginevra che diventa sua.

Arcigno, sospettoso, intransigente fino alla crudeltà e alla spietatezza, Calvino vuole essere a Ginevra non soltanto il predicatore dall'ambone, ma il correttore dei costumi, il tutore della moralità pubblica, il persecutore implacabile di ogni immoralità e di ogni nefandezza.

La sua posizione nell'ambiente politico circostante gli consentiva uno spiegamento di attività parzialmente piú circoscritto, ma spiritualmente di tanto piú efficiente. Lutero si trovava di fronte l'autorità imperiale, impersonata in uno spagnuolo, di

contro a cui egli non poteva fare ricorso che alla protezione di principi, intenti a conquistare una autonomia nazionale. Calvino agisce in un libero Comune, conteso fra due Comuni piú vicini, Friburgo e Berna, la cui rivalità si traduce parallelamente in una competizione religiosa. Friburgo è fedele alla sua tradizione cattolica. Berna ha accettato il nuovo Vangelo. Si verifica qui, come in miniatura, la stessa situazione in cui tutta la Svizzera si trova di fronte alle grandi Potenze vicine, Francia e Germania. Berna ha aiutato Ginevra a conquistare la sua libertà dai Savoia. Farà pesare questa sua benemerenza. Calvino è automaticamente indotto ad assumere nella sua città quelle mansioni di direzione politica esterna, di cui Lutero si disinteressa. Fra i due riformatori esiste la naturale solidarietà che è determinata dal comune proposito di battere in breccia la amministrazione carismatica visibile e di fare della salvezza spirituale un problema strettamente personale. Ma l'orientamento e il punto di vista suggeriti dalle diverse situazioni non mancano di riflettersi e di ripercuotersi nell'insegnamento teologale. L'Iddio di Lutero è soprattutto l'Iddio che ha mandato il Figlio per il riscatto dell'umanità peccatrice. L'Iddio di Calvino è l'Iddio assoluto e inaccessibile del Vecchio Testamento, di fronte a cui ci si prostra nel senso della piú assoluta nullità e della piú disperante abiezione. All'uno e all'altro viene a mancare fondamentalmente quel senso mirabile del *fascinans*, che fa della predicazione neotestamentaria del Regno di Dio una seduzione e una gioia.

Nella sua pretesa di disciplinare integralmente la vita morale della città che si è affidata al suo magistero, Calvino viene ben presto a conflitto con le autorità bernesi, che pretendono dal canto loro di tenere Ginevra sotto la loro tutela. L'occasione del conflitto può sembrare futile e sproporzionata. Si trattava di quelle «cerimonie» di Berna concernenti l'uso del fonte battesimale e del pane azzimo nella comunione, su cui Ginevra, o meglio Calvino, sarebbero stati disposti ad allontanarsi molto di piú dalla tradizione cattolica. Ma in fondo si trattava in verità di un diverso modo di giudicare i rapporti fra autorità politica ed autorità religiosa, e di circoscrivere i limiti in cui potesse esplicarsi l'autorità dei ministri ecclesiastici.

Calvino non avrebbe mai voluto rinunciare al diritto di scomunicare, di espellere cioè dalla comunità religiosa chi si mostrasse recalcitrante e refrattario alle sue prescrizioni in fatto di fede e di costumi. Troppo attaccati alla tutela di Berna per poter preferire a questa un ministro, precisamente quel «*Gallus*», come è chiamato Calvino nei primi documenti ginevrini che lo menzionano dopo il suo arrivo, i consiglieri e il popolo di Ginevra sacrificano Calvino all'alleanza bernese. Calvino dovette, col suo protettore Farel, esulare. Visse a Strasburgo fino al 1541, quando la mutata temperie politica di Ginevra e la piú salda costituzione cittadina consentirono che si comprendesse colà quanto il ministero di un uomo come lui potesse riuscire provvido al governo cittadino e alla nomea della città.

Ritornava trionfante. Da allora non avrebbe piú abbandonato questo suo mirabile dominio spirituale. L'attività infaticabile, la penetrazione del giudizio, la vasta scienza storico-religiosa, la sicurezza della propria coscienza, dovevano fare di lui un maestro di nuove esperienze religiose e sociali, la cui azione si sarebbe ripercossa nei secoli in maniera altrettanto vasta e altrettanto efficace che l'azione di Lutero. E forse anche piú.

Lutero ha foggiato l'anima della Germania moderna. Calvino ha foggiato l'anima del mondo anglosassone. E oggi stesso, a distanza di secoli, il contrasto dei due mondi è il contrasto delle due teologie, che, nate dalla medesima volontà di rompere l'incantesimo dell'unità ecclesiastica medioevale, retta dal principio dell'amministrazione carismatica visibile, hanno preso nella storia, e per il diverso temperamento dei corifei e per la divergenza delle circostanze ambientali, due orientamenti nitidamente distinti.

Se il principio della giustificazione per fede domina incontrastato nell'insegnamento di Lutero, nell'insegnamento di Calvino domina sovrano il principio della predestinazione e della elezione.

Trascinato dal bisogno di dare una sicurezza della salvezza alla sua anima tremante di deluso nel dominio dell'etica e della virtú, Lutero ha l'occhio fisso sul Cristo e la sua virtú salvatrice.

Prostrato in un senso che è in pari tempo di abbandono assoluto e di fiducia illimitata nell'Iddio sovrano che l'ha chiamato

alla grazia, Calvino pone la sua insistente cadenza sul concetto della divina predestinazione alla salvezza. Il lato fascinoso della sua esperienza è dato esclusivamente da questo senso beatifico ed euforico della certezza della predestinazione. Anche San Paolo è stato a suo modo un predestinazionista, ma la sicurezza dell'avvento prossimo del Regno di Dio, di questo che è veramente il lato *fascinans* dell'esperienza cristiana primitiva, toglie all'esperienza di Paolo e delle sue comunità qualsiasi aspetto individualista, per fare della visione cristiana una vera visione collettiva, affidata all'esperienza del gruppo e alla speranza associata.

D'altro canto il libero campo offerto dalla città di Ginevra al governo spirituale di Calvino apre il varco a quegli abusi di potere che gettano un'ombra cosí fosca sull'attività del riformatore ginevrino. Fra le sue vittime Michele Serveto è il piú insigne. Nato nel 1511 a Villanueva nel regno di Aragona, aveva lasciato la Spagna verso il 1527 per studiare legge a Tolosa. Due anni dopo passava al servizio del confessore di Carlo V, Quintana. Il suo spirito avventuroso, le sue idee eterodosse gli fecero cercare, a Basilea, Ecolampadio, cui sottopose alcuni suoi saggi sul dogma della Trinità. Ecolampadio lo sconsigliò dal dare divulgazione alle sue idee, ché il dogma trinitario costituiva sempre terreno infiammato, facile alle insidie e alle incomprensioni. Calvino stesso, nelle sue prime avvisaglie con Berna, era stato accusato di professare in argomento dottrine poco regolari.

In verità il dogma trinitario, come abbiamo visto parlando della predicazione di Gioacchino da Fiore, aveva già da tempo superato il punto critico della sua trasmissione, pragmatisticamente valida nel mondo cristiano. La ufficiale teologia scolastica ne aveva fatto un dogma fra lo gnoseologico e il metafisica, mentre nelle ore della sua vera vitalità era stato un dogma interpretativo della storia. Ora, in Serveto, e molto piú nei riformatori italiani sul tipo dei Socini, il dogma trinitario appariva, si direbbe, come un segno infallibile di quella che era la decadenza della virtú normativa della tradizionale dogmatica cristiana.

Ma per una strana coincidenza, che non manca però di significato profondo, questi stessi negatori del dogma trinitario del secolo XVI, ormai nella impossibilità di legare un'aspettativa apocalittica alla terza Persona, a quello Spirito di cui Gioacchino aveva invano preannunciato la rivelazione, appellano ad una palingenesi nel Cristo, che non chiede piú, all'economia storica raffigurata nelle tre persone, la sua giustificazione e la sua malleveria.

Dopo aver pubblicato, nonostante gli scongiuri di Ecolampadio, il suo *De Trinitatis erroribus* e dopo avere difeso questo libro, ampliandone il contenuto, con il suo *Dialogus de Trinitate* in due libri, Michele Serveto faceva un'esposizione completa delle sue idee in un'opera cui diede per titolo *Restitutio Christianismi.*

Tra platonico e naturalista, Serveto distingueva un triplice mondo nell'universo, che richiama molto da presso la ripartizione cosmica dei neoplatonici. Esiste la realtà divina trascendente ed incomprensibile; esiste un mondo ideale eterno ed impalpabile; esiste infine il mondo della sensazione e della realtà creata e sperimentabile.

Cristo è il mediatore di questi mondi, in quanto in lui lo spirito vitale dell'uomo ha ricevuto la penetrazione diretta ed assoluta della divina essenza.

Questa visione idealistica dell'universo non si disgiunge in Serveto da un'aspettativa messianica. L'ultima parte della sua *Restitutio*, annoverando i sessanta segni del Regno dell'Anticristo, annuncia per l'anno 1560 un'aperta discesa dell'Arcangelo Gabriele, per impugnare le forze del Papato, e apprestare cosí l'avvento trionfale del Cristo. Tre secoli prima precisi, gli spirituali francescani avevano sognato per il 1260 l'inaugurazione dell'età dello Spirito Santo.

La *Restitutio* di Serveto doveva essere la confutazione dell'*Institutio* di Calvino. Calvino non era uomo da lasciare andare impunito un simile attentato al suo prestigio e al suo magistero.

Il libro era stato stampato a Vienna, nel Delfinato. Si disse che, per interposta persona, Calvino stesso denunciasse al cardinale De Turnon il libro del Serveto, mettendo in movimento cosí il meccanismo dell'Inquisizione. Ma la voce non è suffragata da alcuna prova ineccepibile e non merita quindi credito. Sta di fatto

però che, sottraendosi all'Inquisizione di Vienna ed avviandosi verso l'Italia, il Serveto ebbe la malaugurata idea di passare per Ginevra. L'inquisizione della città calvinistica si rivelò piú rapida e sbrigativa dell'Inquisizione papale. Serveto fu imprigionato. Dopo un processo che si protrasse a lungo e dopo ripetuti incontri tra Calvino e Serveto, quest'ultimo fu condannato al rogo.

Il fatto suscitò una profonda impressione. Calvino dovette difendere il proprio operato e scrisse una *Defensio Orthodoxae Fidei* che, pubblicata in latino nel gennaio del 1554, fu quasi subito tradotta in francese.

La linea defensionale di Calvino era cosí tracciata. È chiaro ed assiomatico che è umanamente impossibile ottenere fra gli uomini l'uniformità del pensiero e la concordia delle credenze. Vi sono deviazioni e difformità che non possono non essere tollerate. Ma non è sempre cosí. Ci sono posizioni temerarie e irriverenti della comune pietà collettiva che debbono essere senza pietà e senza indugio represse e soppresse. Quando sono in giuoco le basi stesse della vita religiosa, quando si presenta in mezzo alla massa ingenua e credula qualche personalità che prende gli atteggiamenti ed assume le pretese di una menzognera ispirazione profetica, non c'è altro mezzo di preservazione che la condanna a morte del sovversivo, che è un pericolo pubblico. Nella sua concezione dei rapporti e dei poteri Calvino vede la potestà civile al servizio della potestà religiosa, come esecutrice

delle sue sentenze, come garante del suo incontrollabile magistero.

Ma asserzioni di questo genere non potevano passare senza ritorsioni, e alla *Defensio* di Calvino rispose il *Traité des Hérétiques* del Castellione, in cui, riprendendosi piú dall'alto la questione della libertà di coscienza e della legittimità delle opinioni personali, si revocava in dubbio il postulato centrale di Calvino, essere il significato della Scrittura sempre chiaro e incontrovertibile, sí da potersene ricavare un sistema dottrinale superiore ad ogni sospetto e non suscettibile di attacchi.

Il Castellione, conformemente del resto al piú intimo spirito dei movimenti riformatori, proclamava che l'unica autorità veramente sovrana e assolutamente indefettibile è la testimonianza dello Spirito, qual è chiusa e sigillata nella coscienza intima dell'uomo. Al cospetto di tale testimonianza i vari sistemi teologici, le varie formulazioni dottrinali non sono che pallide approssimazioni e fragili rifrazioni della verità. Di conseguenza, la condanna a morte di un dissenziente è una crudeltà abissalmente difforme dai precetti del Cristo.

Ma per una strana ed inevitabile conseguenza della loro posizione, i riformatori, rinnegando quella metodica cristiana che fa della disciplina normativa del Vangelo una superpolitica in contrasto o quanto meno in atteggiamento di completo assenteismo di fronte alla politica terrena, erano condannati a rivelare il fondo reazionario del loro messaggio, Lutero scagliando improperi

contro la rivoluzione contadinesca, Calvino, in ambiente piú ristretto e piú colto, facendosi complice di procedure barbaramente inquisitoriali contro i rappresentanti di una corrente spirituale che, tutto considerato, era, piú della sua, in armonia con il grande movimento profetico riformatore del secolo XIII.

Ma c'era qualche cosa nella predicazione di Calvino che rispondeva cosí profondamente ai bisogni economici e sociali dell'Europa occidentale del tempo da farne un lievito capace di fermentazione, nonostante tutte le tare del regime ginevrino.

C'era, al di là della Manica, la vecchia Inghilterra ormai decisamente avviata sotto i Tudor alla sua piena costituzione nazionale, che non poteva disinteressarsi degli avvenimenti europei, cosí dal punto di vista politico come dal punto di vista religioso. Si direbbe anzi che proprio nel momento in cui la nazionalità inglese emergeva nitidamente dalla storia e sotto la guida di un re sapiente ed accorto, come Enrico VIII, favorito dalla sorte con un lunghissimo governo, andava organandosi politicamente e finanziariamente in una maniera che doveva efficacemente pesare sull'avvenire, peculiari circostanze la facessero particolarmente sensibile alle ripercussioni dei grandi avvenimenti continentali.

Nel 1509 Enrico VIII, successo da un mese circa sul trono ad Enrico VII, sposava, con dispensa di Giulio II, la vedova del suo fratello maggiore Arturo, principe di Galles, morto il 2 aprile 1502: Caterina, figlia di Ferdinando il Cattolico re d'Aragona e

di Isabella di Castiglia. Caterina, sorella di Giovanna la Pazza, madre di Carlo V, era dunque zia del futuro imperatore. Ecco una circostanza di fatto che doveva avere ripercussioni pesantissime su tutta la politica pontificia ed europea quando, preoccupato soprattutto di avere un erede maschio al trono, Enrico VIII cominciò ad accarezzare l'idea del divorzio, che alla sua anima di credente quasi superstizioso si trasformò nel problema della validità del suo primo matrimonio, essendo incerto che un Papa potesse dispensare dal vincolo di stretta affinità. Il matrimonio con una cognata poteva essere un matrimonio valido? La legge cristiana era in questo d'accordo con la legge levitica, la quale del resto, anch'essa, in tanto consentiva quel matrimonio, in quanto lo subordinava alla necessità di dare una progenie al fratello defunto? D'altro canto il matrimonio di Caterina con Arturo era stato veramente, come Caterina avrebbe allegato nelle eterne discussioni in materia, un matrimonio non consumato? Quanti interrogativi e quanti problemi! Si direbbe che per una singolarissima volontà della Provvidenza tutte le circostanze familiari, dinastiche, confessionali, canoniche, politiche, religiose si fossero date convegno per dare, a quella prima metà del secolo XVI che vedeva l'insurrezione di Lutero e di Calvino, il carattere della piú complessa ed ardua drammaticità, dovunque.

In concreto, non si potrebbe dire che l'Inghilterra e la Scozia non fossero da lunga mano preparate a subire il contraccolpo

decisivo della crisi che investiva tutta la Cattolicità europea dell'epoca.

Centocinquant'anni prima, allo scoppiare dello scisma d'Occidente, Riccardo II d'Inghilterra si era dichiarato per il Papa romano Urbano VIII soprattutto in odio al francese Clemente VII. Proprio in quel torno di tempo si avviava al suo epilogo la vita del primo riformatore non italiano del Medioevo cadente, antesignano di quei movimenti religiosi nazionali (l'Inghilterra, come abbiamo visto, è il primo fra i paesi cristiani del Medioevo ad emergere verso una configurazione tipicamente nazionale) che trovano la loro temperie piú acconcia nel secolo XVI, John Wycliffe. Studente di Oxford, egli aveva guadagnato fama per la sua sottigliezza filosofica e per le sue ardite teorie in fatto di rapporti tra Chiesa e Stato. Tornato ad Oxford come insegnante, vi faceva argomento di lezioni il tema raccolto poi in un saggio, *De Civili Dominio*, in cui sosteneva che non vi sono una proprietà ecclesiastica e un'autorità ecclesiastica che possano ritenersi tutelate e garantite dal loro carattere sacerdotale, anziché dalla onestà e dalla rettitudine. L'autorità civile pertanto e il sovrano che la impersona hanno l'indiscutibile diritto di sottoporre il clero agli oneri fiscali della vita collettiva, tanto piú che la proprietà è nata dal peccato e i beni posseduti dal clero sono stati la causa della sua immoralità e della sua perversione. Se l'autorità civile, nell'esercitare tale diritto, incorre nelle scomuniche, bisogna ben rite-

nere che simili scomuniche siano desitituite di ogni validità, perché indebitamente lanciate. Del resto, Wycliffe va molto piú in là, e offrendoci un presentimento di quelle che saranno le posizioni tipiche dei movimenti riformatori sostiene che l'unica scomunica che sia capace di investire l'anima è quella che il peccatore lancia contro se stesso, perdendo la grazia divina. In fondo per Wycliffe la Chiesa non è altro che la comunità di coloro che sono predestinati alla beatitudine eterna. Nel 1377 Gregorio XI condannava diciotto proposizioni ricavate dal *De Civili Dominio*. Gli effetti civici che avrebbero potuto seguire alla condanna papale furono neutralizzati dalla morte del re nel medesimo anno, dalla tarda azione dei vescovi, dalla riluttanza dell'Università di Oxford ad ammettere che il Papa avesse il diritto di imporre la cattura di qualsiasi cittadino britannico in Inghilterra.

Con lo scoppiare dello scisma d'Occidente, la polemica anticuriale di Wycliffe prese nuova energia. Egli giungeva a definire senz'altro il Papa, in quanto Papa, come l'Anticristo. Anch'egli, come piú tardi Lutero, curava una versione nazionale della Bibbia, con una perizia ed una duttilità che fan di lui uno dei fondatori della prosa scritta inglese. La sua *Summa Theologiae* è un armamentario per le controversie religiose del tempo, come il suo trattato *De Officio Regis* è una anticipazione della concezione teocratica della regalità nazionale, quale fu instaurata piú tardi dalla riforma. Nel suo grande trattato *De Eucharistia*, anche qui anticipando le posizioni piú tarde della riforma, Wycliffe denuncia la

dottrina della transustanziazione come una follia blasfema dal punto di vista teologico, e un non senso dal punto di vista filosofico. Il Signore, secondo lui, è presente nel pane e nel vino *sacramentaliter, spiritualiter et virtualiter*. Questa volta l'Università insorse e Wycliffe appellò, non al Papa, ma al re. Anche qui anticipatore degli orientamenti politici del secolo XVI, quel che Wycliffe toglieva alla Curia andava a trasferirsi alla autorità politica. E anche qui le opinioni del riformatore religioso si trasformavano in un movimento popolare, la rivolta contadinesca del 1381. Wycliffe però non la sconfessò. Tutti i procedimenti intentati contro di lui si infransero di fronte alla nomea che circondava la sua figura di insegnante e di pensatore. Indisturbato egli poteva dedicare gli ultimi anni della sua vita a due fra le piú vaste sue opere: il *Trialogus* e l'*Opus Evangelicum*.

Lasciava un forte nucleo di seguaci specialmente nelle classi popolari. Furono noti sotto il nome di *Lollardi*, vocabolo di incerta etimologia, ma derivato probabilmente dal verbo *lollen* o *lullen*, cantare sottovoce. Piú tardi, saranno chiamati, i loro maestri, i «poveri predicatori», con una designazione che ricorda cosí da vicino i fraticelli dei nostri movimenti spirituali del secolo XIII. Nel primo decennio dopo la morte di Wycliffe il movimento dei *Lollardi* si diffuse vastamente in Inghilterra, portando a quelle enunciazioni del 1395 che costituiscono un po' la professione di fede di tutto il movimento. In tale manifesto si di-

chiarava che i possessi materiali mettono la Chiesa nella impossibilità di praticare e di realizzare le virtú cristiane della fede, della speranza e della carità; che il sacerdozio della Chiesa romana non aveva piú nulla di comune con il sacerdozio conferito da Cristo ai suoi Apostoli; che il celibato è cosa innaturale e conducente al vizio; che la transustanziazione, presunto miracolo, era un veicolo alla idolatria; che i re posseggono un *jus episcopale* e nessuna preghiera si deve fare per i defunti; che la confessione auricolare è il principio degli abusi ecclesiastici; che tutte le guerre sono in contrasto con i principî della predicazione neotestamentaria.

Per quanto duramente perseguitati, i *Lollardi* non furono mai dispersi o annientati in Inghilterra, e ancora all'epoca di Enrico VIII, quando i primi scritti di Lutero cominciarono a circolare oltre Manica, quel terrore della nuova riforma che suggeriva al re inglese il suo primo singolare intervento teologico era determinato soprattutto dalla possibilità che le idee del monaco germanico fossero un incentivo ad una reviviscenza lollardica in patria. Ma sta di fatto che il vecchio serpeggiare di correnti antiromane nel regno di Enrico VIII non doveva essere un elemento trascurabile dell'allontanamento del paese da Roma, quando, dopo lunghe tergiversazioni ed esitazioni, da una parte e dall'altra, si venne ad una rottura per la questione del divorzio da Caterina e delle nozze con Anna Boleyn.

Perché appunto la separazione dell'Inghilterra da Roma (in linguaggio teologico proprio si parla infatti di scisma anglicano,

mentre si parla di riforma luterana e di riforma calvinistica), è cosa ben diversa dalla ribellione di Lutero e dalla organizzazione ecclesiastica di Ginevra, sotto la guida e il magistero di Calvino.

La figura di Enrico VIII gode una pessima fama in tutta la tradizione ecclesiastica e religiosa del continente. In realtà si manca di equità contro di lui, giudicandolo solamente sulla base dei suoi successivi matrimoni, e delle sue sentenze politiche.

Il regno di Enrico VIII, durato trentasette anni, doveva lasciare orme piú vaste e profonde di ogni altro nella storia dell'Inghilterra, e la figura del sovrano campeggia veramente da dominatrice nel lungo periodo, che pure fu fecondissimo di spiritualità di prim'ordine.

I successivi matrimoni del re pesano come un titolo sinistro contro di lui. Eppure c'è da domandarsi se quel successivo attaccamento del sovrano per l'istituzione matrimoniale debba proprio suscitare tanto piú vasto rimbrotto degli illegittimi e scandalosi legami dei sovrani contemporanei.

Sta di fatto che nella piú gran parte delle sue azioni, al fondo e all'origine di tutti i trapassi matrimoniali di Enrico VIII, fu sempre in sostanza una preoccupazione statale, il desiderio cioè di assicurare, con la continuità della dinastia, la felicità e la sicurezza della nazione.

Quel che a noi preme di rilevare, nello studio che stiamo conducendo della larga trasformazione di spiriti e di orientamenti religiosi che si viene effettuando in Europa nella prima metà del

secolo XVI, sotto il dilagare delle formazioni nazionali e dei loro conflitti di cui l'Italia purtroppo doveva fare le maggiori spese come paese destinato ad assicurare all'uno o all'altro il predominio europeo, è che l'Inghilterra compie, a differenza della Germania e della Francia, la sua rinnovazione religiosa, non puntando su motivi dottrinali per arrivare attraverso questi a risultati politici, ma direttamente e palesemente su dati politici, che solo per via indiretta giungono a novità disciplinari e rituali nell'ambito della tradizione cristiana d'oltre Manica.

D'altro canto, non bisogna mai dimenticare come alla questione del divorzio di Enrico VIII da Caterina e del successivo matrimonio con Anna Boleyn presiedano vasti motivi politici e preoccupazioni contingenti, senza le quali possiamo pure dire oggi che Clemente VII non sarebbe stato riluttante a fare concessioni, che avrebbero potuto trovare, a giustificazione, mille addentellati canonici e mille sotterfugi casistici.

Si pensi. Caterina d'Aragona e quindi Enrico VIII erano rispettivamente zia e zio di Carlo V. Carlo V è impegnato in una lotta mortale con Francesco I. Nel medesimo tempo l'imperatore ha in casa sua la sollevazione dei príncipi protestanti, contro cui cerca di coalizzare tutte le forze tradizionali del suo Impero. Contemporaneamente le lotte che si svolgono tra Francesco I e Carlo V in territorio italiano portano le truppe imperiali fino al sacco di Roma, nel 1527. Clemente VII deve trovare la sua sal-

vezza in una fuga sotto mentite spoglie, e sono delle pure considerazioni politico-territoriali che porteranno, a tre anni soli di distanza dal sacco di Roma, alla incoronazione di Carlo V a Bologna. Ce n'è abbastanza per comprendere come, nella polemica ingaggiata col re inglese circa la validità o la non validità del matrimonio contratto con Caterina d'Aragona, vedova del fratello maggiore di Enrico VIII, Arturo, e circa la separazione da lei, siano in giuoco così complessi elementi politico-nazionali, da far veramente trasalire di meraviglia che un cosí aggrovigliato caso di coscienza sia venuto a presentarsi al giudizio della Curia papale, in uno dei momenti piú solenni e drammatici della storia europea e della sua vicenda nel mondo.

Nel momento in cui l'Inghilterra assurgeva piú nettamente a figura nazionale, sembra proprio che fosse voluto dal destino un caso matrimoniale che offriva il destro al re inglese di costituirsi sovrano ed arbitro delle cose spirituali e religiose, nel momento stesso in cui, al di qua della Manica, lo scatenamento della riforma in Germania portava parallelamente e automaticamente alla consacrazione religiosa dei valori politici, come di tutti gli altri valori empirici della vita.

Appunto perché, nel piano del nostro lavoro, miriamo soprattutto alla segnalazione dei momenti di passaggio del cristianesimo, come metodica sociale e originale dalla sua fase vittoriosamente disciplinatrice nel Medioevo, alla fase del suo tramonto, non crediamo necessario qui di seguire in tutte le loro tortuose

vicende la polemica e le trattative tra Roma e la corte inglese, circa lo scioglimento del vincolo matrimoniale tra Enrico e Caterina e le nuove vagheggiate nozze con Anna Boleyn.

A noi preme solamente registrare le dichiarazioni progressive della indipendenza della Chiesa britannica da Roma, e le forme dell'accentramento progressivo dei poteri religiosi nelle mani del sovrano, quali vennero di momento in momento formulate ed assunte dal Parlamento di Westminster, nel corso della diuturna ed agitata controversia.

Questa Europa dei primi decenni del secolo XVI, pur sconvolta dal serpeggiare delle correnti riformatrici, pur dilacerata dalle gelosie e dalle rivalità delle nazioni nascenti, si direbbe che porti ancora nel proprio cuore quasi un senso nostalgico di quell'unità spirituale, che aveva rappresentato la grande originalità del Medioevo cristiano. Le grandi figure politiche del tempo sembrano tutte sollecitate dal bisogno di recuperare quella ormai scomparente unità, naturalmente a proprio vantaggio. Ferdinando di Spagna non aveva favorito il matrimonio di Caterina con la casa reale inglese, in vista di una egemonia europea? E Carlo V non si opponeva al divorzio dei suoi zii d'oltre Manica, non tanto per l'interessamento alle sorti di Caterina, quanto nel timore di perdere una influenza politica, di cui sentiva il valore per la realizzazione del proprio sogno egemonico? E il povero Clemente VII, condannato a tergiversare continuamente di fronte al quesito che gli proponeva l'onnipotente Wolsey circa la

validità di un matrimonio fra cognati, come Caterina ed Enrico VIII, che Caterina nell'interesse dei suoi collegamenti spagnuoli ed imperiali in tanto si illudeva di poter far ritenere valido in quanto, Dio sa con quale indiscrezione sfrontata e grossolana, lo diceva succeduto ad un matrimonio non consumato, non era la disgraziata vittima della nuova situazione europea? E questa situazione non prefigurava già, sia pure in forma piú romanzescamente complessa, quella che sarebbe stata ormai la situazione che invano il Papato si sforzerà di signoreggiare con quella molteplicità di concordati, che anziché rappresentare una garanzia ed una forza, finiranno col costituire trepide dedizioni e poco onorevoli condiscendenze?

La caduta dell'onnipotente Wolsey, determinata appunto dal fallimento della sua vantata promessa di poter essere delegato da Roma, nella sua qualità di legato perpetuo per l'Inghilterra, a risolvere la questione del matrimonio di Enrico con Caterina, spingeva automaticamente il re inglese, sempre piú consapevole delle sue possibilità e delle facili complicità che non gli sarebbero mancate, a ripiegare sulle decisioni del Parlamento. Questo era convocato al cadere del 1529 e si inaugurava il 3 novembre: avrebbe continuato con interruzioni il suo lavoro fino al 1536. Esso ha un'importanza capitale, non solamente nella storia britannica, ma possiamo ben dire nella storia della Cristianità universale, perché non bisogna dimenticare che dalle decisioni prese da questo Parlamento doveva uscire, non solamente la Chiesa

anglicana della Metropoli, bensí anche la Chiesa anglicana di oltre Atlantico.

Gli umori del Parlamento erano nettamente anticlericali. Soprattutto la vastissima proprietà ecclesiastica suscitava la cupidigia dei nobili, possiamo anche aggiungere stimolava l'avidità del re egoista e accentratore. Le discussioni investirono subito il comportamento del clero. Furono emanate le prime leggi eversive sulla manomorta e sulle attività profane degli ecclesiastici. Durante il 1530 le trattative fra Roma e Londra si fecero sempre piú pressanti ed intense sotto la pressione mutevole degli eventi politici. Sempre per guadagnare tempo (era l'anno stesso in cui Clemente VII incoronava Carlo V a Bologna), la Curia romana si rifiutava di affidare il giudizio della causa a dignitari ecclesiastici inglesi, e avrebbe voluto obbligare il re a comparire a Roma. Enrico rispondeva accampando l'antico privilegio del regno: non potersi costringere gli inglesi ad adire tribunali stranieri. E mentre vietava ai propri rappresentanti diplomatici di compiere gesti che equivalessero comunque al riconoscimento di una diretta giurisdizione papale, rivolgendosi direttamente a Clemente VII Enrico credeva di poter ribadire la piena libertà di discussione in Inghilterra sulla materia matrimoniale in questione, e, invocando l'autorità di San Cipriano come quella di San Bernardo, postulava che la causa matrimoniale venisse giudicata nel luogo dove aveva avuto inizio.

Il 16 gennaio 1531 il Parlamento era nuovamente convocato. Seguiva a pochi giorni di distanza la convocazione del clero di Canterbury. Il primo si diede di nuovo a legiferare contro gli abusi ecclesiastici, deplorando l'emanazione di scomuniche in materia finanziaria, il lusso smodato dei prelati, la violazione della legge contro la pluralità dei benefici, la simonia e la irregolarità della vita monastica, il privilegio del Foro ecclesiastico.

Piú importanti le decisioni della convocazione ecclesiastica. Innalzando contro tutto il clero in generale l'accusa di mancanza di lealtà alla Corona per avere riconosciuto e subìto l'autorità di legato del Wolsey, il re veniva a ricattarlo e ad indurlo ai suoi voleri. Non valse a nulla che la convocazione di Canterbury si quotasse per centomila sterline di sussidio da consegnare alla cassa reale. Enrico VIII, approfittando astutissimamente della propizia circostanza, si mostrò tanto generoso da rifiutare la cospicua offerta, chiedendo in cambio, perché potesse concedere il perdono, il riconoscimento del titolo da darsi al sovrano di «protettore e capo supremo della Chiesa inglese». La convocazione ne rimase sorpresa e perplessa. Il nunzio papale Burgio mostrò di non capire neppure la gravità dell'alternativa cui i rappresentanti del clero inglese venivano sottoposti. Tre giorni durarono le discussioni; dopo di che Enrico VIII si mostrò tanto condiscendente da lasciare, bontà sua, che alla formula di titolatura richiesta «protettore e capo supremo della Chiesa inglese»,

si aggiungesse la clausola «dopo Dio». Ce n'era sempre abbastanza per soddisfare l'ambizione dell'uomo e per obbedire a quell'istinto neopagano che tendeva a fare del sovrano nazionale, non solo il despota e l'arbitro degli interessi politici, bensi anche di quelli religiosi.

La supremazia reale nel regno d'Inghilterra era cosí assicurata su tutte le forme della vita nazionale.

Sulla questione del divorzio da Caterina Enrico si era sempre piú lasciato andare al consiglio che Tommaso Cranmer gli aveva fatto giungere attraverso un'interposta persona fin dall'agosto del 1529, secondo cui, qualora canonisti autorevoli e Università legali avessero riconosciuto che un matrimonio con la moglie di un fratello defunto era illegale, tale matrimonio avrebbe potuto dichiararsi senz'altro nullo e invalido, su sentenza di un qualsiasi tribunale ecclesiastico ordinario. Col dare questo consiglio cosí compiacente per quelle che erano le passionali velleità del sovrano, Cranmer iniziava la sua fortunosa carriera. Nell'estate del '31 Enrico lo inviava ambasciatore alla corte di Carlo V. Era l'occasione propizia per avvicinare i principi protestanti e nel medesimo tempo per favorire la rimozione di alcune clausole limitative che vincolavano il commercio inglese in Germania. A Norimberga il Cranmer stringeva buoni rapporti con uno dei piú singolari seguaci di Lutero, l'Osiandro, la cui dottrina era caratterizzata da una disciplina sacramentale piú vicina che non la luterana alla disciplina cattolica. Il Cranmer ne sposò la nipote. Il

che non gli impedí di salire ancora, col favore del re, nella sua carriera ecclesiastica. Alla morte dell'arcivescovo di Canterbury Warham, Cranmer ne prendeva il posto. Bolle papali confermavano la designazione. Ora sí che, coerentemente al primo consiglio dato al re, Cranmer poteva giudicare di per sé la invalidità del primo matrimonio di Enrico VIII e legittimare con la sua consacrazione l'unione con Anna Boleyn, già precedentemente celebrata in segreto il 25 gennaio 1533. Il primo giugno Cranmer consacrava Anna come regina, e il dieci settembre faceva da padrino alla loro figlia, la futura regina Elisabetta. Bastano queste date per farci comprendere di che cosa si costituisse garante il Primate inglese.

Una volta posto su quella via, Cranmer non si sarebbe potuto piú trarre indietro. Tre anni piú tardi gli sarebbe stato imposto di rivedere la sua sentenza in favore della validità del matrimonio di Enrico con Anna, e Cranmer, piegando il capo, dichiarava invalido quel medesimo matrimonio che egli aveva consacrato. La sua viltà non si spinse fino a partecipare alla condanna di Anna, pronunciata dalla Camera dei Lords. Strano impasto di fierezza e di condiscendenza, Cranmer non aveva nel suo spirito che due punti fissi e invalicabili: l'ossequio incondizionato all'autorità reale e il proposito delle riforme ecclesiastiche. La Chiesa anglicana disciplinarmente e sacramentalmente è nata con lui. Non è detto che i due sentimenti potessero procedere sempre d'ac-

cordo. Il suo temperamento religioso portava Cranmer sul terreno delle riforme ecclesiastiche molto piú in là di quanto non avrebbe voluto l'istinto tipicamente politico di Enrico VIII; il suo paganeggiante ossequio all'autorità politica lo spingeva al polo opposto a cedere alla volontà e alle predilezioni del sovrano.

Il cattolicesimo ebbe in lui un avversario deciso e ostinato. Favorí in ogni modo la pubblicazione di una Bibbia inglese, patrocinando dapprima la divulgazione della traduzione fattane dal Rogers, poi quella sua edizione riveduta che porta precisamente il titolo di «Grande Bibbia del Cranmer». Ma Enrico VIII aveva troppo vivo e pertinace il senso delle esigenze politiche ed economiche del suo schieramento contro Roma e contro quella qualsiasi potenza continentale che si atteggiasse ad assumere un predominio, perché potesse abbandonarsi a colpi di testa religiosi. Ed egli ripiegava continuamente dall'influenza del suo Primate, verso l'azione parlamentare.

Prorogato nell'ottobre del 1531, il Parlamento si era di nuovo radunato il 15 gennaio del 1532, e di nuovo la linea politica eversiva contro la potenza economica e morale del clero, cosí regolare come secolare, vi aveva avuto uno spietato sopravvento. Il primo atto della assemblea fu la discussione di una petizione contro il clero nella quale erano rudemente stigmatizzati i comportamenti delle autorità ecclesiastiche, la pesantezza delle loro procedure giudiziarie, la eccessiva rigidezza delle penalità inflitte

dalle loro corti. Non mancavano le rimostranze contro la concessione di benefici ecclesiastici a minori, contro l'esagerato numero di feste ecclesiastiche, contro, soprattutto, l'assegnazione di personale ecclesiastico a cariche laiche.

Un anno dopo, nel febbraio del '33, tre mesi prima del riconoscimento per opera del Cranmer dell'unione di Enrico con Anna, il Parlamento, in una nuova convocazione, emanava un atto con cui erano perentoriamente vietati gli appelli a Roma in una qualsiasi controversia spirituale e sacramentale. Non c'era che una sede di possibili ricorsi, e questa era l'autorità curiale dei singoli arcivescovadi. Nell'atto, si diceva che il «regno d'Inghilterra è un Impero» e si affermava nella maniera piú formale la indipendenza insulare della «nazione-Chiesa nell'ambito della nazione-Stato».

Costituitasi prima a forma di nazione, l'Inghilterra, per prima, senza ambagi, per via diretta, evitando qualsiasi circonlocuzione o qualsiasi giustificazione extra-politica, affermava la propria autarchia religiosa, gettando nell'unità del corpo cristiano europeo il peso lacerante di una costituzione scismatica. Se ci furono resistenze, del resto straordinariamente fiacche, da parte del laicato, vennero suggerite unicamente dalla preoccupazione che le inevitabili reazioni papali, con le immancabili censure, potessero in qualche modo pesare pregiudizievolmente sugli interessi commerciali di quella Inghilterra che, scissa cosí dal corpo unitario

della Cristianità europea, avrebbe poi trovato le sue vie per gravare sul continente con il suo dominio marittimo e con lo stesso suo isolamento sul mare.

Ad un anno di distanza, il medesimo Parlamento consumava la rottura da Roma vietando qualsiasi pagamento alla Curia romana, e stabiliva che i vescovi sarebbero stati designati dal re ed eletti dai Capitoli delle cattedrali. Nel medesimo tempo si stabiliva, si vede bene in quale maniera ambigua, che né il re né il reame si sarebbero allontanati «dalla fede cattolica del cristianesimo». Questa profonda trasformazione della costituzione religiosa dell'Inghilterra ebbe le sue illustri vittime. Fisher, vescovo di Rochester, e Tommaso More, senza dubbio le piú eminenti figure della Inghilterra del tempo, sarebbero stati decapitati nel 1535, sotto l'accusa di aver rifiutato al re il suo nuovo titolo di «capo supremo della Chiesa d'Inghilterra sulla terra».

Proprio nel medesimo torno di tempo il vicario generale di Sua Maestà, Cromwell, dava inizio a quella visita fiscale dei conventi che portava alla devoluzione dei beni di tutti i conventi minori alla Corona. Si calcola che questa proprietà monastica, confiscata a favore della casa reale, le dovesse rendere 16 milioni annui.

Seguirono qua e là ribellioni, tra cui quella piú imponente nota sotto il titolo di «Pilgrimage of Grace» nel Nord dell'Inghilterra. Ma le resistenze si andarono rapidamente affievolendo e la

confisca fu operata su larghissima scala con i metodi a volta a volta piú violenti e piú insidiosi.

Cranmer poté illudersi di avere ora mano libera per procedere a quelle riforme dottrinarie e disciplinari della Chiesa, che egli aveva già da tempo evidentemente vagheggiate. Ma le sue velleità riformatrici vennero osteggiate da un cospicuo gruppo di colleghi nell'episcopato, e molto piú da Enrico VIII in persona che, come si era piccato piú di dieci anni prima di insorgere contro Lutero, meritandosi da Roma il titolo di «difensore della fede», cosí ora mirava a mantenere la posizione della sua Chiesa nazionale su una linea che non rompesse l'armonia dottrinale con gli altri paesi cattolici. Quando contemporaneamente al Parlamento del giugno del 1536 si tenne la convocazione del clero, e gli umori parvero profondamente scissi a proposito di definizioni dottrinali che enucleassero una volta per sempre i principi teologici su cui la Chiesa nazionalisticamente costituita avrebbe dovuto reggersi, Enrico VIII fece direttamente sottoporre al clero e alla sua approvazione dieci articoli, il cui scopo, come è detto nella prefazione, era quello di «stabilire cristiana tranquillità e unità e di evitare opinioni suscitatrici di discordia».

Gli articoli erano divisi in due categorie, delle quali la prima conteneva «quel che è direttamente ordinato da Dio ed è quindi necessario alla salvezza»; la seconda, tutto ciò che «si praticava da lungo tempo per decente ordine e onestà politica, nella Chiesa

del Regno, e doveva quindi essere osservato, sebbene non espressamente comandato da Dio né necessario alla salvezza».

Non è l'eterno problema delle tradizioni religiose costituite, quello di redigere il bilancio delle posizioni invariabili, perché ritenute direttamente raccomandate alla rivelazione di Dio, discernendole da quelle variabili, che sono il risultato di consuetudini umane?

Gli articoli sottoposti all'approvazione del clero si riportavano alle testimonianze bibliche e ai vecchi simboli cristiani, l'apostolico, il niceno, l'atanasiano. Essi proclamavano la inviolabile validità delle decisioni dei primi quattro Concili ecumenici, quelli cioè di Nicea, di Efeso, di Costantinopoli, di Calcedonia. Toccando la dottrina del Sacramento battesimale e del Sacramento della penitenza, gli articoli riprovavano apertamente le posizioni degli anabattisti, come quelle del pelagianesimo. A proposito della dottrina eucaristica, gli articoli proclamavano la dottrina ufficiale della presenza reale e corporea del Cristo nel Sacramento, senza però affrontare il punto delicato della transustanziazione. Accennando al postulato della giustificazione per fede, gli articoli, tradendo palesemente la preoccupazione di mantenere i contatti con le posizioni cattoliche, facevano della contribuzione e della carità elementi necessari del perdono e della rinascita. Il culto delle immagini vi era riconosciuto lecito come mezzo di edificazione collettiva. Ai santi era lecito rivolgere preghiere e

onoranze, purché, gli articoli lo dicono esplicitamente, ci si guardasse scrupolosamente da ogni infiltrazione superstiziosa. In un articolo speciale, il nono, si autorizzava il mantenimento delle cerimonie tradizionali ecclesiastiche e dei cosí detti sacramentali: acqua e pane benedetti, ceneri, ceri, palme, genuflessioni, con esplicito riferimento però al loro valore simbolico e spirituale. L'articolo decimo autorizzava la preghiera per i defunti.

Come si vede, i passi del re che aveva rotto i ponti con Roma sulla via della nuova configurazione confessionale anglicana, erano timidi e calcolati. Enrico VIII si illudeva cosí di mantenere la concordia e l'unità. Era pura illusione. A pochi mesi di distanza una nuova riunione di ecclesiastici era tenuta, per compilare una nuova professione di fede. Ne usciva quella «divina e pia istituzione dell'uomo cristiano» che costituiva nella sua sostanza una conferma e una amplificazione degli articoli precedenti. In fondo, la dottrina cattolica usciva da questa codificazione ancor piú confermata, in quanto nell'articolo dedicato alla giustificazione si diceva, in aperta antitesi alla formulazione luterana, che « le buone opere sono necessarie per il raggiungimento della vita eterna».

La sinistra riformatrice ne fu piú che mai insoddisfatta. Il re dovette dare ad essa una certa soddisfazione. Il Parlamento convocato a Westminster il 28 aprile del 1539 svolse azione prevalentemente religiosa. Fra i còmpiti assegnati all'assemblea vi era, con gli altri, anzi in prima linea, la compilazione di articoli capaci

una buona volta di portare all'unità religiosa. Furono proposti alla considerazione dell'adunanza sei articoli e alla discussione intervenne personalmente il re. Il 2 giugno gli articoli, approvati dal Parlamento, furono presentati per la approvazione alla adunanza del clero, il quale non mancò di dare ad essi, quasi unanime, la sua adesione. L'autorità reale in materia religiosa funzionava in pieno. «Il re», era detto nella nuova legge, «mirando alla tutela della Chiesa, nella vera, schietta e uniforme dottrina della religione cristiana, considerando la grande e serena sicurezza, l'universale prosperità e gli altri innumerevoli beni che derivano e nascono dalla concordia, dall'accordo, dall'unità di opinioni, e d'altro canto considerando i molteplici pericoli e i disordini derivati in molti luoghi dalla diversità di pensiero e di opinione relativamente alla religione cristiana, desidera, per spirito di carità, fissare tutto al riguardo, in onore di Dio onnipotente, autore e sorgente di ogni vera unità, di ogni schietta concordia, e a beneficio del nobile regno d'Inghilterra».

I sei articoli affermavano: la presenza reale e corporea di Cristo nel Sacramento eucaristico; la non necessità della comunione in entrambe le specie; l'obbligo del celibato per il clero; la validità, a norma delle leggi divine, dei voti di castità e di vedovanza consapevolmente emessi; la necessità della messa privata; l'obbligo della confessione auricolare.

Era una virata di bordo a destra, ma non rappresentava affatto una rinuncia alla politica antiromana. Lo dimostrarono

apertamente alcune condanne a morte di abbati cistercensi, accusati di tradimento. Era la situazione generale europea e di rimbalzo la situazione politica dell'Inghilterra, che consigliavano al re piú vaste concessioni alla fede cattolica. Ma non fu neppure questa la formulazione definitiva di fede della nuova Chiesa nazionale. Poiché «la divina e pia istituzione dell'uomo cristiano» del 1537 era stata approvata e autorizzata da Enrico VIII per un triennio, nel 1540, allo scadere del termine fissato, si iniziavano discussioni per la sua revisione.

Diciassette quesiti furono proposti all'esame di una commissione ecclesiastica. Essi riguardavano la dottrina dei Sacramenti e in particolar modo la dottrina dell'ordine e della dignità vescovile. Le discussioni in argomento si protrassero a lungo. Le risposte del clero furono tutte rivedute e postillate dal re. Ne uscí un testo, dopo un periodo di tre anni, noto col nome di *Libro del re*, che il Parlamento dal canto suo confermò e convalidò. Di nuovo la dottrina cattolica era riconfermata, per ciò che concerne il valore della fede. La promessa della salvezza è condizionata dal concorso dell'uomo all'azione della grazia. Il libero arbitrio è proclamato, la predestinazione è ripudiata. La necessità delle opere buone per la spirituale salvezza è solennemente e perentoriamente riconfermata. E intorno al simbolo di fede e intorno ai Sacramenti, e intorno alle preghiere per i defunti, il *Libro del re* non faceva che confermare l'Istituzione o *Libro dei vescovi* del 1537.

Può dirsi fosse questo l'ultimo pronunciamento di Enrico VIII sul terreno teologale. Il 28 gennaio 1547 Enrico VIII moriva, assistito dal Cranmer, il quale incoronò il figlio che aveva avuto da Giovanna Seymour, Edoardo, facendo poi parte del Consiglio di Reggenza. Ora sí che Cranmer poteva darsi a suo agio all'attuazione dei suoi piani. Fu a capo della commissione eletta per la riforma della liturgia. Si diè a tradurre in inglese il catechismo luterano di Giusto Giona. Chiamò in Inghilterra due riformatori spinti, il Butzer e l'ex-Generale dei cappuccini italiano, Bernardino Ochino; negò apertamente la transustanziazione, apprestò i quarantadue articoli di religione del 1553, come i due *Libri di Preghiera* del 1549 e del 1552. È in questo breve periodo che corre dalla morte di Enrico VIII alla morte precoce del suo figlio fanciullo Edoardo VI nel 1553, che le posizioni piú spinte della riforma continentale sono autorizzate nella Chiesa d'Inghilterra.

Ma la successione di Maria Tudor ad Edoardo, della figlia cioè di Caterina d'Aragona e di Enrico VIII, possiamo immaginarci animata da quale rancore contro tutti coloro che erano stati gli strumenti e i manutengoli della rovina di sua madre, con nelle vene quel sangue spagnuolo che doveva farle odiare tutto ciò che aveva sentore di ribellione germanica all'impero di Carlo V, disperse in rapidissimo tempo l'opera affrettata e radicale di Cranmer. Cranmer stesso non si salvò dalla vendetta di questa regina

ultracattolica, riconciliata con Roma, ma implacabile e vendicativa sí da meritare il nome di «sanguinaria». Pur cedendo ad una ritrattazione dopo l'altra, Cranmer era sconsacrato, per sentenza di Roma. Solo di fronte al rogo si incaponí nella sua ribellione antiromana, come a poco meno di un secolo di distanza si sarebbe irrigidito, dinanzi al supplizio, a Roma, Giordano Bruno.

Tuttavia le ragioni che avevano spinto Enrico VIII sulla via del suo allontanamento da Roma erano troppo profonde e troppo radicate nei bisogni della politica inglese, perché la restaurazione di Maria Tudor potesse avere lunga durata. Carlo V non mancava di raccomandare alla sua cugina di oltre Manica moderazione e prudenza. Ma la voce del sangue era troppo forte in Maria perché essa non si lasciasse andare alle piú rischiose aberrazioni: tra le quali bisogna mettere al primo posto il suo matrimonio con Filippo di Spagna. Richiamando dall'esilio Reginaldo Pole, Maria aveva creduto di porre al proprio fianco un consigliere sagace ed una autorità indiscutibile. Ma il Pole si rivelò altrettanto malaccorto che la regina, ed entrambi tennero troppo in non cale il fatto che la spoliazione dei cenobi, l'abolizione delle decime, la sospensione delle ablazioni e dei contributi a Roma, avevano creato un nuovo ceto di proprietari, a tutto disposti fuorché ad abbandonare il maltolto. L'avere riesumato le leggi penali, fu errore politico che costò caro a Maria: il popolo si alienava completamente da lei. La morte la incolse nel 1558 quand'essa aveva soltanto 42 anni. Le succedeva Elisabetta, la

sorellastra nata dal matrimonio di Enrico con Anna Boleyn. L'orientamento religioso dell'Inghilterra riprendeva la via della riforma, questa volta senza piú resipiscenze e senza piú attenuazioni.

Un atto di supremazia restaurava l'autorità della Corona sulla Chiesa, quale era stata sanzionata da Enrico VIII, ed un atto di uniformità prescriveva l'uso del *Libro di Preghiera* del 1552.

Ma la situazione era ormai troppo cambiata politicamente e dinasticamente, e in Europa e nelle isole d'oltre Manica, perché gli orientamenti religiosi anch'essi non dovessero assumere un ritmo nuovo e colorazioni diverse. Noi non possiamo qui indugiarci sulle complesse vicende che accompagnarono i rapporti tra Inghilterra e Scozia in questo momento. Quel che ci interessa osservare ora è che lo spirito riformatore, scatenato da Enrico VIII e da Cranmer in Inghilterra, veniva improvvisamente a raccogliere il contributo di quell'elemento scozzese, che, etnicamente diverso, ha sempre rappresentato nell'evoluzione della spiritualità britannica, cosí dal punto di vista politico e imperialista come da quello letterario ed estetico, un perenne coefficiente di fermentazione e di dinamismo.

La politica della riforma, che prende sotto Edoardo VI un abbrivo cosí vigoroso, chiama a Londra un prete scozzese che già aveva al suo attivo nel 1549, sebbene non contasse piú di trentacinque anni, movimentate peripezie: Giovanni Knox. Seguace di Wishart, l'eretico bruciato ad Haddington in Scozia nel

1546, consapevole, se non partecipe, della congiura che aveva portato all'assassinio del suo accusatore, il cardinale Beaton, aveva già capitanato un manipolo di innovatori religiosi quando fu fatto prigioniero a St. Andrews nel 1549. Liberato, si trasferiva sotto la tutela di Edoardo VI. E nel gruppo dei riformatori operanti al séguito del Cranmer aveva assunto una posizione di rilievo, con le sue tesi estremiste. Nettamente contrario alla messa, che giudicava atto superstizioso di culto escogitato dal cervello umano, al di là di ogni comando divino e quindi idolatrico, ripudiava ogni gesto e ogni pastura che nell'esplicazione del culto assumesse per lui sentore di idolatria. La reazione di Maria Tudor lo costringeva all'esilio. Dove indirizzare i suoi passi, se non a Ginevra? Di là Calvino aveva cominciato ad irraggiare su tutta l'Europa, molto piú di Lutero, indifferente in fondo alle vicissitudini e alle ripercussioni della sua predicazione, il fascino della sua personalità e l'eco dei suoi insegnamenti. Lo Knox avrebbe detto piú tardi che Calvino aveva fatto della sua città «la piú pura e ideale scuola di Cristo che mai si fosse organizzata sulla terra dai tempi degli Apostoli».

Solenne giorno per la storia della Cristianità europea, possiamo dire di piú, per la storia della civiltà moderna, quel giorno della primavera del 1554 in cui i due riformatori si trovarono di fronte l'uno all'altro, a Ginevra. Knox sarebbe stato il trasmettitore dello spirito calvinista a tutto il mondo parlante inglese. Cal-

vino era allora nella pienezza delle sue forze e nel massimo esplicamento della sua attività di predicatore, di esegeta, di moralista, di pedagogo: possiamo dire di piú, anche di economista. Quattro anni prima, interpellato da un tal Sachinus, Calvino aveva messo fuori un piccolo scritto destinato ad incalcolabili conseguenze. Gli era stato chiesto cioè se l'usura fosse moralmente consentita. Anche Lutero era stato interpellato in argomento. Ma con uno di quei suoi spontanei movimenti verso alcune posizioni medioevali, che fanno di lui una delle piú sconcertanti figure nella storia della religiosità cristiana, Lutero aveva risposto con un no reciso e indeclinabile. Non cosí Calvino. In questo suo scrittarello, che per lo sviluppo del mondo moderno ha altrettanta importanza che la *Institutio christiana*, Calvino sosteneva non potersi accampare alcun testo biblico a condanna di chi tragga dal denaro un interesse, che gli consenta di vivere e di accrescere le sue ricchezze. Riferendosi a quegli scrittori ecclesiastici antichi, come Sant'Ambrogio e San Giovanni Crisostomo, che avevano formalmente fatto oggetto di condanna e di rampogna ogni interesse ricavato da un capitale mobile, Calvino giudicava futili i loro argomenti e sentenziava che simile ripudio costituiva una violazione della equità. Naturalmente Calvino non mancava di raccomandare che ci si astenesse dallo spremere interessi dai poveri a cui si fosse prestato denaro, e raccomandava inoltre che le operazioni di prestito ad interesse non fossero mai incompatibili con le leggi della carità fraterna e del bene collettivo. Comunque,

anche se Butzer aveva sostenuto la stessa tesi prima di lui, anche se ormai il riconoscimento della legittimità di un prestito era nell'aria, sta di fatto che Calvino è il primo teologo nell'età moderna a dare una giustificazione religiosa a quello che doveva essere il presupposto e il dato iniziale del capitalismo moderno. Tornandosene in Iscozia, Knox non portava soltanto principî teologici: portava con sé legittimazioni economiche di cui, al di là della Manica come al di là dell'Atlantico, i parlanti inglese avrebbero fatto larghissimo tesoro.

Secondo il suo consueto modo di prendere termini di comparazione e di analogia per le sue istruzioni di morale religiosa dai fenomeni della vita corrente, non per sanzionarli e convalidarli, ma unicamente per servirsene a una piú chiara inculcazione dei suoi dettami, Gesù aveva detto una volta che nel dí della revisione finale, quando si sarebbe trattato di sapere chi meritava di essere ammesso nel Regno del trionfo e chi invece ne doveva essere escluso per sempre per andare a gemere nella geenna del fuoco, Dio avrebbe chiesto a ciascuno conto dei talenti affidatigli, per sapere se li avesse messi al debito frutto. E fra questi aforismi circolanti nel seno delle comunità cristiane primitive come parole autentiche del Maestro, che sono invece motti ricalcati secondo le tendenze delle singole comunità sugli autentici dettati di lui, uno ve n'è che paragona la vita del cristiano alla vita di uno scrupoloso banchiere, che soppesa meticolosamente il

valore delle monete che deve cambiare e la fruttificazione possibile dei capitali a lui affidati.

Ma con questo stesso consueto paradosso che noi incontriamo nello sviluppo della pedagogia e della metodica sociale del cristianesimo primitivo, con questo stesso avere preso a prestito dall'uso della quotidiana economia pubblica termini di confronto per fissare graficamente il comportamento del cristiano al cospetto del tesoro che solo sollecita le sue inquietudini e il suo desiderio, il Regno di Dio, Cristo era venuto a detronizzare la funzione stessa economica, subordinandola ad una funzione supereconomica, quella della valorizzabilità della nostra vita empirica unicamente in vista della vita superiore nel Regno di Dio.

È risaputo: l'antichità cristiana e molto piú il Medioevo sono stati nettamente ostili a qualsiasi profitto si volesse ricavare dai capitali mobili. Le vecchie prescrizioni canoniche vietavano formalmente qualsiasi forma di interesse sul denaro. Nessuna delle organizzazioni cristiane del Medioevo avrebbe tollerato come lecita l'usura, indugiandosi a distinguere un tasso legale dall'illegale.

San Tommaso ha affrontato la questione dell'interesse sulla moneta in una delle fondamentali questioni di quella *Secunda Secundae Partis* della sua Summa Theologica, che Goffredo Leibniz ha definito una volta la piú perfetta opera di filosofia morale che sia uscita da cervello umano.

È la questione LXXVIII. Si riferiscono ad essa in genere tutti i trattatisti storici di quel che è lo sviluppo della dottrina e della pratica dell'interesse nel Medioevo. Ma si suoi designare comunemente San Tommaso come un avversario indiscriminato e irreconciliabile della pratica del prestito del denaro ad interesse, il che non è esattamente vero.

In realtà la questione è trattata da San Tommaso con quella bifronte sensibilità al passato e all'avvenire, che fa di tutta la sua speculazione, come di tutte le sue dottrine pratiche, il vero ponte di passaggio fra il Medioevo e la modernità.

Egli comincia, è vero, con l'asserire in tutte lettere che riscuotere un interesse per il denaro dato a prestito, è un vero e proprio peccato. «Ricevere un interesse», egli scrive, «per il denaro dato a prestito, è cosa di per sé ingiusta. Poiché ciò facendo si vende quel che non è. La qual cosa rappresenta una palese ingiustizia, nettamente contraria alla giustizia. A dimostrarlo basta pensare che vi son cose il cui uso consiste, puramente e semplicemente, nella loro distruzione. Noi usiamo cosí il vino nel bere e usandolo, lo consumiamo. Allo stesso modo usando il grano nel cibo, lo consumiamo e lo annulliamo. In tali cose è impossibile considerare e calcolare separatamente l'uso della cosa e la cosa stessa. Di modo che a colui al quale si concede l'uso di tali cose si concede anche la cosa stessa. Di tali cose, trasferendosi la prestazione, si trasferisce in pari tempo il dominio. Che direste di chi

volesse vendere, separatamente, il vino e l'uso del vino? Non farebbe che vendere due volte la stessa cosa, e per una volta almeno venderebbe quel che non esiste. E di conseguenza peccherebbe contro la giustizia. Ecco perché commette ingiustizia colui che, dando a prestito del vino e del grano, pretendesse due ricompense: vale a dire la restituzione di una cosa uguale e una seconda ricompensa in forma di prezzo, di quel prezzo che è chiamato interesse. Vi sono altre cose invece il cui uso non corrisponde alla loro consumazione. cosí la casa, il cui uso non equivale alla sua dissipazione. Per tali cose si possono ben richiedere le due ricompense. Chi ad esempio dà ad altri il possesso della propria casa, può però riservarsene l'uso per il tempo che gli convenga. E parallelamente si può dare a qualcuno l'uso della propria casa, riservandone però a sé il possesso. Per questo l'uomo può lecitamente ricevere un prezzo per l'uso concesso della sua casa, e oltre a ciò può anche a buon diritto richiedere la sua casa in ordine. Il che tutto si verifica nei contratti di affitto delle case. Il denaro, invece, a norma della dottrina aristotelica nel quinto libro degli *Etici* e nel primo dei *Politici*, è stato principalmente escogitato come mezzo di scambio, per cui lo specifico e peculiare uso della moneta consiste nella sua consumazione, vale a dire nella sua dissipazione, nella misura in cui viene speso, attraverso gli scambi. E per questo è essenzialmente illecito ricavare un prezzo dall'uso della moneta data a prestito, quel prezzo che è chiamato interesse. E come l'uomo è tenuto a restituire

tutto quello che ha acquistato ingiustamente, cosi è tenuto a restituire il denaro ricevuto come interesse di un prestito fatto».

La condanna tomistica dell'interesse ricavato da un prestito di capitale mobile è dunque chiara e precisa. Ma per una strana contraddizione, che ci è misura veramente eloquente della singolarissima situazione di San Tommaso in un mondo che si va rapidamente trasformando e spostando, nella medesima questione LXXVIII della *Secunda Secundae Partis*, il *doctor angelicus* all'articolo IV riconosce che si possa moralmente accettare denaro in prestito e pagare un interesse su di esso, mettendo in essere cosí quell'atto che poco prima egli ha condannato come peccaminoso. In tale articolo infatti si domanda se sia lecito prendere denaro in prestito, pagandovi su un interesse. Ed ammette che sí. E ne adduce, testualmente, questa ragione: «Indurre un uomo al peccato è assolutamente vietato. Ma è lecito però usare del peccato altrui per uno scopo buono. Anche Dio», son parole di San Tommaso, «usa di tutti i peccati per qualche cosa di buono. Poiché da ogni male spreme qualche bene, come è detto nell'*Enchiridion* di Sant'Agostino, onde il medesimo Sant'Agostino, a Publicola che gli domanda se fosse lecito avvalersi del giuramento di chi giura per dèi falsi, nel che è manifesto peccato, esibendo a questi dèi falsi l'ossequio dovuto a Dio, risponde: – Chi usa della fede di colui che giura per gli dèi falsi non per un fine malvagio, bensí per un fine buono, non si rende correo della

colpa di lui che giurò nel nome dei demoni, ma usa del suo contratto onesto e leale a cui mantenne fede: peccherebbe soltanto se lo inducesse a giurare nel nome di falsi dèi. – Cosí, anche nella questione che ci è dinanzi, si deve ritenere che in nessun modo è consentito indurre alcuno a dare denaro in prestito ad interesse. Ma è ben lecito, da chi è disposto già a farlo ed esercita la usura, prendere denaro a prestito per qualche fine buono, come sarebbe il sovvenire ai propri bisogni o ai bisogni altrui, come anche è lecito a chi capita nelle mani di briganti, esibire quel che ha e che i briganti prenderanno in cambio, per evitare la morte».

Lasciamo stare il valore, non sappiamo quanto malizioso, di questa comparazione tomistica. Sta di fatto che c'è qui una contraddizione stridente ed una posizione che ricorda molto da presso la dottrina del fine che giustifica i mezzi. San Tommaso reputa peccaminoso il dare denaro a interesse, ma autorizza a ricorrere a qualsiasi usuraio per prendere denaro in prestito.

Siamo comunque molto lontani ancora dalla giustificazione fatta da Calvino, cosí dal punto di vista morale che da quello religioso, del prestito ad interesse. Ma di quella trasformazione del concetto della moneta e delle sue possibilità che traspare nella dottrina calvinistica, noi cogliamo qui in San Tommaso il primo chiaro sentore. La società che si trasforma intorno a lui, le nuove condizioni della vita economica nel disfacimento progressivo dei grandi istituti politici medioevali e nell'erompere delle nuove forze comunali, con il loro traffico mercantile, con

le loro intensificate comunicazioni internazionali, col febbrile conunercio mediterraneo e continentale, determinato dalle Crociate, son tutti elementi che fanno comprendere le ragioni per cui i vecchi ostracismi canonici al denaro ricavato dal denaro, al capitale cioè che si impingua di se stesso, appaiono ormai anacronistici ed inefficienti. Nel secolo XVI questa trasformazione dei tradizionali principi economici e delle vecchie anguste e circoscritte legislazioni ecclesiastiche è giunta alla sua piena maturità, e per una singolarissima coniugazione e fecondazione di motivi economici e di motivi religiosi, dalla posizione spirituale della riforma calvinistica, uscirà, ormai non ne possiamo piú dubitare, il capitalismo moderno.

Noi abbiamo già visto sopra come Lutero abbia dato della vocazione religiosa una definizione in antitesi perfetta con quella medioevale.

Abbiamo visto come, affidando il problema intimo della spirituale salvezza alla imputazione puramente esteriore dei meriti indefettibili e infallibili del Cristo, egli ha travasato quella sacralità, senza cui si può dire che la vita umana non possa sussistere, in tutte le forme dell'attività e dell'esperienza quotidiana degli uomini. Mentre il cristianesimo tradizionale, essenzialmente e fondamentalmente dualistico, distingueva in maniera nettissima la sfera del sacro e la sfera del profano, la sfera di Dio e la sfera di Satana, la sfera dell'eterno e la sfera del mondo, e non ammetteva altra possibilità di comunicazione fra le due sfere se non

quella realizzantesi attraverso la comunione delle cose sante che è la società ecclesiastica, corpo mistico di Cristo, questa dottrina luterana della salvezza operantesi nell'intimo della coscienza individuale, senza alcun bisogno di mediazione carismatica, veniva automaticamente a fare di ogni situazione della vita un possibile punto di partenza per la trasfigurazione, nei meriti imputati del Cristo.

Calvino, dal canto suo, con la dottrina della elezione di Dio, in virtú di un misterioso e arcano decreto primordiale di predestinazione, sottraendo anch'egli ad ogni connotazione esteriore e ad ogni visibile e costituita amministrazione sacramentale il riconoscimento del proprio decreto di grazia, veniva a trasferire su altri mezzi e su altri strumenti di registrazione anagrafica spirituale, la propria destinazione alla salvezza.

Ed è qui che la dottrina soteriologica di Calvino veniva, senza averne alcuna consapevolezza, ad aprire le porte ad una sensazione religiosa della vita che, in aperta antitesi alla sensazione sacrale del mondo medioevale, avrebbe costituito il tratto differenziale, dal punto di vista economico e politico, della civiltà moderna. Il quesito che si presentava a queste nuove forme di esperienza religiosa introdotte dalla riforma, forme essenzialmente non sacramentali, poteva formularsi logicamente cosí: Come posso essere io sicuro di essere salvato? O meglio, nella formulazione calvinistica: come posso essere sicuro di appartenere alla categoria degli eletti?

Nel vecchio cattolicesimo romano la Chiesa si costituiva mediatrice e garante, di fronte alla coscienza del credente, del diritto alla salvezza guadagnato e conservato, attraverso i Sacramenti, e in particolare attraverso il Sacramento della penitenza.

Nella predicazione calvinistica, messi da canto tutti i possibili intermediari autorevoli, l'anima è lasciata sola alla presenza del suo Creatore. E la volontà e i decreti del Creatore sono per definizione inscrutabili. Come dunque avrebbe potuto l'anima acquistare la certezza della sua elezione? Al primo momento la questione non si presentava tanto pressante nel pensiero calvinista. Le promesse di Dio nella Scrittura, la stessa inalterabile fede di Calvino nell'opera redentrice del Cristo, rendevano impossibile qualsiasi dubbio. Ma quando il calvinismo venne sviluppandosi, il bisogno di una risposta si fece sempre piú propinquo e sempre piú evidente. E allora si diedero due risposte: o la certezza della salvezza può essere ottenuta in virtú della testimonianza dello Spirito Santo, vale a dire mercè la intima consapevolezza del singolo che la potenza di Dio è in lui, o per la capacità persistentemente constatata di operare cose buone, mercè cioè la consapevolezza del singolo che la potenza di Dio opera attraverso lui. Nel primo caso il credente si sente veicolo di Dio; nel secondo caso se ne sente strumento. Mentre il primo metodo di certezza spirituale fu messo in rilievo con particolare enfasi da

Calvino e spiegò sempre, quanto meno teoreticamente, larghissima azione nella teologia calvinistica, il secondo metodo si fece ogni giorno piú importante nella pratica quotidiana.

Qui veramente si possono cogliere le differenze peculiari tra calvinismo e luteranesimo. Si può dire che la pietà luterana tradisce segni di appartenere al tipo piuttosto della contemplazione passiva e mistica. Ha in comune con la mistica del cattolicesimo l'idea dell'unione intima con Dio, dell'assorbimento progressivo dell'anima in Dio, che dà fiducia e certezza.

Ma il calvinismo professa una concezione di Dio troppo trascendentemente alta perché possa dar luogo a una qualsiasi idea di unione mistica, e d'altro canto è troppo satura di preoccupazioni razionali e dialettiche per poter abbandonarsi senza ritrosia e senza scrupolo alle fantasime della vita emozionale.

Per queste ragioni, cosí la logica come la filosofia del calvinismo si alienavano sempre piú da qualsiasi idea della sicurezza della fede basata sull'esperienza intima, per poggiare piuttosto su una certezza della elezione ricavata dai segni esteriori di una vita pia.

La certezza deve essere affidata, nel calvinismo specialmente anglosassone, molto piú all'azione che al sentimento. Vale la pena di rilevare a questo proposito che, mentre la cosiddetta confessione di fede di Westminster poggia ancora sulle promesse della Scrittura e sulla testimonianza dello Spirito, come sulle basi specifiche della sicurezza interiore, nella sezione consacrata a

questo soggetto, si dice poi, nel capitolo delle opere buone, che queste rafforzano e convalidano la certezza.

Discostandosi dal luteranesimo e in certo modo riavvicinandosi al cattolicesimo, il calvinismo fa cosí delle opere buone un mezzo di riconoscimento del decreto di eterna salvazione, con cui Dio ci ha insignito e favorito.

Ma a differenza del cattolicesimo che invoca le opere come testimonianza della nostra candidatura alla salvezza, non uscendo dal campo delle opere spirituali in quell'orientamento ascetico che lo aveva accompagnato durante tutti i secoli della sua conquista medioevale, il calvinismo, in questo riavvicinandosi al luteranesimo, vede le opere buone da costituire e da riguardare come segno infallibile del decreto di elezione di Dio, nel fascio delle attività quotidiane, nel significato piú empirico e piú terreno della parola.

Gli storici protestanti delle forme sociali ed economiche suscitate dal messaggio delle riforme cosí luterana come calvinistica, parlano di un'ascesi riformata che è legata a tutte le manifestazioni della vita usuale umana e che le permea. C'è qui una stridente contraddizione in termini. L'ascesi, nel significato consacrato da quindici secoli di esperienza cristiana, significava e doveva necessariamente significare rinnegamento del mondo e allontanamento da esso. Anzi, come noi abbiamo visto lungo tutta la nostra precedente trattazione, l'ascetismo organizzato, nel cristianesimo partito alla conquista del mondo, non era stato altro

che un surrogato ed un equivalente di quel superascetismo di marca originalissima, con cui il cristianesimo era entrato nella storia, deciso a debellare il mondo, pregiudizialmente rinnegandolo e concependolo come votato ad una imminente catastrofe. La riforma, dovremmo dire, e ci si perdoni il neologismo, ha voluto «ascetizzare» il mondo. Possiamo dire che ne è uscita la mondanizzazione completa dell'ascesi. L'ascetismo del mondo moderno è l'ascetismo dei grandi capitalisti, per i quali accumulare ricchezza è diventato un còmpito che non può effettuarsi senza rinunce, senza sforzi, senza logorio, senza astinenze, ma che deve effettuarsi come un segno, anzi il segno infallibile per eccellenza, del decreto di predestinazione di Dio alla salvezza. Sebastiano Franck ha detto una volta che il significato della riforma è tutto nell'aver voluto fare di ogni cristiano un monaco, per tutta la sua esistenza. E l'ambasciatore genovese in Inghilterra all'epoca di Cromwell, il Fieschi, ebbe a dire una volta che l'esercito del Protettore non era che un esercito di monaci.

Cosi è nato il puritanismo: quel puritanismo che è intimamente collegato alla floridezza economica del mondo parlante inglese e di questa floridezza, vincolata alla piú energica e intraprendente attività economica e commerciale, è stato lo strumento piú effettivo e il coefficiente piú operoso.

Riccardo Baxter, il teologo puritano inglese che fu definito una volta dallo Stanley «il principe dei pedagoghi britannici», in

tutte le sue opere, ma specialmente nelle sue opere classiche *L'eterno riposo dei santi* e *Il Direttorio cristiano*, non fa che celebrare l'azione e additare nel successo pratico la manifestazione inappellabile dell'elezione predestinatrice di Dio. La parabola dei talenti è interpretata nel suo significato piú letterale e piú aderente all'attività empirica di ogni giorno.

Se Lutero aveva additato in ogni forma della vita quotidiana un mezzo adeguato per attuare la propria salvezza, costituendoci insieme *peccatori* per la impossibilità carnale di praticare la legge e *giusti* per la capacità di costituirci soggetti, cui imputare i metodi salutiferi del Cristo (*salvatio in vocatione*), Calvino dirà qualche cosa di piú efficiente, proclamando che la salvezza si effettua, non soltanto nella qualsiasi vocazione a cui ci portino le condizioni della nostra vita esteriore, ma proprio in virtú di questa nostra qualsiasi professione nel mondo (*salvatio per vocationem*).

Nelle sfumature di queste due posizioni, nella differenza di accento, nel modo di considerare la realizzazione della propria salvezza, è la differenza fra luteranesimo e calvinismo, fra mondo germanico e mondo anglosassone. Le conseguenze di queste differenze noi le abbiamo dinanzi ai nostri occhi.

Passeranno due secoli, e uno dei tipici rappresentanti anglosassoni dell'Illuminismo del secolo decimottavo, una delle piú eminenti figure del mondo puritano inglese trasmigrato in America, Beniamino Franklin, scriverà, nel suo classico *Monito ad un giovane commerciante*, testualmente cosí: «Ricòrdati che il tempo è

denaro. Chi potrebbe guadagnare dieci scellini al giorno col suo lavoro e se ne va a spasso per la metà del tempo o se ne sta ozioso nella sua stanza, anche se spende per il suo sollazzo soltanto due soldi non deve contare soltanto questo come perdita, perché egli ha per soprassello rinunciato a cinque scellini, o meglio li ha buttati via. Ricòrdati che il credito è denaro. Se qualcuno mi lascia il denaro oltre il prefissato, costui mi fa dono degli interessi. Il che finisce col portare ad una considerevole somma, se un uomo gode credito e ne sa fare buon uso. Ricòrdati che il denaro genera denaro (Aristotele e San Tommaso avevano insegnato il contrario). Cinque scellini manovrati diventano sei, e cosí via fino a diventare cento sterline. Chi dissipa cinque scellini uccide tutta la loro progenie, vale a dire una prosapia immensa di sterline». E ad avvalorare il suo monito, non per nulla Franklin accampa un dettato della piú esperta e sagace esperienza pratica ebraica, il versetto 29 del Capo XXII del Libro dei Proverbi: «Hai veduto tu un uomo diligente ed accorto negli affari? Costui potrà restare diritto davanti ai re».

Qui sí che la dottrina dell'elezione di Calvino aveva trovato il suo sbocco e la sua consacrazione. Franklin non faceva altro che scrivere la formula tipica del capitalismo moderno.

Il teologo e legislatore di Ginevra aveva amato racchiudere la somma dei suoi ideali e il programma della sua azione nella formula solenne e sacra: «A Dio solo gloria».

Per un singolare rovesciamento di parti, fatale quando si dimentichi che la gloria di Dio è la umiliazione e il rinnegamento del mondo, la formula calvinistica aveva finito praticamente col trasformarsi in quest'altra: «Solo a Mammona gloria».

Tanto che vien fatto spontaneamente di domandarsi se il vasto movimento di riforma determinato nel secolo XVIII nel mondo religioso anglosassone da Giovanni Wesley debba considerarsi un movimento che ha portato alle ultime sue conseguenze sul terreno economico-sociale la rivoluzione religiosa di Calvino, o se invece non ha rappresentato un movimento di reazione mirante a frenare gli inconvenienti incalcolabili che l'ascetismo «innerweltlicher», noi diremmo l'ascetismo «immanente al mondo», in altri termini «l'ascetismo capitalista», portava con sé. Sta di fatto che noi da un punto di vista pratico possiamo individuare l'essenza della riforma wesleyana in questo frammento di un discorso tipico dell'eloquente predicatore del *Revival*:

«Io temo che ogni volta che le ricchezze aumentano, nella medesima proporzione diminuisca l'essenza della religione. Perciò io non vedo come sia possibile, dato lo stato delle cose, che una rinascita di vera religione possa continuare a lungo. Poiché la religione produce necessariamente tanto l'industriosità che la frugalità, e queste non possono non produrre ricchezze. Ma con l'aumentare delle ricchezze aumenteranno anche la superbia, la tensione nervosa e l'amore per il mondo, in tutte le sue dirama-

zioni. Come dunque è possibile che il metodismo, cioè una religione che proviene dal cuore, sebbene per il momento sia rigogliosa come un verde lauro, possa continuare in questo stato? Poiché in ogni luogo i metodisti diventano industriosi e frugali. Conseguentemente, essi aumentano i loro beni. Quindi, in proporzione, essi aumentano in superbia, in tensione nervosa, nella concupiscenza della carne, nel desiderio degli occhi, e nell'orgoglio della vita. E cosí, sebbene rimanga la forma della religione, lo spirito se ne va e si dissipa rapidamente. Non c'è modo di prevenire questo continuo decadimento della religione pura? Noi non dobbiamo impedire alla gente di essere industriosa e frugale; noi dobbiamo esortare tutti i cristiani a guadagnare tutto quanto possono, ad accumulare quanto possono, vale a dire, effettivamente, a divenire ricchi. Che cosa possiamo fare affinché il nostro ammassare denaro non ci sprofondi nel piú basso inferno? Vi è una sola via e non ve ne sono altre sotto il firmamento. Se coloro che guadagnano tutto quanto possono dànno tutto quanto possono dare, allora, quanto piú essi guadagnano, tanto piú cresceranno in grazia, e tanto maggiori tesori essi avranno accumulato in cielo».

IV
«AD MAJOREM DEI GLORIAM»

Il movimento di reazione determinato nella Chiesa cattolica dal dilagare della riforma protestante è contrassegnato dalla comparsa, sull'orizzonte della tradizionale vita di pietà, di devozione e di carità, di una pleiade di figure di santi, la cui opera pedagogica, assistenziale, organizzativa, costituisce senza dubbio un vero monumento di eroismo etico.

Ma questa santità cristiana dell'età della controriforma ha questo di caratteristico: sembra avere dimenticato il vecchio e secolare metodo innovatore del cristianesimo, basato tutto sul principio che, per sanare o quanto meno per rendere meno rozzo e selvaggio il mondo, bisogna pregiudizialmente rinnegarlo. Essa invece si mescola a tutte le forme della vita associata con l'illusione che per trasfondere lo spirito cristiano nel mondo ci si possa accostare impunemente al suo traffico, ai suoi metodi, ai suoi ideali, alle sue forme consuetudinarie di vita.

Personificazione tipica e completa di questo atteggiamento di spirito, che presiede alla fioritura esuberante della santità cattolica nel secolo decimosesto, è senza dubbio la Compagnia di Gesù. E Sant'Ignazio di Loyola è per eccellenza l'eroe eponimo della cattolicità post-riformata, in tutte le espressioni della vita

spirituale, cosí nelle forme culturali come in quelle morali, in quelle dogmatiche come in quelle disciplinari.

Nacque nel 1492 nel centro della Giupúzcoa in Spagna. Datosi alla professione delle armi fin dalla prima giovinezza, temprato a tutti i cimenti bellici, è ferito alle gambe all'assedio di Pamplona, nel maggio del 1521. Nei lunghi ozi della convalescenza l'unica lettura consentitagli, quella della *Vita di Cristo* di Ludolfo di Sassonia, e della *Leggenda aurea* di Jacopo da Varazze, determina un rivolgimento profondo nella sua anima. Lo spirito guerresco e avventuroso che Ignazio si portava nel sangue si trasforma nella vocazione all'avventura del proselitismo religioso. Il vecchio misticismo, non immune da infiltrazioni musulmane, della Spagna, si coagula nello spirito di Ignazio in un programma di iniziazione religiosa che viene a prendere il posto dell'iniziale programma del pellegrinaggio in Oriente.

Nella solitudine di Manresa prima, nella vita scolastica di Barcellona e di Parigi poi, Ignazio viene addestrandosi alla elaborazione dei suoi metodi iniziatici e della sua organizzazione religiosa.

Il libretto degli *Esercizi spirituali* e le *Costituzioni* della Compagnia sono i cardini dell'edificio che egli costruisce per entro la grande società dei credenti, edificio però non claustrale al modo dei vecchi Ordini religiosi medioevali (ah, se la Chiesa avesse mantenuto fede all'ordinanza emessa nel sinodo del Laterano del

1215, secondo cui nessuna nuova costituzione monastica si sarebbe mai dovuta escogitare nella Chiesa dopo quelle di San Benedetto e di Sant'Agostino!), bensí con le finestre bene spalancate sul mondo circostante, e perché i membri della Compagnia potessero coglierne tutte le voci, e perché sul mondo esterno la Compagnia stessa potesse stendere i tentacoli di tutta la sua accaparrante attività propagandistica.

Con l'avvento della Compagnia di Gesù, con la propaganda della sua precettistica morale, della sua casistica, della forma stessa delle sue pratiche ascetiche, il cattolicesimo entrava nella fase declinante della sua tipicamente caratteristica azione sociale. Noi possiamo constatarlo, in maniera che non ammette contestazioni, riguardo alla trasformazione introdotta dalla metodica spirituale della Compagnia di Gesù nei concetti stessi fondamentali dell'esperienza religiosa: i concetti di meditazione e di contemplazione.

Per valutare esattamente il passaggio bisogna che ci rifacciamo un po' indietro nel tempo.

Se esperienza religiosa è contatto dello spirito con lo Spirito infinito, è in altri termini ascensione dell'uomo verso l'Assoluto, si comprende come la meditazione e la contemplazione siano i veicoli naturali attraverso i quali la religiosità si protende verso la sua meta.

Ma che cosa è esattamente la *meditazione* e che cosa è esattamente la *contemplazione*? Possiamo prenderne le definizioni da

uno scrittore latino, che nell'esame e nella esplorazione dei fatti naturali, ha portato uno squisito senso dei collegamenti impalpabili che sussistono fra il mondo fisico e il mondo psichico umano: Plinio il Vecchio.

Quando Plinio il Vecchio vuol porre in luce la flessibilità di un ramo d'albero, perché possa raggiungere la posizione acconcia al suo bisogno di sole e alla sua piú intensa virtú di fruttificazione, adopera una frase meravigliosa: «*Ramus edomatur, meditatione curvandi* – un ramo è vinto mercè l'assiduo e consapevole sforzo verso la propria curvatura». Anche lo spirito dell'uomo ha bisogno di essere domato e portato verso la curvatura necessaria perché raggiunga piú ampia zona di luce e piú piena infusione e irradiazione di grazia. E non può essere domato che mercè la «meditazione» , cioè l' assiduo, tenace sforzo per drizzarsi e insinuarsi verso là dove brillano e rifulgono in pieno la luce e la potenza di Dio.

Anche della contemplazione sarebbe difficile trovare una definizione piú eloquente di quella suggerita dal medesimo Plinio.

Le energie spirituali dell'uomo sono come frecce che l'uomo porta chiuse nella faretra e che egli deve fare scoccare al momento opportuno, perché raggiungano la meta predestinata. Ma perché l'arciere possa utilizzare piú sapientemente le sue frecce e riesca a configgerle là dove è il segno della sua vittoria, occorre che il campo della visione, dinanzi alla pupilla che prende la mira, sia sgombro e limpido, occorre che egli possa «*sagittis praecipua*

contemplatione uti – usare delle sue frecce su un ampio e libero spazio di orizzonte».

Qual è il metodo specifico a cui il cattolicesimo ha fatto ricorso per addestrare gli uomini alla flessibile curvatura, necessaria per raggiungere il sole, e qual è il cielo che esso ha dischiuso ai loro occhi e il campo di tiro che ha allargato dinanzi a loro, perché potessero scoccare piú sicuramente le frecce della loro potenza spirituale?

Come abbiamo visto nei volumi precedenti, il primitivo cristianesimo, non ancora disciplinato in una gerarchia ecclesiastica unitaria, trasse la norma dei suoi ideali dalla visione dell'imminente Regno di Dio. Tutte le energie della sua vitalità spirituale e mistica si concentrarono e si fusero nella aspettativa del glorioso giorno del Signore, che sarebbe dovuto venire a compensare le angosce della prova e del martirio. Come noi abbiamo largamente visto, i documenti della piú antica comunità credente traspirano una cosí intensa certezza della palingenesi non lontana, che il loro vocabolario ignora i termini e i concetti di meditazione e di contemplazione. Essi insistono unicamente su due concetti che sono due precetti: la trasformazione interiore e la vigilanza. Il cristianesimo primitivo non conosce che una consegna: quella di star desti sulla soglia della casa, con la lampada accesa nelle mani e le vesti succinte sui fianchi, per accorrere ad illuminare la via sui passi del Signore, che doveva arrivare nell'ora

piú inaspettata di questa notte caliginosa e insidiosa, che è la vita nel mondo.

La *Historia Lausiaca*, nel secolo seguìto alla «conversione» di Costantino, ci è testimone della trasformazione già effettuatasi nel campo della morale cristiana con l'avvento dell'ascetismo organizzato. Essa ci ha lasciato, non senza avere assimilato elementi cospicui dalle tradizioni aretalogiche del pitagorismo e delle scuole ciniche, il racconto pittoresco delle gesta penitenziali dei santi cristiani, eremiti e contemplanti.

Un esempio caratteristico varrà ad istruirci in maniera grafica su quello che è l'ideale della contemplazione ascetica nel quarto secolo cristiano, in Oriente.

V'era un certo Serapione, detto il Sindonita, perché non portava altro indumento che una piccola e sdrucita sìndone. Sprezzando le ricchezze e il benessere, non ricercava che la conoscenza delle Scritture. Tratto appunto dalla meditazione delle Scritture, non poté tenersi chiuso in una cella, ma si dié a percorrere il mondo, raggiungendo a questo modo la perfezione della virtú. Attraverso la sua peregrinazione, compie strane opere di proselitismo e di penitenza. Giunge, dopo varie peripezie, a Roma, e qui si dà a cercare d'ogni parte chi, uomo o donna, praticasse, nella città, la piú grande e dura ascesi. Incontra cosí un discepolo di Origene, Donnino. Da lui seppe che c'era a Roma una giovane donna silenziosa, che viveva isolata da tutti,

evitando il contatto con qualsiasi altro essere, tutta tuffata e sepolta nella solitaria meditazione. Serapione capí di aver trovato quel che faceva al caso suo e si affrettò a ricercarla. Giunto alla sua dimora, disse alla vecchia inserviente: «Di' alla vergine che io ho ardente bisogno di parlarle perché è Dio stesso che mi ha mandato». Dopo due o tre giorni di attesa, la fantesca l'introduce. E Serapione domanda alla solitaria: «Perché te ne stai cosí a sedere immobile?». La contemplante risponde: «Io non sto affatto a sedere immobile; io invece cammino continuamente, e come!». E allora Serapione le domanda: «E verso dove vai?» La risposta è lapidaria: «Cammino verso Dio». Serapione domanda ancora: «Sei tu morta o viva?». E la vergine dà una risposta piena di sapienza antropologica: «Credo bene, affè di Dio, di essere morta. Perché, chi mai, vivendo nella carne, sarebbe capace di battere la via che batto io?». Serapione la prende in parola: «Se vuoi darmi la prova della tua morte, fa' quello che faccio io». La vergine risponde: «Comandami cose possibili ed io le farò». Serapione sentenzia aforisticamente: «Una cosa sola è impossibile al morto, l'essere empio». E comanda alla vergine: «Esci e compari in pubblico». La vergine risponde: «Sono venticinque anni che non compaio in mezzo al mondo. Come potrei farlo ora?». Serapione ribatte: «Ma se tu sei morta per il mondo, e il mondo è morto per te, ti deve essere del tutto indifferente comparire o non comparire in pubblico. Vieni dunque con me». E la vergine segue Serapione. La conduce in piena adunanza di fedeli e le

dice: «Se tu vuoi veramente convincermi d'esser morta e di non avere alcuna voglia di piacere agli uomini, fai quello che farò io. Vale a dire, denùdati, metti i tuoi indumenti sul tuo capo, e traversiamo insieme, l'uno dopo l'altro, la città». La vergine non acconsente, temendo di essere presa per pazza o per demoniaca. E Serapione, trionfante, ne conclude ch'essa non ha raggiunto la perfezione, che è la completa morte al mondo.

La visione che soggiace a questa prassi della vita meditativa e contemplativa, è la vecchia visione platonica dualistica. Per marciare verso Dio occorre assolutamente essere morti al mondo, aver soppresso radicalmente la sfera dei valori sensibili e delle esperienze corporee. Lo spirito non può sublimarsi nell'Assoluto e nell'Eterno, se non mediante una soppressione implacabile di tutto l'apparato fantastico delle percezioni e delle valutazioni carnali.

Questo sentimento profondo ed imperioso, trasmesso dalla tradizione del dualismo orfico-platonico, della contrapposizione tra mondo sensibile e mondo spirituale o ideale; questa presupposizione normativa che per ascendere nella contemplazione occorre chiudere tutte le capacità visive aperte sul mondo empirico; avevano trovato alla fine del quarto secolo la loro espressione piú alta nelle *Confessioni* di Sant'Agostino.

Come noi abbiamo visto al momento opportuno, Agostino ha redatto questo racconto drammatico della sua formazione e della sua conversione ad un decennio circa di distanza dal suo

battesimo milanese. L'ha redatto quando la sua posizione ecclesiastica era definitivamente fissata ed egli aveva un sistema teologico ben chiaro da patrocinare e da propagare. Non bisogna mai dimenticare, come abbiamo visto, questa situazione di fatto quando si vuol valutare l'attendibilità biografica del capolavoro agostiniano. Ma appunto qui è il valore testimoniate e documentario delle Confessioni, agli occhi di chi vada a cercare la enunciazione dei canoni e dei metodi edificativi che la cattolicità medioevale assunse come normativi.

Non crediamo che in tutte le *Confessioni* vi sia pagina altrettanto vibrante quanto quella (*L. IX c. 10*) nella quale Agostino descrive l'ora di contemplazione, trascorsa insieme alla madre, vicinissima alla morte, ad Ostia, alla vigilia del rimpatrio in Africa. È tutt'altro che una pagina originale. Vi spesseggiano incisi biblici e frammenti neoplatonici, in cosí abbondante misura che non v'è frase, può dirsi, che non rappresenti una reminiscenza. E pure tutto vi è fuso e fatto incandescente da una esperienza mistica del divino cosí alta e calda, che la pagina è, senza dubbio, la piú completa espressione della contemplazione mistica cattolica del Medioevo incipiente. La Chiesa ne ha fatto per secoli la norma insuperabile della pedagogia del misticismo.

«Approssimandosi il giorno in cui Monica doveva uscire dal mondo – Tu Dio conoscevi quel giorno, mentre noi lo ignoravamo – accadde – e Tu, per vie misteriose a questo ci avevi condotto – che lei ed io ce ne stessimo soli, appoggiati ad una delle

finestre dell'albergo in cui avevamo preso stanza, presso le foci del Tevere, onde riposarci lungi dal rumore cittadino, prima di riprendere il mare. Parlavamo in un tono di squisita dolcezza, dimentichi del passato, tutti protesi verso l'avvenire. Al cospetto di quella Verità che sei Tu stesso, ci andavamo interrogando a vicenda qual mai potesse essere quella vita futura dei santi, che occhio non vide, orecchio non udí, cuore non sperimentò. E anelavamo con le labbra dell'anima nostra alle correnti vive della Tua sorgente, di quella sorgente di vita che sgorga da Te, onde, irrorati nella misura della nostra capacità, potessimo, in una maniera qualsiasi, raffigurarci una realtà tanto grande. Ed ecco che il colloquio pervenne a quel punto dove veramente, al cospetto sfolgorante del gaudio di quella vita, un qualsiasi godimento tratto dai sensi carnali, proiettato in una qualsiasi luce corporea, non che meritevole di confronto, non appare né pur degno di menzione. E allora, erigendoci vieppiú sotto lo stimolo del piú ardente amore verso la meta, trasvolammo gradatamente su tutte le realtà corporee, e sul Cielo stesso, là dove il sole e la luna e le stelle versano la luce sul mondo. E anche di là continuavamo a salire, tuffati nella meditazione interiore, e, parlando e ammirando le opere Tue, toccammo i margini delle nostre facoltà spirituali. Anche quelle oltrepassammo, per arrivare al dominio della pinguedine inesausta, dove Tu pasci Israele in eterno col pascolo della verità; là dove è la vita e la sapienza mercè cui tutto

è fatto, il passato e il presente, mentre essa non è fatta, ma sempre, immutabilmente, è, quale fu e quale sarà, se pur può, in essa, sceverarsi successione di tempo, in essa che è eterna. E mentre ne parlavamo, avidi ed ansiosi, la toccammo a pena con tutto lo slancio del cuore, e tra i sospiri, lasciammo lassú, ammaliate, le primizie dello spirito, e ce ne tornammo al balbettio delle nostre labbra, su cui la parola muore. E commentavano: quando taccia il tumulto della carne, svaniscano le fantasime della terra, dell'acqua, dell'aria, ammutoliscano i cieli, e l'anima stessa avvolga sé di silenzio, e si superi, pensandosi, e tutto tronchi, la propria voce, i sogni, le allucinazioni, le lingue, i segni, tutto che è caduco e precario, e la cui unica dichiarazione è questa: – Non ci siamo fatti da noi, altri è che ci fece, – perché Lui solo parli, che ha il diritto di parlare, non è allora che si realizza il grande invito: entra nel gaudio del tuo Signore?».

Da questa pagina agostiniana la contemplazione cattolica medioevale ha ricavato la sua norma e il suo motivo. Il silenzio delle cose, la soppressione e l'abbandono di tutto ciò che è apparato sensibile, armamentario dialettico, sfondo fantastico, costituiscono la condizione indispensabile e il presupposto indeclinabile di ogni elevazione verso Dio.

«*Nonnisi in obscura sidera nocte micant*». Questo verso mirabile, dettato da un anonimo monaco e segnato sull'ingresso del sacro Speco a Subiaco, esprime in maniera impareggiabilmente efficace le tenebre dei sensi che la cattolicità benedettina medioevale

va a cercare, per inquadrare nella cornice degna la meditazione e la contemplazione del divino.

È strano ed istruttivo a questo proposito osservare che i grandi testi canonici della disciplina cattolica monastica del Medioevo non dedicano particolari istruzioni a quello che è il midollo dell'ascetismo religioso, la pratica cioè della meditazione e della contemplazione. Nei secoli aurei della prassi contemplativa, si direbbe, non c'è alcun bisogno di teorizzare e di disciplinare gli abiti spirituali che nascono spontanei dall'orientamento spirituale verso il mondo delle realtà soprasensibili. La *Regula Monasteriorum* di San Benedetto, che è, come abbiamo visto, il codice aureo della spiritualità organizzata medioevale, non conosce il vocabolo *contemplatio* e accenna alla *meditatio* una sola volta, in quel cap. VIII nel quale, distribuendo l'officiatura notturna nelle varie stagioni dell'anno, assegna alla meditazione quel che rimanga di tempo dopo l'*opus divinum*, nelle lunghe notti invernali. Evidentemente l'ascesi della Chiesa medioevale non aveva bisogno di copiosi enunciati sulla meditazione e sulla contemplazione quando tutto il suo programma era una assidua «*meditatio curvandi*» in vista della luce di Dio, e un costante sforzo di rendere sempre piú «praecipua» la «*contemplatio*» per scoccare dall'arco dello spirito le frecce delle umane capacità verso la grande meta: l'Assoluto e l'Eterno.

Sta di fatto che dai secoli anonimi della *contemplatio* e della *meditatio* benedettine sono lentamente germinate le piú elette creazioni del pensiero religioso del Medioevo. Chi ad esempio potrebbe concepire il *Proslogion* e il *Cur Deus homo* di Sant'Anselmo, avulsi e isolati dalla lunga preparazione mistica del silenzio contemplativo benedettino? E chi potrebbe comprendere la *meditatio* di San Bernardo nel *De diligendo Deo* e nei *Sermones* sulla Cantica, senza tener conto delle peculiari trasformazioni della disciplina benedettina, da Cluny a Citeaux?

Ugo di San Vittore è il primo scrittore ecclesiastico in cui la meditazione e la contemplazione sono fatte rientrare nel quadro delle normali attività cogitanti dell'uomo. Nel *De modo dicendi et meditandi* egli definisce: «L'anima razionale possiede tre generi di visione: il pensiero, la meditazione e la contemplazione. Si ha il pensiero, quando la nostra capacità conoscitiva è fugacemente toccata dalla nozione delle cose, quando l'oggetto si offre subitamente, in immagine, all'animo, sia attraverso la percezione sensibile, sia attraverso la memoria e il fantasticare. La meditazione è una assidua e sagace rielaborazione del pensiero, intenta a spiegare qualcosa di oscuro o a penetrare qualcosa di occulto. La contemplazione invece è un movimento intuitivo, libero e perspicace, dell'animo, vòlto a cogliere nell'insieme gli oggetti intorno, d'ogni parte disseminati. La meditazione e la contemplazione si distinguono in questo, che la meditazione si esercita sempre su oggetti ignorati dalla nostra intelligenza. Mentre la

contemplazione coinvolge oggetti i quali sono manifesti o per la loro stessa natura o in virtú della capacità nostra. Ed anche in questo, che la meditazione ha un solo oggetto, mentre la contemplazione si diffonde su una moltitudine, se pure non sulla totalità degli oggetti. Sicché può dirsi che la contemplazione, di cui esistono due tipi secondo che si limita alla considerazione nelle creature o assurge alla visione del Creatore, possiede quel che la meditazione ricerca».

Il valore di queste definizioni di Ugo di San Vittore non è dato dalla loro organicità e dalla loro completezza, che sono molto discutibili. Come può dirsi, ad esempio, che la meditazione ricerca quel che la contemplazione possiede, se la prima è esplorazione di una realtà sconosciuta, e la seconda è attingimento di realtà note e manifeste?

Caso mai, il significato delle definizioni del Vittorino è dato appunto dal loro carattere di frammentarietà e di immaturità. Perché esse stanno a documentare il transito laborioso e faticoso della speculazione e della pedagogia mistica cattoliche, dallo stadio extradialettico del Medioevo agostiniano allo stadio dialettico e sistematico dello scolasticismo tomistico. Si potrebbe dire che anche prima della canonizzazione ufficiale della metafisica dello Stagirita, per opera di Alessandro di Hales e di San Tommaso, la filosofia della Chiesa romana gravitava fatalmente verso la riduzione ad unità di tutti i processi dello spirito. Che cosa è

infatti questo accomunamento della meditazione e della contemplazione al pensiero, e che cosa è questa concezione del pensiero come esercizio della facoltà cogitante sugli oggetti sensibilmente percepiti o fantasticamente ricordati, se non uno sforzo verso l'unificazione delle attitudini spirituali dell'uomo, verso una gerarchia di procedimenti conoscitivi, che parta dalla percezione dei sensi fin su all'attingimento di Dio? La tradizionale metodica mistica cattolica aveva scavato un abisso tra il mondo dei sensi e il mondo della contemplazione. Li aveva anzi sentiti antitetici. A norma del processo mistico tracciato da Sant'Agostino, sulle orme del neoplatonismo, ogni conquista della contemplazione implicava un annullamento di una delle zone della Conoscenza sensibile, e il supremo possesso dell'Assoluto significava il silenzio totale del lavorìo empirico. Ora i sensi entravano di diritto nell'apprestamento del materiale necessario, perché lo spirito salisse la scala che mena a Dio.

La coabitazione e la giustapposizione dei due metodi spirituali sono ancora riconoscibili in quel documento insigne del trapasso dalla mistica ecclesiastica medioevale alla disciplina contemplativa dell'ecclesiasticismo moderno, che è l'*Itinerarium mentis in Deum* di San Bonaventura. La vecchia consegna platonico-agostiniana del rinnegamento necessario del mondo sensibile per il raggiungimento del mondo trascendente, è ancora viva e imperiosa in questo rappresentante della pietà francescana. Ma

in pari tempo gli abiti mentali trionfanti ormai, anche, anzi specialmente, sotto la tutela del saio minorita, all'Università di Parigi, esigono che alla conoscenza sensibile delle realtà empiriche e alla esplorazione delle tracce di Dio nel creato si faccia un congruo posto nel cammino dello spirito verso l'Assoluto. E come San Tommaso costruisce la sua dimostrazione dell'esistenza di Dio sulle basi di un'argomentazione causale e cosmogonica, cui offrono le linee direttive le dottrine aristoteliche del moto e dell'atto, cosí San Bonaventura abbina ed innesta la metodica che per ascendere a Dio supera il mondo, all'altra che, per toccare il Creatore, indaga le orme del suo operato nelle creature.

«Dopo che la nostra capacità conoscitiva sia riuscita a scoprire Iddio fuori di sé, attraverso le vestigia e nelle vestigia da Lui lasciate nel creato; dopo che l'abbia scoperto dentro di sé attraverso la immagine e nell'immagine che l'anima reca di Dio; e sopra di sé, attraverso quella rassomiglianza della luce divina che brilla sopra di noi e nella stessa luce, nella misura consentita alla nostra condizione di viatori e alle nostre virtú mentali; quando sia giunta, sul sesto gradino, a intravvedere, nel principio primo e sommo, nel mediatore tra Dio e gli uomini, Gesù Cristo, ciò che nulla ha di simile nel mondo delle creature e che oltrepassa di molto ogni sagacia umana, resta che, cosí intravvedendo, trascenda e valichi non solo il mondo sensibile, ma anche se stessa. Di questo supremo valico Cristo è via e porta, Cristo è scala e

veicolo, quale sacrificio di propiziazione collocato nell'arca di Dio, e Sacramento nascosto dai secoli».

Come nella contemplazione agostiniana, di cui abbiamo trovato una espressione cosí alta e cosí accesa nel libro nono delle *Confessioni*, anche qui, nella ricapitolazione finale dell'*Itinerarium* di San Bonaventura, troviamo una quantità di elementi di riporto, venuti dalle tradizioni della mistica ecclesiastica e dalla nuova e recente utilizzazione della speculazione aristotelica. Ma mentre a Sant'Agostino era stato possibile ridurre ad unità di ispirazione e di orientamento gli elementi biblici e neoplatonici entrati nella elaborazione profonda della sua visione mistica del divino, gli elementi entrati nell'elaborazione di San Bonaventura sono troppo disparati ed eterogenei per essere fusi in unità. A Sant'Agostino aveva offerto il destro per una stupenda delineazione del cammino meditativo e contemplativo verso l'Assoluto il fatto che tutti i coefficienti della sua formazione spirituale, manichei, platonici, scritturali, poggiavano su un presupposto nettamente dualistico. Tutti questi coefficienti cioè presupponevano un contrasto inguaribile e un'opposizione radicale tra le capacità sensibili e le virtú speculative e astratte dell'uomo. Per cui il possesso di Dio non poteva apparire che come un rinnegamento e un travalicamento. In San Bonaventura appare invece la latente ma ormai radicata convinzione che anche nel mondo sensibile si riscontrino i *vestigia* di Dio, che occorre sensibilmente indivi-

duare e riconoscere per iniziare la scala che porta a Dio. La gnoseologia aristotelico-scolastica («*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*») ha qui pertanto una sua decisiva ed ardita applicazione. Dopo di che, il parlare ancora di «superamento» del mondo nell'itinerario dello spirito verso Dio non ha piú il valore e la portata che il medesimo vocabolo aveva avuto nella contemplazione agostiniana.

San Bonaventura segna cosí un momento di passaggio nello sviluppo della pedagogia meditativa nella prassi del cattolicismo romano. In lui si sovrappongono ancora, in maniera inorganica e precaria, l'indirizzo trascendentale della contemplazione mistica ereditata nel Medioevo dall'Agostino neoplatonico, e l'indirizzo empirico portato dalla gnoseologia realistica della nuova filosofia. Ma dopo di lui la sovrapposizione temporanea e provvisoria si scompone, e trionfando la scolastica, trionfa, nel campo della disciplina contemplativa, un indirizzo tutt'affatto diverso, l'indirizzo che sbocca negli *Exercitia* di Ignazio di Loyola.

Era logico e fatale che cosí fosse. In una spiritualità tutta basata sul presupposto dell'antagonismo irriducibile tra le percezioni dei sensi e l'intuizione diretta dell'anima, tra l'uomo esteriore e l'uomo interiore, tra la percezione empirica e l'apperczione trascendentale, la contemplazione e la meditazione dovevano rappresentare sempre lo sforzo laborioso di annullare la sensibilità, per l'ineffabile discoprimento di Dio. In una temperie culturale, invece, tutta dominata dalla dottrina della conoscenza

aristotelica, che pone l'esperienza sensibile alla base e al principio di ogni procedimento conoscitivo, anche la contemplazione e la meditazione dovevano apparire come lo sviluppo spontaneo e normale della conoscenza sensibile. La Chiesa, che si era stretta indissolubilmente a San Tommaso, doveva stringersi indissolubilmente agli *Exercitia* ignaziani: che sono il monumento piú significativo dell'antropomorfismo vittorioso nella prassi contemplativa del cattolicesimo romano moderno.

Gli *Exercitia* rappresentano ormai la norma canonizzata di ogni tirocinio nella pedagogia spirituale della Chiesa di Roma. Tutto il clero cattolico e tutto il laicato educato dalla Compagnia di Gesù passano periodicamente per gli *Exercitia* ignaziani.

I quali veramente non avrebbero meritato e riscosso la grandiosa loro fortuna, se non fossero capitati nel momento in cui Roma, di fronte all'uragano della riforma, legava le proprie sorti all'aristotelismo della scolastica, facendo del proprio magistero una tradizione raccomandata unicamente alla forza d'inerzia.

Non si potrebbe immaginare abisso piú profondo di quello che intercede tra la contemplazione di tipo agostiniano e quello di tipo ignaziano. La prima era ascesa a Dio mediante il rinnegamento di ogni esperimento sensibile di ogni dato empirico. La meditazione degli *Exercitia* si apre sempre con un appello al soccorso dei sensi il quale, a volte, non può essere dato senza una blasfema e goffa violazione e profanazione di quella atmosfera

di mistero e di arcano, nella quale solamente si consuma il nostro contatto con Dio.

Nella meditazione ignaziana gli abiti sensibili, lungi dal rappresentare ostacoli gravi che occorre eliminare per procedere speditamente sulla via che mena a Dio sono adoperati come mezzi per rendere piú eloquente il quadro della realtà meditata, e piú efficace il risultato pratico della meditazione.

La cosiddetta «composizione di luogo» viene a costituire cosí una innaturale contaminazione di spirituale e di sensibile, una intollerabile invasione dell'empirico nel trascendente.

Esempio tipico quel preambolo alla prima contemplazione della seconda settimana, dedicata alla Incarnazione, nella quale il meditante è invitato ad immaginarsi «le tre divine Persone, Padre, Figlio e Spirito Santo» in atto di «riguardare con occhi attenti tutta l'estensione del mondo, formicolante di uomini, e in atto di decidere, dappoiché gli uomini se ne andavano tutti all'Inferno, che la seconda Persona si facesse uomo per salvare il genere umano».

Siamo molto lontani, come si vede, dal tipo di contemplazione e di meditazione che abbiamo trovato nelle Confessioni di Sant'Agostino. Siamo anche lontani dalle aspirazioni del *Cur Deus homo* di Sant'Anselmo. Nessuna meraviglia. La tradizione cattolica è venuta subendo un lentissimo processo di trasformazione intellettualistica di cui noi abbiamo cercato di seguire

passo passo e di individuare nella maniera piú aderente e piú approssimativa le successive tappe.

A cinque secoli di distanza dalla prima formazione della scolastica, il cattolicesimo era venuto sempre piú cristallizzandosi negli schemi della sua apologetica razionale e della sua disciplina codificata. La riforma imponeva a questo processo un ritmo piú accelerato e si potrebbe quasi dire una solidificazione improvvisa. La forma spirituale della cattolicità medioevale è tramontata. Ormai i canoni della meditazione e della contemplazione religiosa sono attinti unicamente da una raffigurazione dei valori e dei coefficienti della vita dello spirito che poco hanno di comune con la mistica praticata dalla comunità cristiana durante l'età aurea della sua conquista.

Nella lotta serrata contro il dilagare dei movimenti riformatori che, traducendo in forme di esperienza religiosa e cristiana la lacerazione intima man mano subìta dall'unità spirituale dell'Europa medioevale, imprimevano all'esperienza del cristianesimo caratteri nuovi e pericolosi, Roma fa appello all'apologetica scolastica e alla disciplina esteriore.

La necessità di un Concilio si faceva sempre piú pressante. Aveva cercato di convocarlo Clemente VII senza riuscirvi. Il proposito doveva riuscire meglio attuabile a Paolo III, il Papa di casa Farnese che, salito al Pontificato nell'ottobre del 1534, affrontava con energia risoluta, nonostante l'avanzata età, l'arduissima situazione e i suoi còmpiti impellenti.

Il 4 giugno del 1536 a Roma, alla Basilica Vaticana, alla Lateranense e alla Cancelleria, veniva ufficialmente affissa la Bolla di convocazione del Concilio. I compagni di Ignazio di Loyola erano destinati a rappresentarvi una parte decisiva. I patriarchi tutti, gli arcivescovi, i vescovi, gli abbati della Chiesa cattolica romana, erano invitati a trovarsi a Mantova, prescelta come sede della solenne assemblea, per il 23 maggio del 1537. Contemporaneamente venivano nominati i nunzi che avrebbero dovuto notificare ai sovrani cattolici e ai principi riformati l'avvenuta promulgazione della Bolla. Perché si recasse in Germania, fu scelto questa volta un prelato fiammingo, che Adriano VI aveva portato con sé alla sua assunzione al Pontificato: Pietro van der Vorst, vescovo di Acqui, e ad accompagnarlo fu designato tutto un séguito esperto di uomini e di cose, formato di olandesi e di tedeschi. Secondo le istruzioni che gli furono minutamente impartite, il nunzio avrebbe dovuto scrupolosamente astenersi da qualsiasi discussione e polemica confessionale, limitandosi a garantire ai protestanti la massima libertà e a inculcare con la piú efficace insistenza l'intervento di tutti gli interessati. Il desiderio genuino dei príncipi riformati sarebbe stato quello di non intervenire affatto al futuro Concilio ecumenico, se pure contrapponendo ad esso un sinodo nazionale germanico. I teologi della riforma invece erano piuttosto proclivi all'intervento, anche se esso doveva condurre ad una immancabile condanna. Il consiglio di Lutero all'elettore di Sassonia e a Filippo di Assia fu netto

e risoluto: gli evangelici debbono presentarsi, non già con la speranza di vincere o con l'illusione di raggiungere l'accordo con Roma, ma per proclamare ancora una volta, sia pure al cospetto di una assemblea ostile, la propria fede in tutta la sua integrità.

I príncipi vollero ad ogni modo preliminarmente intendersi sulla condotta da seguire all'avvento del nunzio. E poiché la confessione augustana non riusciva a raccogliere, senza riserve, l'adesione di tutti, decisero di invitare Lutero in persona a formulare una nuova professione di fede, piú recisa di quella che Filippo Melantone aveva stilizzato nel 1530, sulla quale si sarebbe dovuto impegnativamente raccogliere il loro suffragio. Lutero accondiscese immantinenti all'invito. Redasse con prontezza, sul finire del 1536, gli articoli della richiesta confessione, e nel febbraio dell'anno successivo si recò personalmente a Smalcalda, onde sottoporla alla Dieta dei príncipi colà convocati. Il testo che egli vi presentò, e di cui si conserva l'autografo, è sensibilmente differente da quello che fu pubblicato a Wittenberg nel 1538. Ad ogni modo, a Smalcalda non fu neppure discusso, poiché Lutero, colpito da gravi sofferenze per i suoi vecchi calcoli renali, dovette ripartire dalla piccola città sacra alle intese dei riformati, senza poter in alcun modo partecipare ai lavori del convegno. Solo molti anni piú tardi, non prima del 1580, la confessione di Smalcalda fu adottata ufficialmente dall'evangelismo luterano. Essa non cessa per questo di essere un documento quanto mai significativo dello stato d'animo e dell'orientamento

confessionale del riformatore, di cui rappresenta in qualche modo il testamento contro Roma.

Con il proposito preciso e deliberato di frustrare ogni possibilità di avvicinamento e di lacerare ogni saldatura concettuale, Lutero schematizza nella maniera piú rude la sua fede, che ripartisce in tre parti. La prima enuncia la dottrina cristiana intorno alla divina maestà e alle tre Persone della divinità. La seconda contempla l'opera di Gesù Cristo e la Redenzione. La terza fissa la dottrina sulla Chiesa, sul peccato, sulla legge, sul Vangelo, sui Sacramenti, sulla grazia, sulle opere buone, sui voti, sulla tradizione. Questa terza parte, in quindici articoli, condensa, in compendio, tutte le dottrine caratteristiche della riforma, quali esse si andavano ormai elaborando da circa un ventennio. Gli incisi sono ruvidi e perentori, imbevuti di tutto l'astio antiromano che Lutero si era nutrito nel cuore. La vita soprannaturale è descritta come scaturiente unicamente dalla fede e nella fede trasmessa. Cristo è additato come la sola sorgente della salvezza. Le opere sono definite radicalmente inutili. Al Pontificato si nega qualsiasi investitura divina: non ha, si dice, a suo vantaggio neppure un semplice diritto umano. Quanto esso si è arbitrariamente appropriato costituisce una mostruosa sottrazione al dominio di Cristo redentore. «E come sarebbe blasfemo adorare il diavolo quale Signore o Dio, altrettanto mostruoso è il tollerare come capo e signore l'Apostolo di Satana, il Papa, che è l'Anticristo».

La Sede romana, secondo la formula portata da Lutero a Smalcalda, contamina e infetta la vita universa della Chiesa. Le manifestazioni tipiche della sua capacità a mal fare sono le indulgenze, il Purgatorio, il celibato, la dottrina dei meriti. «La messa poi è la coda del pestifero dragone, la quale ha generato tutta una ciurmaglia della piú svariata idolatria».

Il contrasto fra le formule concilianti e misurate e guardinghe di Augusta e gli articoli aspri e taglienti, volutamente provocanti, di Smalcalda, non avrebbe potuto essere piú aperto e radicale. E pure lo stilizzatore delle prime, Melantone, cosí docile e timido alla presenza del suo terribile maestro, sottoscrisse anche i secondi. Solo si attentò di accompagnare la sua sottoscrizione con una prudente clausola di riserva, a proposito dell'autorità pontificia: «Non ammetto che il Pontefice possa accampare in suo favore un diritto divino: ma se tutta la Cristianità riconoscesse concorde la sua egemonia, come postulata dalla totalità della vita ecclesiastica, io sarei disposto ad ammettere, per amor di pace, la sua superiorità sui vescovi, secondo il diritto umano: sempre però a condizione che il Papa fosse disposto al riconoscimento dell'Evangelo».

La confessione, letta ai príncipi protestanti il 7 febbraio, raccolse la loro entusiastica adesione e valse quindi a irrigidirne i propositi di ostruzionismo e di resistenza. In una lettera altezzosa al vicecancelliere imperiale Mattia Held dichiararono di non

poter accettare un Concilio in terra italiana, perché colà non sarebbero stati sicuri della loro libertà e della loro incolumità personale, e protestarono contro la implicita condanna che la Bolla di convocazione aveva espresso contro di loro, parlando di eresia che occorreva combattere; assicurando invece che sarebbero stati pronti a discutere i problemi controversi qualora – e la pretesa si comprendeva di primo acchito quale accoglienza avrebbe potuto ricevere – si fosse riconosciuto che la loro, e non quella di Roma, era la genuina fede cattolica.

Cosí sovreccitato era il mondo dei príncipi riformati, quando il nunzio Pietro van der Vorst giunse a Smalcalda. L'accoglienza che vi ricevette fu fredda ed ostile. I príncipi non vollero neppure aprire la Bolla papale, di cui chiesero comunicazione attraverso il vicecancelliere.

E pure, nonostante l'accanita resistenza degli Smalcaldici, Roma era ugualmente decisa a convocare il Concilio a Mantova, e i piú eminenti prelati erano tutti intenti a prepararne le discussioni. All'ultimo momento l'opposizione venne donde meno la si sarebbe aspettata. Il duca di Mantova, Federico Gonzaga, annunciava al Pontefice di non poter garantire l'incolumità dei partecipanti al sinodo, se non gli fossero stati inviati da Roma 1500 armati a piedi e 100 a cavallo. Ma con uno spiegamento siffatto di forze dove mai se ne andava la libertà del Concilio? Imbarazzatissimo, il Pontefice decise una proroga e si dié alla ricerca di una nuova sede. Vicenza fu la città ora prescelta: il sinodo vi fu

convocato per il primo novembre. Ma alla data stabilita, la convocazione andò deserta. Nuovi rinvii furono necessari: il primo agli inizi di maggio del '38, il secondo alla Pasqua del '39. Ma anche questa estrema data fu oltrepassata, senza risultati. L'interim di Francoforte, che accordava ai protestanti quindici mesi di tregua; l'opposizione indomabile di Francesco I, di Enrico VIII, degli Smalcaldici; la sorda incertezza di Carlo V, inducevano Paolo III a dichiarare, con vivo cordoglio, il 21 maggio 1539, sospeso il Concilio senza limiti di tempo. Ancora un sessennio occorrerà di laboriose trattative, per giungere al desiderato sinodo, inaugurato nella città vagheggiata dall'imperatore, Trento.

Lutero frattanto non ristava dalla sua indefessa propaganda. Tornato da Smalcalda e riavutosi dalla crisi del male, riprendeva i suoi molteplici còmpiti: l'insegnamento universitario, la nutrita corrispondenza, la revisione della tradizione biblica, la polemica interrotta. Il periodo di tempo immediatamente successivo alla confessione smalcaldica ha visto la compilazione febbrile di una serie di scritti, in cui Lutero, traendo profitto da una erudizione storica ch'egli si è venuto procacciando negli ultimi anni, si diffonde a indagare e a valutare, in vista della minaccia sinodale, quali siano le attribuzioni e la potestà della Chiesa dirigente, al cospetto della collettività cristiana, e le capacità delle assemblee conciliari. Egli era ancora alle sue prime battaglie, quando nel 1520 aveva conosciuto l'opera di Lorenzo Valla contro la fonda-

tezza storica della donazione di Costantino e, scrivendo allo Spalatino, l'aveva commentata con l'esclamazione: «Quanto mai vaste, o Dio, le tenebre e le malizie dei Romani!». A diciassette anni di distanza egli ricorda l'ormai vecchia lettera e ne trae lo spunto per un opuscolo durissimo, non tanto contro la leggendaria donazione, universalmente riconosciuta per quel che vale, quanto contro il magistero della Chiesa romana. Una festa ecclesiastica che gli riesce poco simpatica, quella di San Giovanni Crisostomo, ricorrente il 27 gennaio, gli offre l'occasione per una iconoclastica diatriba contro le leggende agiografiche, nella quale non si perita di lanciare l'aforisma che tutto il culto cattolico è basato essenzialmente sulla menzogna. In una prefazione ad un saggio di Giovanni Kymön sul sinodo di Gangra, Lutero torna a impugnare la validità religiosa dell'ascetismo cristiano organizzato. Nel medesimo tempo il riformatore trova opportuno esumare, accompagnandole con un'ampia prefazione, alcune lettere scritte da Giovanni Huss nel 1414 dal carcere, avendo cosí modo di impugnare le definizioni del sinodo di Costanza. Lutero si fa in pari tempo editore di una lettera di San Girolamo ad Evagrio, dove è detto che la differenza fra preti e vescovi non sussisteva nella Chiesa antica, e che essa è un portato tardivo della evoluzione disciplinare ecclesiastica.

Naturalmente egli ne trae agevole argomento per proclamare che occorre tornare indietro e che nella comunità fedele il ministro svolge insindacato il suo ministero, libero da ogni controllo

di vescovi o di Papi. Polemizza contro il cardinale Alberto di Brandeburgo, elettore di Magonza e arcivescovo di Magdeburgo. Infine risponde con ingiurie alla Bolla di convocazione del Concilio.

Ma l'opera piú notevole di questo intenso periodo, dettata fra il tramonto del '37 e gli inizi del '38, pubblicata l'anno seguente e tradotta in latino da Giusto Giona nel 1545, è quella consacrata ai Concili e alle chiese. Fattosi erudito sotto lo stimolo assillante delle esigenze polemiche, Lutero vi si sforza di ricostruire storicamente il lavoro dei grandi Concilî ecclesiastici, per trarre dalla evocazione del passato una norma su quel che possa essere in questo momento un sinodo ecumenico, e su quello che possano essere i riconoscibili e validi diritti del magistero ecclesiastico. Il trattato, ricco di vigore argomentativo e di dati positivi, è suddiviso in tre parti: le prime due trattano dei Concilî, la terza enuncia una dottrina generale della Chiesa. Il Concilio, afferma Lutero, non riveste alcuna autorità che lo ponga in grado di introdurre nuovi articoli di legge: al contrario, soggiace al preciso dovere di ripudiare e di condannare tutti quelli che siano stati escogitati e divulgati dalla speculazione umana, e che non siano contenuti nella Sacra Scrittura. Questa missione precisamente assolsero i primi quattro Concili ecumenici, alle decisioni dei quali i riformati sono disposti a prestare ossequio: Nicea, Costantinopoli, Efeso, Calcedonia. Il Concilio parimenti non può imporre alla disciplina dei fedeli nuove opere buone, non può sanzionare

istituti e pratiche di ascetismo: deve condannare piuttosto tutte quelle opere, solo in apparenza buone, ma sostanzialmente perverse, che contravvengono ai precetti centrali della carità (monacato, stato continente, ecc.). Poiché, se vi sono delle azioni che tradiscono la loro natura malvagia immediatamente, ve ne sono di quelle che passano per buone, mentre di fatto costituiscono una «bella menzogna», «una santa areligiosità», «una santa apostasia da Dio» (*eine heilige abgotterei*). Tali le opere ascetiche, sotto il lusingante aspetto delle quali il demonio si trasforma in angelo di luce per sedurre gli uomini: contro la menzogna e la insidia di queste opere deve, caso mai, insorgere e levarsi la condanna conciliare.

Innegabilmente Lutero dava in questo modo la prova piú sorprendente del suo virtuosismo polemico. Tutta la Cristianità europea ortodossa era in subbuglio e in trepidazione sotto l'impressione della disgregatrice propaganda riformata. Il messaggio della giustizia imputata andava a colpire, fino alle sue piú intime e delicate radici, la vitalità della tradizione cattolica. I cardini del magistero; le basi della disciplina; i presupposti dell'organizzazione ecclesiastica: tutto era investito dal flusso della nuova dottrina. Roma insorgeva a tutela del suo patrimonio. Gravi potevano essere ed erano di fatto le sue responsabilità al cospetto della storia. Secoli di strapotere l'avevano alienata spesse fiate dalla consapevolezza rigida della sua missione nel mondo e dal rispetto dei formidabili oneri che questa le impone nell'ambito

della vita associata. Ma ora correva energicamente ai ripari, e apprestandosi alla convocazione del Concilio si proponeva di sottoporre a rassegna la sua disciplina, di formulare esplicitamente tutte le postulazioni della sua teologia soteriologica, per ribadire, dinanzi al mondo, i titoli e le giustificazioni del suo destino. Lutero si levava, invece, a proclamare che se un Concilio aveva qualcosa da dire, questo era, puramente e semplicemente, una parola di condanna proprio per quella disciplina della rinuncia ascetica e della perfezione volonterosa, del ripudio dei valori terreni, senza cui la religione è o una compiacenza morbosa di esteti o una menzogna di tiranni.

Era codesto un paradossale modo di porsi preventivamente al sicuro dai colpi immancabili della sentenza conciliare. Fin dal 1521, dal dí della sua condanna alla Dieta, Lutero aveva reiteratamente fatto appello al Concilio, lanciando accuse contro la Curia romana, che si rifiutava di convocarlo subito. Ma ora che la Chiesa romana mostra di accingersi a convocare sul serio le assise supreme della giurisdizione cattolica, Lutero rovescia la propria posizione e si atteggia lui a definitore della capacità che la Chiesa possiede di convocare sinodi e adottare provvidenze disciplinari. Il Concilio ideale è da lui raffigurato come un semplice comitato di laici e di giuristi eletti dalle comunità, che si raduna per sopprimere gli inconvenienti disciplinari e per sradicare tutti i possibili abusi. Nella fattispecie, un Concilio non può essere convocato ad altro fine che a quello di spiccare un rimprovero

solenne al Papa e di lanciare una condanna esplicita contro le innovazioni ascetiche abusivamente introdotte dalla Chiesa cattolica durante il Medioevo. Il ricettacolo della parola di Dio non può essere il sinodo: esso è solo nella divina Scrittura. Lutero non può lasciarsi andare a tali dichiarazioni senza corroborarle con una esposizione ribadita della sua personale ecclesiologia. Egli riconferma la sua visione ultraspiritualistica della Chiesa, affrancata da ogni magistero esteriore. Tre, egli assevera, sono le manifestazioni degli ordinamenti divini nella vita associata: la Casa, la Città, la Chiesa. I fatti primordiali della convivenza umana sono rappresentati dalla Casa e dalla Città, dalla costituzione familiare e dalla organizzazione politica. La Chiesa riceve gli uomini dalla famiglia, esige tutela dallo Stato. Essa si costituisce superiore all'una e all'altro, ma unicamente nella sfera della spiritualità. Non nasce da vincoli esteriori disciplinari e gerarchici: scaturisce dalla libera e invisibile partecipazione delle anime al medesimo messaggio di salvezza e di riscatto.

A ben riflettere, si scopre in questa schematica ecclesiologia luterana, in germe, tutta una nuova visione dei rapporti fra vita politica e vita religiosa; un principio di divinizzazione delle costituzioni politiche umane. Il divino, infatti, non è piú fuori della vita: non è una realtà trascendente a cui ci si avvicini mediante la partecipazione carismatica alla solidarietà ecclesiastica. Dio e la sua economia sono già, per intero, negli ordinamenti primordiali dell'esistenza, nella costituzione della famiglia e nell'organismo

cittadino, fuori dei quali inutile è cercare sulla terra altre visibili gerarchie. Cosí Lutero, spogliando la Chiesa dei suoi connotati tipici, ha trasportato, automaticamente, l'ispirazione e i valori del soprannaturale nel giro di tutte quelle consuetudini e di tutte quelle istituzioni, che la tradizione cristiana aveva collocato in una posizione di inferiorità subordinata. I principî posti da Lutero sono ancora in azione.

Per coglierne però l'enucleazione ordinata e la delucidazione marginale occorre far ricorso agli scritti paralleli del riformatore ed in particolar modo a quel commento sulla Genesi che vedrà la luce solo nel 1545, ma è informazione fino dal 1536. Poiché non bisogna mai dimenticare che Lutero è soprattutto un professore universitario del secolo XVI, il quale diffonde attraverso l'insegnamento le sue personali concezioni religiose e della cattedra fa uso per tessere l'apologia del proprio movimento. Egli è incapace di commentare un solo versetto della Bibbia senza trarne occasione per le piú disparate divagazioni teologiche e polemiche sulla propria dottrina, senza intercalare continui riferimenti alle vicende del proprio apostolato, senza disseminare accenni suggestivi alla sua nuova esperienza religiosa. Può darsi che, da questo angolo visuale, il commento al primo libro della Bibbia meriti di prender posto fra le opere piú significative del riformatore, poiché in esso, meglio che in ogni altra, noi vediamo come la visione cristiana di Lutero ha effettivamente introdotto

qualcosa di abnorme nell'ambito della tradizione uscita dal messaggio cristiano.

Dispersi fra mezzo ad un apparato imponente di insegnamenti slegati ed eterogenei, che fanno del commento un vero centone, ricompaiono, questa volta abbinati ad una celebrazione appassionata della primitiva rivelazione di Dio, gli ormai abusati motivi della virtú ineffabile della fede, del carattere supererogatorio delle opere buone, della necessità di prescindere da qualsiasi magistero ecclesiastico esteriore. La fede non è già, nell'esegesi di Lutero, l'adesione ad un simbolo dogmatico, è piuttosto il risultato della rispondenza dello spirito umano a realtà soprannaturali, vale a dire a una divina parola e a una divina promessa. Fede e promessa sono, costantemente, termini correlativi. Sotto l'investitura di simile sentimento vitale tutta la spiritualità umana si trasfigura.

Lutero paragona tale processo all'ebollizione dell'acqua, sotto l'azione del calore. Egli si rivolge alle vecchie figure patriarcali come a modelli di imperitura vitalità. Bisogna rispondere all'appello di Dio con la fede di Noè, con la fede di Abramo. Nulla fare meno di loro; ma nulla fare di piú. L'eccesso e il difetto sono parimenti esiziali. Tutto quanto è fuori dal novero delle prescrizioni tassative di Dio è assolutamente inutile. E le prescrizioni di Dio non hanno altro veicolo di formulazione che la Bibbia.

Tali prescrizioni implicano: l'accettazione della fede; l'adesione alla rivelazione; l'accoglimento delle comuni espressioni

del vivere associato, la famiglia e lo Stato. L'esercizio delle opere di pietà che la Chiesa è venuta adagio adagio canonizzando e imponendo attraverso i secoli, svalutando di rimbalzo i precetti naturali e spontanei di Dio e dandosi a credere di avere introdotto qualcosa di piú nobile e di piú elevato (vita sacerdotale, ascetismo, celibato), rappresenta piuttosto una deformazione riprovevole agli occhi di Dio, una autentica trasgressione alla sua legge. Lutero non esita a proclamare: «Noi non predichiamo nulla di diverso da quello che inculca la legge naturale: il servo obbedisca al padrone e il cittadino allo Stato». Nel suo giudizio pertanto la vita familiare come quella civile sono altrettante manifestazioni eticamente equipollenti del volere divino. L'uomo non deve immaginarsi un ideale religioso che si concreti fuori delle espressioni normali e quotidiane dell'esistenza, poiché egli è in grado di attuare integralmente il còmpito assegnatogli da Dio in ogni gesto della sua esistenza empirica.

Il bando cristiano aveva voluto sovrapporre agli ideali terreni e comuni della vita di ogni giorno un insieme di valori superiori, i quali, perché sovrapposti, sono con essi in contrasto. Dal dualismo antropologico, che la soteriologia cristiana aveva postulato inappellabilmente, era scaturito per logica necessità un dualismo etico-sociale.

Nel mondo delle realtà esteriori la carne e lo spirito proiettano il loro duello incessante. E dal giorno in cui gli uomini furono tratti a concepire lo spirito come prigioniero della carne;

dal giorno in cui fu afferrato nettamente il contrasto immanente fra gli istinti spontanei della nostra esistenza e le leggi della perfetta vita spirituale; l'aspirazione all'ascetismo si era saldamente radicata nelle esigenze della vita associata. Sicché, con la sua concezione del divino che si riversa e si compie nella esplicazione giornaliera della vita, a norma della quale si può meritare a buon diritto la qualifica di perfetti religiosamente, solo per il fatto che si compie il proprio dovere umano, familiare e politico, Lutero alterava l'essenza stessa della predicazione cristiana.

Il cattolicismo rispondeva alla propaganda antiascetica di Lutero, precisamente, con una reviviscenza impetuosa di ascetismo. Proprio negli anni che Lutero consacrava al suo commentario della *Genesi*, a Roma, quanti consacravano i loro sforzi alla preparazione del Concilio miravano precipuamente a due scopi: ravvivare gli affievoliti ideali ascetici e ricondurre la Curia e la vita ecclesiastica in generale a quelle norme di esemplare disciplina da cui si erano cosí funestamente allontanate. I piani di riforma si moltiplicano, sorgono nuovi Ordini religiosi, si rinnovano gli antichi. Il Sacro Collegio vede purificate le sue file con l'elevazione alla porpora del Contarini, del Sadoleto, del Fisher, di Gian Pietro Carafa, di Reginaldo Pole. Combattendo l'ascetismo, Lutero fa ripullulare dalle viscere piú profonde della tradizione cristiana una vena di santità e di purezza, in una Chiesa moralmente caduta molto in basso. Volendo d'altra parte innalzare ad una naturale santità le forme tutte della vita dell'uomo, finisce col

provocare nel mondo piú propinquo e cedevole al suo messaggio una incontenibile corruzione. Alcune manifestazioni di questa, elevate a sistema, dovettero richiamare il rimbrotto del riformatore, preso ancora una volta fra la logicità dei suoi presupposti e il rispetto alle leggi del vivere morale collettivo.

Fin dal 1534 i sospetti e le diffidenze contro Melantone, accusato dai piú conseguenti interpreti del pensiero luterano di inclinare a ritenere e a professare che le opere buone fossero necessarie alla giustificazione, si erano andati acuendo. Al polo opposto, Giovanni Agricola, traendo i presupposti riformati alle loro estreme conseguenze, ne dava l'interpretazione piú coerente. Nel 1537 l'Agricola veniva espulso da Eisleben per avere pubblicamente insegnato che la vita religiosa è completamente autonoma e indipendente di fronte alla vita morale e che, alla luce dei nuovi assiomi cristiani, la stessa legge naturale mosaica, il Decalogo, ha perduto ogni valida ragione di esistere. Le due anime che il messaggio riformato recava nel proprio grembo, l'anima conservatrice e quella rivoluzionaria, scendevano ancora una volta a conflitto.

Già nel pieno della polemica erasmiana, Melantone si era mostrato esitante e guardingo di fronte alle categoriche asserzioni di Lutero, e non aveva nascosto la sua inclinazione a non ripudiare, cosí come faceva il suo amico, la tradizionale teoria della libertà dell'arbitrio. Alla Dieta di Augusta del 1530 aveva cercato con ogni sua possa, sfidando le ire e le invettive del recluso di

Coburgo, di attenuare quanto piú fosse possibile l'asprezza delle posizioni luterane per poter raggiungere, in qualche modo, un conveniente accordo con i cattolici. Tra pochi anni, a Ratisbona, riprenderà, ostinatamente, il suo programma di pace e di armonia. Si comprende pertanto come i suoi rapporti con Lutero, nonostante le contrarie apparenze, avessero, al loro fondo, qualcosa di freddo e di artificioso. Lutero, intransigente ed iracondo, non poteva non sentirsi continuamente polarizzato verso atteggiamenti e dichiarazioni che Melantone cordialmente deplorava. Gli stessi scritti piú imponenti e piú normativi del geniale interprete e divulgatore dell'evangelismo, tradivano progressivamente un proposito sempre piú pronunciato di togliere al messaggio della riforma quel tono aggressivo e quell'andatura paradossale ch'esso invece automaticamente e invariabilmente assumeva sulle labbra o sulla penna dell'ex-monaco.

Di un significato tipico, a questo proposito, sono le edizioni successive dell'opera fondamentale di Melantone, i *Loci Communes*. Melantone vi andò continuamente attenuando la dottrina ch'egli aveva assunto da Lutero, e vi si mostrò sempre meglio preoccupato di dar soddisfacimento ad esigenze cui, in un primo tempo, o non aveva affatto prestato attenzione o aveva fugacemente accennato. È precipuamente sul postulato della assoluta indispensabilità delle opere che Melantone si lascia andare a dichiarazioni sempre piú esplicite. Mentre nella prima edizione egli formula, in sostanza, l'identica teoria di Lutero, adagio adagio,

procedendo negli anni, scoprendo le conseguenze di un movimento ispirato dalla predicazione dell'assoluta libertà cristiana, arretra ed esita, finendo col proclamare senza sottintesi che sussistono leggi etiche inviolabili anche per il cristiano, offendendo le quali si compromette il diritto alla salvezza religiosa. Senza una pregiudiziale di questo genere, riconosce il teorico della teologia luterana, senza cioè l'ammissione di un controllo e di una sanzione esteriori, nessun movimento religioso riesce a costituirsi su solide basi. Anche a Lutero, lo abbiamo visto, si era offerto ripetutamente il medesimo problema. E non bisogna credere che egli si sottraesse all'evidenza di un qualsiasi servizio delle opere, nella economia della spiritualità redenta. Ma, stretto fra la logica dei suoi postulati e la lezione imperiosa della realtà, si era messo in una posizione di permanente equilibrio instabile. Aveva sostenuto cioè che le opere buone rinascono attraverso la fede, e scaturiscono dalle nostre capacità automaticamente, quando siamo rivestiti dai meriti del Cristo. Non le aveva mai però dichiarate necessarie al conseguimento della salvezza. Era fatale che qualche discepolo, piú logico e conseguente, incapace di sopraffare il rigore della dialettica con l'impeto del commovimento mistico, ricavasse dall'assioma che sopprimeva, agli occhi del cristiano, ogni costrizione obbligatoria di legge, la conseguenza naturale che tutte le azioni sono di per se stesse ugualmente buone e che la distinzione fra bene e male è puramente fittizia, ché, una volta costituito nella grazia, l'uomo opera spontaneamente il bene e

non esiste un male il quale possa venirgli ragionevolmente imputato.

Giovanni Agricola, appunto, che Lutero accolse amorevolmente a Wittenberg, dopo che il conte di Mansfeld lo ebbe espulso da Eisleben, e che costituí, in sulle prime, pubblico predicatore, sosteneva che la vita religiosa non può in nessuna maniera essere vincolata da una qualsiasi presupposizione etica: ché anzi può logicamente sussistere una religiosità la quale vive e si esplica pure attraverso le violazioni palmari delle leggi morali. Teoricamente parlando Lutero non avrebbe potuto sconfessare un cosí stringato esegeta del suo insegnamento. Non aveva egli ammonito molti anni prima il suo Melantone: «Sii tu, pure, peccatore; sii tu anzi un peccatore indurito: purché piú forte sia la tua fede e travolgente il tuo gaudio nel Cristo, vincitore del peccato, della morte e del mondo»? È vero che, inquadrato nel complesso dei consigli paralleli e delle raccomandazioni concomitanti, simile monito non voleva costituire affatto un passaporto alla licenza o un rinnegamento dell'operazione virtuosa. Ma è chiaro che doveva apparire a molti estremamente arduo innestare su una prospettiva religiosa di tal genere l'onere etico e la soggezione morale. Era molto piú coerente la predicazione libertaria di Agricola. Se per il credente vale unicamente la completa adesione al Cristo, vita etica e vita religiosa procederanno

fatalmente per due vie separate, e la stessa legge naturale apparirà come un codice giuridico, non come norma mistica ed ecclesiastica.

Costretto a guardare in faccia le ripercussioni concrete del suo messaggio, Lutero recalcitra e sconfessa i suoi esegeti. Nel 1539 egli indirizza al Güttel, predicatore ad Eisleben, un trattatello *Contro gli antilegalisti*. In esso il riformatore si industria di non annullare in radice il valore delle opere buone, senza cancellare però il suo postulato prediletto della giustificazione in virtú della sola fede. Crede cosí di esimersi dalla palmare contraddizione, dipingendo la ripugnante gravità delle colpe umane: «Io ho sempre insegnato, ed anche attualmente insegno, che per indurre i peccatori alla penitenza non vi è che un mezzo: la contemplazione della inenarrabile passione del Cristo. La passione del Cristo infatti ci fa luminosamente constatare e misurare quanto sia grande l'ira di Dio contro il peccato, se unico rimedio e sola redenzione adeguata alle colpe umane sono state la sofferenza e la morte di un Dio. Tale dottrina non è mia: ma di San Bernardo, di tutti i Dottori, degli Apostoli e dei Profeti». E il riformatore ne conclude che se cosí imponente è la responsabilità della colpa, chi si attenta di sopprimere la legge dovrebbe in anticipo espellere dal mondo la capacità di mal fare. Perché fino a quando nel mondo proietta la sua ombra infausta la colpa, permane l'ira violenta di Dio, che postula il riscatto. E deve pertanto permanere

la legge, registrazione implacabile della nostra funzionale peccabilità e della nostra inguaribile miseria, da cui non possiamo riscattarci che mediante la onnipotente redenzione del Cristo.

Mai si erano rivelate meglio la singolare versalità spirituale e la poliedrica ricchezza interiore di Lutero, che in questo momento della sua carriera proselitistica. Roma si era ormai già solennemente impegnata a contrapporre al messaggio riformato la enunciazione solenne dei suoi diritti e delle sue concezioni tradizionali. Le difficoltà insite nel programma di costituire una Chiesa organizzata, su una esperienza individuale che sarebbe dovuta apparire refrattaria ad ogni processo di disseminazione normativa, si rivelavano ostinatamente imponenti. I quotidiani contatti politici avevano imposto adattamenti e rinunce. E pure Lutero tradisce da copiose manifestazioni, collaterali al suo indefesso lavoro di Apostolo religioso, riserve spirituali e sentimentali che sorprendono e strappano l'ammirazione.

La raccolta dei discorsi conviviali, che si viene precisamente impinguando in questo periodo, se rivela la grossolanità della conversazione familiare dell'ex-monaco, pone anche allo scoperto doti esimie di arguzia, di prontezza, di finezza e di sensibilità. Lutero ama raccogliere alla sua mensa domestica gli amici piú devoti e fedeli. Il grande convento degli agostiniani di Wittenberg, orbato dei suoi vecchi abitatori, è divenuto il domicilio della sua famiglia. Il riformatore ci appare, attraverso questi

avanzi frammentari della sua conversazione e delle sue confidenze, a cui naturalmente sarebbe ingiustificato attribuire altro valore che non sia quello da assegnare a documenti di psicologia spicciola, quale realmente egli è, con la sua incomposta passionalità e la sua indomita virulenza. Lutero ama la tavola succulentemente imbandita e il sottile vino del Reno. I suoi accenti sono molto spesso volgari e intercalati da violenti attacchi a Roma e al suo potere disciplinare. Sembra di cogliere a volte nel suo spirito un progressivo inasprimento, che toccherà negli anni estremi il parossismo dell'ossessione apocalittica. Tale inasprimento si riflette nei ritratti di Luca Cranach, dove la sagoma del riformatore sembra smarrire la scarna spiritualità onde era infocato lo sguardo dei suoi occhi profondi, al tempo del bando di Worms.

E pure in questo lottatore, consunto dalle fatiche e inasprito dai contrasti, freme tuttora e vibra una sentimentalità ricca di placide e tenui sfumature. Lutero conserva inalterabile un senso profondo della natura. Coltiva egli stesso una parte del suo giardino. Confessa di essersi spesso smarrito ad ascoltare, estasiato, il canto degli uccelli. Adora la musica e la esalta come uno dei piú preziosi doni che Dio potesse elargire agli uomini. Raramente nella storia sono apparsi spiriti altrettanto paradossali e altrettanto in se stessi antitetici. Proprio nel 1537, mentre la prospettiva del Concilio ha aguzzato i suoi istinti battaglieri contro Roma, trova modo di redigere brevi dissertazioni sui suoni e di tessere in termini toccantissimi il panegirico dell'arte musicale. Si

direbbe veramente che il temperamento di Lutero sia stato in fondo un temperamento di artista, e che anche la sua esperienza religiosa egli l'abbia tradotta in termini di fantastico dramma poetico. La sua qualità predominante è stata, con probabilità, un'eccezionale potenza immaginativa, che l'ha reso fra l'altro un oratore irresistibile, un animatore impareggiabile dei fattori che agitano la vita dello spirito e in pari tempo un discopritore acutissimo delle anime e dei segreti onde è intessuta la vita dell'universo. Fino agli estremi giorni della sua vita gli eventi si incaricarono di dar risalto alle attitudini contrastanti della sua natura multanime.

Fallite momentaneamente le trattative miranti al sinodo ecumenico, Carlo V si acconcia al programma di un Concilio nazionale tedesco o quanto meno di una conferenza religiosa che discuta in Germania i problemi controversi sollevati dal luteranesimo. Onde allestire la piattaforma di una prossima conferenza, fu convocata per il 23 maggio 1540 una riunione dei principi cattolici a Spira, a cui sarebbe seguita, il 6 giugno, una conferenza di religione coi nuovi credenti. L'adunanza indetta a Spira fu poi, per ragioni di utilità pratica, trasferita ad Hagenau, e qui fu, nel luglio, stabilito che la «conferenza religiosa» si sarebbe inaugurata a Worms il 28 ottobre con la partecipazione di undici delegati per ciascuna delle parti, in preparazione di una generale Dieta dell'Impero per le definitive risoluzioni. Chi in questo momento

esercita il piú potente influsso sulla politica imperiale è il Granvella, col suo proposito di giungere, a qualunque costo, ad una conciliazione. Tommaso Campeggi, vescovo di Feltre e fratello del cardinale Lorenzo, fu legato pontificio a Worms. Le sue linee d'azione non si trovarono sempre in armonia con quelle del Morone, nunzio presso Ferdinando I di Absburgo. E invece mai come allora sarebbe stata necessaria la perfetta sintonia dei pareri e degli intenti! Il 18 gennaio 1541 anche l'adunanza di Worms, miseramente fallita al suo scopo, era sciolta e trasferita senz'altro nella Dieta, convocata a Ratisbona.

La Dieta di Ratisbona rappresentò il massimo sforzo compiuto dalle parti in contrasto per giungere ad una intesa, che non costituisse unicamente un temporaneo disarmo, ma scaturisse piuttosto da un consapevole e cordiale avvicinamento delle posizioni ideali e dei postulati dogmatici. La Santa Sede fu rappresentata questa volta da uno dei personaggi piú insigni e piú chiaroveggenti del Sacro Collegio : il cardinale Gaspare Contarini. Di nobilissima famiglia veneta, nato lo stesso anno di Lutero, il Contarini aveva studiato a Padova, sotto la guida del Pomponazzi. Aggregatosi al servizio politico della repubblica di San Marco era stato, nel 1535, improvvisamente innalzato alla porpora, in uno dei piú solenni concistori di Paolo III. Dottissimo in teologia, versato in letteratura patristica, il Contarini apparteneva a quella corrente detta degli «spirituali», la quale, dinanzi al

dilagare minaccioso del messaggio riformato, pensava che l'attitudine piu saggia e piú proficua non fosse già quella della cieca intransigenza, pronta unicamente alla condanna, fosse piuttosto quella della longanime comprensione e della accorta utilizzazione.

C'era, soprattutto nella dottrina della giustificazione formulata da Lutero, qualcosa che desse lo spunto ad un sagace adattamento, in virtú del quale fosse consentito in pari tempo tutelare la tradizione e il magistero di Roma e soddisfare l'individualismo mistico da cui era avvivata la propaganda luterana? Gli «spirituali» credevano di sí, e il Contarini era probabilmente il teorico piú illuminato e preciso di questa corrente che, se avesse prevalso, avrebbe potuto probabilmente imprimere un ritmo dottrinale del tutto diverso alla Chiesa romana della controriforma. Egli difendeva con tenacia pari alla penetrazione teologica la dottrina di una duplice giustificazione. Secondo la quale, mediante la fede, il credente consegue realmente una doppia forma di giustizia: una inerente, che investe, purifica e trasumana la nostra natura; l'altra, la giustizia propria del Cristo, la quale rappresenta un puro dono, elargito alla nostra anima. Quanto questa concezione soteriologica potesse riuscire in pratica a salvare il merito delle opere e di rimbalzo tutto l'edificio della morale e della disciplina carismatica ecclesiastica non è consentito dire. Alla dottrina del Contarini non fu concesso di cimentarsi al contatto effettivo della vita religiosa associata. Essa è rimasta,

sull'incipiente albeggiare dei pronunciamenti dogmatici della controriforma, come un tentativo sfortunato di scendere, sul terreno delle idee, alle piú generose concessioni al pensiero riformato, per evitare quella separazione di cui il diplomatico veneto intuiva vagamente le funeste ripercussioni.

Nel marzo del 1541 il cardinale Gaspare Contarini faceva il suo solenne ingresso a Ratisbona. Il 23 aprile Carlo V gli faceva comunicare lo schema di un concordato dottrinale in ventitré articoli, nei quali erano enunciati sommariamente tutti i punti in discussione, dalla dottrina del libero arbitrio alla pratica determinazione della disciplina ecclesiastica. Su questa formula discussero i sei rappresentanti delle due confessioni, designati dall'imperatore: tre di parte cattolica, Esk, Gropper, Pflug; tre di parte riformata, Melantone, Butzer, Giovanni Pistorius. I primi quattro articoli, consacrati ai problemi dello stato originario dell'uomo, della libertà dell'arbitrio umano, della natura e della causa del peccato, della colpa d'origine e della sua trasmissione, non destarono dissensi inconciliabili. Piú aspra e concitata fu la tenzone teologica intorno al quinto articolo, involgente l'argomento appassionante della giustificazione. Il due di maggio si toccava infine l'accordo sulla teoria della duplice giustificazione, che raccolse i suffragi unanimi. Veniva cosí solennemente sanzionata la distinzione fra una giustizia inerente, la quale è comunicata ai fedeli direttamente mediante la grazia battesimale, e una giustizia superiore, puramente imputata mercè i meriti del Cristo,

che è elargita dall'uomo in rapporto alla sua fede e che pure è necessaria per il completo rinnovamento interiore e per l'attuazione integrale della spirituale salvezza. La infusione di questa seconda giustizia consente all'uomo di poter compiere automaticamente le opere buone e di conquistare la vivida ed efficace consapevolezza della precedente giustizia che è in lui.

Tale dottrina costituiva un tentativo ardito di salvare la virtú meritoria delle opere, pure innestandola strettamente sull'esperienza intima della fede. La concezione voleva essere rigidamente paolina. Piú tardi sarà aspramente rimproverato al Contarini di essersi lasciato andare ad assorbire, compiacentemente, piú di un elemento della spiritualità protestante. A Ratisbona, egli stesso deve aver avuto sollecitamente la sensazione di aver troppo ceduto al suo amore dell'unità, e cercò di rifarsi mostrando una tenace intransigenza su problemi che avrebbero potuto apparire secondari: il celibato, l'autorità ecclesiastica. Nelle sue linee generali si rinnova, sostanzialmente immutata, la situazione augustana del 1530: i rappresentanti ufficiali delle due parti, cattolica e riformata, sono disposti a concessioni reciproche, ma Lutero, assente, continua a mantenersi nella sua irreconciliabile intransigenza, denunciando il tranello. Melantone, al solito, tentenna. Ma quando si giunse alla controversia eucaristica e il Contarini chiese che fosse esplicitamente ammessa la dottrina della transustanziazione, Melantone trovò in sé l'energia per opporsi con risolu-

tezza. Ogni possibilità di accordo svaniva. Il Granvella lo comprese a volo e non volle compromettere, con una pertinacia intempestiva, i risultati conseguiti. L'imperatore sospendeva i lavori della Dieta e nel luglio emanava un editto, il cosí detto *Interim* di Ratisbona, col quale, preso atto dell'accordo stipulato sui primi cinque articoli, si rimandavano i residuali punti controversi o alle decisioni del Concilio o alla prossima Dieta.

Frattanto la situazione politica generale si era fatta eccezionalmente fosca. Nell'agosto del '41 i Turchi si impadronivano di Buda. La cattura della capitale ungherese, destinata a restare lungo tempo sotto il dominio infedele, portava all'incorporazione nell'Impero turco di una vasta zona del territorio danubiano. Carlo V si lusingò di poter scongiurare il dilagare dell'invasione, portando risolutamente la guerra nel campo nemico. La spedizione di Algeri nacque da questo programma. Scese per Trento a Milano e di qui passò a Genova; donde si recò, prima di prendere definitivamente il mare, a Lucca, per incontrarsi, il 18 settembre, con Paolo III. L'incontro portò alla convocazione immediata del tanto atteso Concilio. La condizione della Cristianità europea era troppo precaria e troppo oscura perché si potesse impunemente protrarre di una sola settimana il massimo sforzo diretto al ripristinamento di quella unità spirituale, senza cui era vano ripromettersi una qualsiasi efficienza politica o militare. L'Aleandro e il Contarini, i cardinali piú esperti negli affari germanici, furono incaricati di apprestare nel piú breve tempo

possibile un memoriale sulle modalità concrete della convocazione. Ma l' Aleandro cadde malato, e solo al Contarmi spettò l'onere del lavoro. Nell'ottobre egli presentava la sua relazione. Sul tema pratico piú spinoso, la sede del Concilio, egli accennava alla possibilità di prescegliere ancora Mantova, o altrimenti Ferrara, Piacenza, Bologna, non rifiutando però la vecchia designazione imperiale, Trento.

La spedizione di Algeri si mutava in un rovescio completo per le armi imperiali. Nell'ottobre tutta la flotta di Carlo V andava distrutta. Nel dicembre l'imperatore sbarcava, disfatto, a Cartagena. I Turchi non trassero tutto il possibile profitto dal loro successo; ma non per questo la situazione di Carlo appariva meno imbarazzata. Il rovescio navale rinfocolava l'implacabile ostilità di Francesco I sempre in agguato, e un nuovo aperto conflitto parve dovesse scoppiare imminente.

Nel turbine di queste calamità e di queste incertezze, egli stesso assillato dalle annebbianti preoccupazioni familiari, Paolo III, che si consumava nel desiderio di creare la fortuna di suo figlio Pier Luigi e del nipote Ottavio e che era quindi costretto a misurare tutte le eventuali conseguenze dei suoi atti fra il cozzo dei contendenti, sembrò rallentarsi nello zelo per la convocazione del sinodo. Solo nel maggio del '42 la Bolla che lo convocava a Trento per il primo novembre successivo fu diramata.

Il documento, dettato dal Sadoleto, si rivolgeva, per amore della neutralità, ad entrambi i sovrani, dichiarandoli, in solido,

responsabili dei ripetuti fallimenti di ogni tentativo precedente di convocazione. Carlo V si sentí profondamente offeso da questo inatteso riavvicinamento al suo mortale nemico. E con la data del 25 agosto spiccò un messaggio di protesta al Pontefice, deplorando il trattamento che gli era stato inflitto e ponendo come condizione all'effettiva inaugurazione del sinodo che il Pontefice uscisse dalla naturalità e si dichiarasse decisamente contro il re francese. Paolo III non si lasciò intimidire dall'audace requisitoria e procedette senz'altro alla nomina dei suoi tre legati conciliari, i cardinali Parisio, Pole e Morone. Questi pervennero a Trento tre settimane dopo il termine prescritto per la inaugurazione delle adunanze. Trovarono, del resto, Trento pressoché deserta: onde, in mezzo all'indifferenza generale il sinodo doveva ancora una volta, nel giugno del '43, essere rinviato a tempo piú opportuno.

Si vociferò che Paolo III volesse cosí vendicarsi contro Carlo V, per il mancato conferimento del ducato di Milano ad Ottavio Farnese, marito di Margherita, figlia illegittima dell'imperatore. Ma non occorre aggravare il giudizio della storia sul Pontefice farnesiano con imputazioni indebite e giudizi malsicuri. Il Concilio era ancora una volta fallito prima di essere inaugurato, sotto la congiura delle circostanze avverse.

Non cessarono per questo le laboriose discussioni diplomatiche. Alla Dieta di Spira del giugno 1544, l'imperatore, stretto sempre piú dalle esigenze ferree della politica interna ed estera,

si lasciò trascinare a concessioni gravose ai potenti principi di Smalcalda. Paolo III non esitò un istante a rimproverargliele in un pubblico Breve di deplorazione. Sembrava che la tensione fra loro dovesse precipitare in una rottura e che il Pontefice, uscendo dalla neutralità, dovesse allearsi con la Francia. Ma nella pace di Crépy, stipulata il 17 settembre 1544, i due eterni rivali trovarono finalmente il terreno della comune intesa e stabilirono di procedere di comune accordo ad un lavoro assiduo e organico, che ristabilisse l'unità nel dilacerato organismo del cristianesimo europeo e reprimesse le novità religiose.

Cosí nel novembre del '44 stesso, Paolo III poteva togliere la sospensione del Concilio e indirlo per il marzo dell'anno successivo a Trento. Però, a causa dello scarso intervento di vescovi e in vista di un progetto di guerra immediata contro la lega Smalcaldica, a cui anche il Pontefice avrebbe dovuto assicurare la sua partecipazione in uomini e in denaro, la seduta inaugurale non poté tenersi prima del dicembre. Comunque, le difficoltà maggiori, che avevano fino allora frustrato il grande sogno conciliare, erano superate, e sugli inizi del '46 la Chiesa cattolica poteva iniziare la sua solenne chiarificazione dottrinale e disciplinare contro il messaggio della riforma germanica.

Un anno prima, nel marzo del '45, Lutero aveva lanciato il suo libello piú fiero contro la Bolla con la quale Paolo III aveva convocato il sinodo. In esso revocava in dubbio i titoli tutti del vescovo di Roma. Definiva contraffazione degna del demonio

tutto il potere che il Pontefice si era arrogato ed aveva usurpato nel corso millenario del suo magistero universale. Scopriva l'azione di Satana in tutta l'esplicazione della disciplina romana.

L'estrema manifestazione solenne però dell'insegnamento riformato, prima che l'iniziatore del movimento calasse nel sepolcro, va cercata altrove: nella riforma cioè di Wittenberg, alla cui compilazione, fra il tramonto del '41 e gli inizi del '45, parteciparono cosí Lutero come Crucigero, Giorgio Major e Melantone, e la cui stesura letteraria fu opera personale di quest'ultimo. Come altra volta, al momento di condensare le dottrine della riforma in un documento pubblico destinato ad esercitare un'azione normativa, la misurata e sagace accortezza di Melantone è preferita alla rude intransigenza di Lutero. Come nel tempo della confessione augustana, anche ora, quando l'elettore di Sassonia chiede una professione di fede, da contrapporre alle prossime definizioni conciliari, si fa appello, in definitiva, al discepolo anziché al maestro, a un discepolo senza dubbio fedele e sicuro, ma anche capace di critica chiaroveggente, per quanto timida, dissimulata, a distanza. A figgere a fondo lo sguardo nella paradossale amicizia di questi due uomini, legati dal destino alla medesima impresa, si ha netta l'impressione che qualcosa di ambiguo si nascondesse nei loro quotidiani rapporti. Lutero, in fondo, soffre della assidua presenza dell'amico, perché si sente da lui vigilato, quasi inconsapevolmente tratto lungi dalla rigida e fedele interpretazione dei suoi presupposti. Melantone dal canto

suo deve aver giudicato Lutero quale un pericoloso e incontenibile esaltato, i cui postulati riformatori hanno bisogno di assidua attenuazione, per essere incorporati in un'opera salda e concreta di organizzazione ecclesiastica. Il movimento riformato ha recato nei secoli il contrasto che gli hanno trasfuso nelle vene i due suoi corifei, fra l'elemento teologico-mistico, scaturito dalla esperienza fiammante di Lutero, e quello filosofico razionalista, trasmesso dalla cultura positiva dell'eruditissimo filologo, che a Wittenberg si era posto, fra i primi, alla sua sequela. Lutero però non ha mancato di valutare convenientemente il contributo apportato al movimento dal suo amico e ancora nel 1545, nel suo schizzo autobiografico, segnala come un avvenimento straordinario e provvidenziale l'arrivo di Melantone nella città universitaria sassone, nel 1518.

La riforma wittenberghese però, sebbene stilata da Melantone, dovette risentire delle preoccupazioni che destava fra i riformati l'imminente convocazione conciliare. In essa erano esplicitamente formulati i principî centrali delle concezioni luterane, intorno alla colpa di origine, la concupiscenza, la giustificazione, la trasmissione della parola rivelata di Dio. Su questi capi dottrinali appunto, il sinodo ecumenico, nel primo periodo dei suoi lavori, dal gennaio 1546 al gennaio '47, arrestava la propria attenzione, chiarendo, in contrapposizione all'evangelismo, le posizioni, cui la Chiesa cattolica doveva riconfermare la invariabile sua adesione.

L'inaugurazione del Concilio aveva avuto luogo il 13 dicembre 1545. I protestanti, pertinaci, avevano rifiutato di intervenire, dichiarando pubblicamente di non poterlo riconoscere come sinodo cristiano, e persistendo nel chiedere all'imperatore un sinodo nazionale tedesco, al quale potessero partecipare i laici, oltre che gli ecclesiastici, purché naturalmente investiti di pubblica autorità.

L'intervento dei vescovi, in verità, fu dapprima assai limitato. Si discusse pertanto se non convenisse attendere un loro piú copioso arrivo, e se, in quelle condizioni numeriche di partecipanti, il Concilio si potesse effettivamente ritenere per ecumenico. Nuove difficoltà furono sollevate dagli emissari imperiali, i quali chiesero che primo argomento all'ordine del giorno fosse la riforma dei costumi. I convenuti decisero invece che tale argomento non fosse trattato separatamente dai problemi strettamente dogmatici e dalla preparazione delle definizioni dottrinali. Alla emanazione dei solenni decreti, destinati a fissare perentoriamente il pensiero cattolico sui valori centrali della esperienza etica e soteriologica cristiana, fu mandata innanzi, nella terza sessione, la proclamazione del simbolo niceno-costantinopolitano, quale fondamento comune della universale fede della Chiesa.

Le sessioni quarta (8 aprile 1546), quinta (17 giugno 1546), sesta (13 gennaio 1547) furono rispettivamente dedicate, dopo un intenso e laborioso scambio di discussioni nelle sedute preparatorie, alla definizione della dottrina ortodossa intorno alla

rivelazione biblica e alla tradizione, intorno al peccato originale, intorno alla giustificazione.

Il *Decretum de Canonicis Scripturis* sanzionò il postulato che la società cristiana possiede un duplice organo per giungere alla conoscenza sicura della verità religiosa: la parola scritta e la tradizione orale. La prima è affidata al canone biblico, che il Concilio stabilisce una volta per sempre, comprendendovi anche i libri deutero-canonici, ripudiati dai protestanti. La seconda è affidata alla continuità dell'insegnamento della Chiesa, e consta di tutte quelle verità che, enunciate dalle divine labbra del Cristo, accolte dagli Apostoli, o enunciate dagli Apostoli stessi sotto l'immediata dettatura dello Spirito Santo, pervennero fino a noi, quasi passando di mano in mano attraverso la catena delle generazioni credenti. Poiché una delle forze principali che Lutero aveva posto in movimento per la comunicazione del suo atteggiamento antiecclesiastico era stata la disseminazione in seno ai ceti piú umili della Sacra Scrittura divulgata in volgare, il Concilio stabilisce che il testo ufficiale da adottarsi per la lettura e il commento della Bibbia sia l'antica versione geronimiana, conosciuta col nome di Volgata, la quale è dichiarata esente da errori in tutto che implica verità di fede o precetti eterni di morale. Non se ne prescrive una edizione critica, ma si raccomanda calorosamente che sia stampata con la massima cura. Nessuno potrà pubblicare un'edizione della Bibbia in lingua parlata senza una speciale autorizzazione ecclesiastica e senza accompagnarne il testo con un

commento ricavato dalla tradizione ufficiale della esegesi ortodossa. Dopo ampie e movimentate discussioni, nel corso delle quali ebbe agio di manifestarsi la vastissima conoscenza dei testi patristici come della dottrina luterana di cui i convenuti a Trento erano in maggioranza provvisti, si pervenne alla formulazione del decreto sul peccato originale, letto e approvato nella solenne quinta sessione, al cospetto di una sessantina di vescovi.

Una dottrina della caduta originaria della specie umana è realmente alla base della tradizionale esperienza cristiana. L'inciso *peccatum originale* è un'espressione che troviamo per la prima volta in Sant'Ireneo, al cadere del secondo secolo, nella sua grande confutazione della falsa gnosi. San Paolo parla semplicemente di «peccato». Ma la sua dottrina al riguardo è ampia, sicura, esauriente: è il nucleo di tutta la posteriore teologia soteriologica. San Paolo discute, particolarmente nella Lettera ai Romani, l'entità dell'opera redentrice e reintegratrice compiuta da Cristo, in confronto dell'opera distruttrice e pervertitrice perpetrata da Adamo. «Come attraverso un sol uomo il peccato entrò nel mondo e attraverso il peccato la morte, cosí la morte passò in tutti gli uomini, *perché* (*eo quod*) *tutti peccarono*». Questa clausola paolina richiama automaticamente l'attenzione. Che cosa propriamente essa vuole significare? Altre volte la troviamo nell'epistolario paolino, sempre nel valore avverbiale di *eo quod, per il fatto che, poiché*. Si potrebbe pertanto, in nome di un palmare pa-

rallelismo stilistico, pensare che qui San Paolo voglia semplicemente proclamare che la morte è una conseguenza fatale ed universale della colpa, che cioè gli uomini muoiono, perché tutti sono peccatori, sulle orme del loro progenitore. Ma già ai suoi tempi Ireneo osservava che il pensiero dell'Apostolo va molto piú a fondo: che cioè vuole insinuare come noi non solamente ci costituiamo imitatori di Adamo quando ci imbrattiamo di colpe, ma che siamo tutti, eticamente e formalmente, corresponsabili nella sua colpa fatale: che fu «una colpa d'origine». Ogni soteriologia realistica – e la concezione realistica della salvezza era indispensabile alla costituzione della visibile società dei credenti nel Cristo – doveva necessariamente attenersi a simile interpretazione dell'energico tratto paolino. Il primo traduttore ufficiale del Nuovo Testamento in latino intendeva evidentemente San Paolo al modo di Ireneo quando volse *eph'ho* nella frase *in quo* e riferí il pronome relativo ad Adamo: *in quo omnes peccaverunt*. Traduzione letteralmente inesatta, ma religiosamente fedele e profonda. Agostino la presuppone nella sua dottrina del peccato e della grazia: tutta la Cristianità medioevale la fece propria.

San Tommaso aveva dedicato alla dottrina del peccato originale poche questioni della sua *Summa*, riprendendo, attenuando e fissando i principali motivi agostiniani. Secondo la sua esposizione la colpa adamitica, che si riversa su tutti gli uomini e viene cancellata dal battesimo, ha profondamente alterato l'equilibrio

naturale dell'uomo, lasciando dietro di sé un *fomes,* una *concupiscentia*, che designa genericamente tutto quello che di oscuro e di mal fermentante si nasconde nella nostra natura e ci rende aspro e contrastato l'assolvimento del nostro dovere in seno alla collettività.

Ma se tale colpa ha affievolito le capacità primigenie dello spirito umano, che si è disviato dalle finalità pure della vita immortale in Dio, e si è rivolto verso le annebbianti cupidigie della sensibile materialità, non ha soppresso le capacità della libera decisione nell'uomo, il quale è sempre in grado di debellare gli istinti inferiori della sua animalità: ha distrutto una giustizia, non ha pervertito insanabilmente una natura. La concupiscenza, che rimane nei battezzati come una potenzialità ed un abito, non già come un'attualità imputabile, un atto, non costituisce e non potrebbe costituire di per sé un peccato. Se colpa la si dice, l'appellativo non può avere che un significato ridotto e analogico: è colpa, perché nasce dalla colpa ed alla colpa inclina.

È verosimile il pensare che San Paolo era giunto alla formulazione completa della sua antropologia sotto lo stimolo della sua altissima cristologia. Man mano che nella sua coscienza mistica di credente e di Apostolo si era andata delineando in confini sempre piú netti e con contorni sempre piú precisi la figura restauratrice del Cristo, il valore strepitoso della sua opera gli era apparso sempre meglio nell'economia generale della evoluzione

umana. Adamo e l'efficacia distruggitrice della sua trasgressione iniziale erano stati da lui piú convenientemente giudicati.

Può darsi, parallelamente, che anche in Lutero l'antropologia sia in funzione della soteriologia. Man mano che sotto l'azione della sua personale esperienza e del suo tirocinio nel quietismo mistico si andava delineando la concezione della giustizia imputata e della salvezza attraverso la fiducia nel Cristo, deve essersi di rimbalzo fatta sempre piú fosca la convinzione della incapacità funzionale dell'uomo di contribuire attivamente al processo della interiore salvezza. Era cosí giunto a proclamare che, essendo la creatura umana vincolata inscindibilmente alla sua costituzione pervertita, e rivolta invincibilmente non piú verso Dio, ma verso Satana, tutto quanto usciva dalla attività umana, per quanto ammantato di menzognera santità, era intrinsecamente e irreparabilmente viziato: peccato, ininterrotto e obbrobrioso peccato.

Lutero aveva cosí potuto giustificare il suo postulato primordiale della impossibilità della salvezza mediante le opere e della assoluta necessità di un atto di fede, in virtú del quale le opere malvagie, pur non scomparendo, cessano di venire imputate. Il peccato originale viene pertanto indiscriminatamente identificato con la concupiscenza, che il battesimo non estirpa e non annulla – la spegneremo solo quando avremo svestito il nostro involucro mortale – ma di cui i meriti del Cristo hanno soppresso l'imputabilità etica e giuridica.

Avendo presente dinanzi agli occhi la dottrina luterana, i convocati di Trento formulano nel decreto *De Peccato Originali* la posizione dottrinale dell'ortodossia: il santo Concilio non revoca affatto in dubbio la permanenza nei battezzati della concupiscenza sensibile e del fomite carnale. Ma afferma che simile concupiscenza, lasciata a prova, non a condanna, non può in alcun modo recare pregiudizio e infliggere nocumento a chi, anziché cederle, le resiste virilmente con l'assistenza della grazia del Cristo: ché anzi, proprio chi avrà strenuamente combattuto, riceverà la corona. Il sinodo dichiara solennemente che la Chiesa cattolica mai ha inteso che simile concupiscenza, definita talora dall'Apostolo come peccato, sia cosí chiamata in un significato vero e proprio, bensí unicamente nel senso che *dal peccato emana ed al peccato sospinge.* Con una definizione di questo genere la capacità libera della volontà umana era rigidamente salvata e si riconosceva che, una volta affrancato col battesimo dalla responsabilità etica della trasgressione di Adamo, il credente aveva nell'anima sua la virtú sufficiente per compiere quelle opere buone che potevano essere, non il risultato automatico della giustificazione avvenuta, bensí appannaggio e coefficiente della sua giustizia in formazione.

Prima di sciogliere la sessione, i convenuti di Trento ponevano nettamente al prossimo ordine del giorno, nonostante l'opposizione risoluta degli emissari imperiali, pavidi dinanzi alla prospettiva di una brusca ed irreparabile rottura con i riformati,

la dottrina della giustificazione. Durante le minute discussioni svoltesi fra il luglio del '46 e il gennaio del '47, il problema, oscuro e rischioso, fu esaminato nei suoi piú vari aspetti. Nessun sinodo ecclesiastico aveva mai affrontato in pieno le questioni antropologiche e soteriologiche, coinvolte nella nozione della giustizia religiosa, e tutta la spiritualità europea futura era, può dirsi, in funzione del decreto che stava per essere emanato.

Alla indagine e al giudizio dei teologi, tutti familiarizzati ormai con le principali enunciazioni della teologia luterana, furono sottoposti alcuni precisi quesiti: qual è lo specifico e personale contributo dell'uomo all'acquisto della sua giustificazione? Che cosa si può intendere mediante l'espressione «l'uomo è giustificato in virtú della fede»? Che cosa in realtà rappresentano le opere, prima, durante e dopo la spirituale giustificazione? Da che cosa mai è in realtà preceduto, accompagnato e seguìto il processo della giustificazione?

Le risposte dei singoli teologi consultati su questi centrali problemi della soteriologia cristiana sono altrettante documentazioni sugli orientamenti prevalenti al Concilio. I teologi della Compagnia di Gesù – la Compagnia non aveva che sei anni di esistenza ufficiale e già era assurta alla funzione di effettiva disciplinatrice del pensiero teologico ortodosso – tra cui eminente il Laynez, pesarono piú di tutti gli altri sulle decisioni conciliari. Sembra che al cospetto dei nuovi errori e dinanzi alla prospettiva della nuova insidia, questa ferrea organizzazione religiosa, che ha

le andature di una corporazione militare e si getta nel mondo per dominarlo, prendendone le armi e le istituzioni, lasci nell'ombra tutte le vecchie associazioni asceticomonastiche, che avevano costituito nel Medioevo il palladio delle idealità evangeliche e la roccaforte della rinuncia perfetta. Il parere del padre Salmeron fu in notevole parte incorporato nel decreto definitivo e quello del padre Laynez, anch'egli spagnuolo, fu tra i piú efficaci sulle decisioni sinodali e sull'avviamento degli spiriti ad una conclusione.

Tra le opinioni divergenti, quella piú meritevole di considerazione, cosí per la persona del proponente come per il significato del suo contenuto, appare il parere del Generale degli agostiniani Gerolamo Seripando. Nella seduta dell'8 ottobre del '46 egli espose, non senza coraggio, la teoria della duplice giustificazione, come la soluzione piú adatta e piú propizia ad una generale pacificazione, dichiarando però in anticipo che si sarebbe docilmente rimesso alla qualsiasi decisione conciliare. Egli rinnova cosí il tentativo del cardinale Contarini alla Dieta di Ratisbona, col proposito di fondere il postulato centrale dell'ortodossia cattolica circa la validità giustificatrice delle opere buone, con il punto di vista della concezione luterana circa l'efficacia esclusiva e sovrana dei meriti del Cristo nel processo della giustificazione. Si comprende il valore della proposta del Seripando riflettendo alla sua difficile e delicata situazione. Generale di

quell'Ordine dal quale Lutero era uscito; esponente di quella tradizione agostiniana che cosí spesso e con cosí sconcertanti risultati era riaffiorata nei secoli della storia cristiana e da cui i riformatori ostentavano la loro derivazione; ogni concessione a cui egli avesse avuto l'aria di scendere poteva essergli tendenziosamente rinfacciata. Ed egli riuscí ad affrontare le diffidenze e le ostilità. Con accorta discrezione, trincerandosi prudentemente dietro l'opinione del Contarini, il Seripando si domanda se al tribunale di Dio l'uomo non è chiamato a portare una duplice giustizia: la prima, insufficiente e impari allo scopo, costituente il frutto religioso delle nostre opere buone, e una seconda giustizia superiore, imputata, la quale, attingendo la sua virtú dai meriti del Cristo, completa e corona le insufficienze della prima giustizia inerente. Dopo lunghe giornate di discussione, la proposta del Seripando era, a grande maggioranza, respinta. La concezione gesuitica della salvezza aveva decisamente il sopravvento. E il cattolicismo entrava in una nuova via.

Si giunse cosí alla redazione del decreto *De Justificatione*. È un monumento di concisa densità teologica. Esso fissa in maniera definitiva la divergenza fra le due confessioni cristiane. Dal giorno in cui esso fu proclamato, il 13 gennaio 1547, un abisso separa nella spiritualità europea cattolicismo e protestantesimo, la visione del fatto religioso del primo dalla visione del secondo.

Il decreto contiene dapprima sedici capitoli, in cui si svolge largamente la dottrina ufficiale e sanzionata della giustificazione.

Ad esso seguono trentatré canoni, con i quali sono condannate le principali posizioni luterane. Il decreto muove dalla presupposizione che la colpa d'origine ha effettivamente assottigliato e deteriorato le capacità buone dell'uomo, senza però annullare la sua facoltà di scegliere liberamente fra due azioni eticamente distinte. Il libero arbitrio pertanto rappresenta una sussistente e concreta realtà per quanto sia limitato e circoscritto dalle ripercussioni funeste del peccato di Adamo e quindi non possa rivolgersi al bene senza uno speciale corroboramento della grazia. Ecco cosí il grande fatto della spirituale giustificazione, che implica la remissione della colpa e l'innalzamento della natura umana, la partecipazione alla gloria divina, l'adozione a figli di Dio. Tale giustificazione non importa solamente la remissione della colpa: bensí anche il rinnovamento interiore, che trasforma l'uomo e lo ripristina sovranamente nelle condizioni anteriori alla caduta, conferendogli nuovamente la capacità di praticare la legge.

Autore della giustificazione è Dio. Ma le opere buone rivestono anch'esse la loro parte di efficacia meritoria nel processo della sua realizzazione, sia pure tale virtú efficace inferiore e sproporzionata a quella della grazia. Le cause della giustificazione possono nettamente individuarsi. «La causa efficiente è Dio misericordioso; la causa strumentale è il Sacramento del battesimo, che è il Sacramento della fede, senza cui a nessuno può toccare in sorte la giustificazione; infine l'unica causa formale è

la giustizia di Dio, non quella per la quale Egli è giusto, ma quella per la quale fa noi giusti, per la quale, cioè, irrorati dal suo dono, ci rinnoviamo profondamente nell'orientamento spirituale della nostra vita interiore, e non soltanto siamo forensicamente dichiarati e reputati giusti, ma giusti effettivamente siamo». Con questa solenne e incontrovertibile enunciazione il sinodo contrapponeva la piú formale risposta alla affermazione di Lutero, che nella tradizione e nell'insegnamento ufficiale del cattolicesimo la *justitia Dei* si intendesse unicamente come giustizia punitiva e vendicatrice. Nella definizione sinodale tale giustizia non è nudamente una imputazione giuridica esteriore, in virtú della quale siamo computati giusti, pur non essendolo: ma è effettivamente una autentica giustizia, che si comunica a noi attraverso l'infusione della grazia e ci pone in grado di effettuare il bene. Lutero invece non aveva cessato un istante di proclamare che le stesse azioni esteriormente e apparentemente buone del giusto sono in se stesse funzionalmente peccaminose e che l'uomo, trasfigurato in virtú della fede e dell'adesione al Cristo, ha unicamente la capacità di considerare come non piú imputabile quel male ch'egli è pure fatalmente, irrimediabilmente condannato a perpetrare, senza interruzione, sulla terra.

Quando, agli albori del '47, la Chiesa di Roma, per mezzo della sua rappresentanza conciliare, contrapponeva cosí alla soteriologia luterana la definizione della propria visione dell'uomo

e delle sue possibilità nell'ambito della salvezza religiosa, il riformatore era da dieci mesi scomparso dalla scena del mondo. Fin dalla Epifania del 1542, alla presenza di pochissimi intimi, aveva dettato il suo testamento, nella apprensione di una dipartita imminente. Ma egli aveva ancora davanti a sé un quadriennio di vita. L'impressione che la sua propaganda e il suo movimento eran riusciti a destare in tutto il mondo credente era cosí vasta e cosí profonda, che notizie fantastiche sulla sua morte e sui suoi particolari si diffondevano ormai dovunque. Il '45, in particolare, fu l'anno delle piú strane dicerie e delle piú sorprendenti leggende. Ne giunse l'eco anche a lui, che ne trasse spiritosamente lo spunto per un breve scritto polemico contro i suoi nemici rimproverandoli di speculare sulla sua presunta morte, onde denigrarlo al cospetto del mondo.

Sulla morte di Lutero si posseggono, superstiti, parecchie versioni, cosí di parte protestante come di parte cattolica. Se noi sfrondiamo dalle une e dalle altre i particolari che tradiscono in maniera evidente la preoccupazione o apologetica o denigratrice, possiamo agevolmente ricostruire nelle sue linee essenziali lo spegnersi lento di colui che ha gettato nel mondo moderno uno dei fermenti piú inquieti. Il vecchio difetto cardiaco aveva reso preoccupanti le generali condizioni del suo organismo, logorato e indebolito dalle diuturne lotte e dall'incessante lavoro. Lutero va incontro alla morte tranquillo e sereno, senza che mai sia dato cogliere nella sua coscienza il turbamento sottile di uno scrupolo

o la trepidazione istintiva per il retaggio oneroso da lui trasmesso a seguaci e ad avversari. Nell'ottobre del '45 egli era chiamato a Eisleben, la sua città natale, per intervenire, come paciere, ad appianare le discordie sorte nella casa comitale di Mansfeld. Vi tornava poi nel dicembre del medesimo anno e nel gennaio dell'anno successivo. Questa volta egli sembrava aver avuto il presentimento che sarebbe stato cotesto l'ultimo suo viaggio. E per questo, prima di abbandonare Wittenberg, aveva convocato intorno a sé gli amici piú devoti, assegnando a ciascuno, per il dí della sua scomparsa, un particolare mandato.

Da Eisleben egli scrive di frequente alla moglie, informandola del suo difficile lavoro di conciliatore e delle sue oscillanti condizioni di salute. Ma ecco che le sue forze si attenuano e la fine si approssima. Ad Eisleben, dov'era nato, egli moriva il primo febbraio del 1546, inculcando fino all'estremo ai suoi vicini la fedeltà al messaggio che aveva bandito.

Il compianto universale che segui la sua dipartita mostrò quanto egli avesse a fondo inciso sull'esperienza spirituale della sua patria germanica. Il 10 febbraio i conti di Mansfeld chiedevano all'elettore sassone istruzioni sul modo piú degno di procedere al seppellimento del riformatore. Federico rispondeva che il sepolcro doveva essere a Wittenberg, donde egli aveva lanciato al mondo la sua parola illuminatrice. Il 19 la salma era trasportata nella chiesa di Sant'Andrea ad Eisleben, e il giorno suc-

cessivo cominciava il viaggio trionfale del suo trasporto a Wittenberg, fra l'accorrere desolato della popolazione in lutto. L'itinerario di una cinquantina di chilometri fu ripartito in quattro tappe: Halle, Bitterfeld, Kemberg, Wittenberg.

Il 22 febbraio, al giungere del cadavere, solenni esequie venivano celebrate nella chiesa d'Ognissanti, alla cui porta, poco piú di ventott'anni prima, il monaco aveva affisso il manifesto pubblico della sua insurrezione.

Il Pomerano ne recitò dal pulpito l'elogio funebre, celebrando la dottrina dell'immortalità, sulle parole dell'Apostolo: «Io voglio che voi non ignoriate, o fratelli, quel che concerne la sorte degli addormentati: onde non dobbiate rattristarvi, come quelli che non nutrono speranza». Seguí Melantone con una celebrazione alata dei meriti dello scomparso: «Come Mosè, egli ha dato al suo popolo una nuova legge».

Poi la salma era calata nella fossa. Diciassette anni dopo, presso a lui, era deposto Filippo Melantone. La morte non doveva separare quelli che la sorte aveva associati nella medesima opera.

Il dramma religioso che l'ex-monaco aveva scatenato in Europa non aveva il suo epilogo sulla pietra tombale dello scomparso. Tutta la civiltà moderna ha continuato ad elaborare il messaggio della riforma, mentre la Chiesa cattolica, ancoratasi nelle definizioni del Concilio di Trento, contrapposte come una barriera insormontabile al dilagare dello spirito riformato, sembra

essersi irrigidita in una posizione dottrinale invalicabile, che investe e coinvolge gli orientamenti elementari della vita spirituale, cosí individuale come collettiva.

Ma le definizioni del Concilio di Trento non possono essere riguardate come pronunciamenti occasionali suggeriti e determinati dalle necessità della difesa curiale, al cospetto dell'insurrezione luterana e calvinistica. In fondo, nel contrapporre alle dottrine della inguaribile peccaminosità umana e della giustificazione per fede le sue definizioni conciliari, la Chiesa di Roma prendeva senza dubbio lo spunto dalle esigenze attuali della sua polemica e del suo magistero. Ma lo faceva sulla base delle posizioni dottrinali teologiche quali si erano venute elaborando e circoscrivendo attraverso tutto il processo di trasformazione ideale, effettuatosi, come abbiamo visto, dopo il Mille, mercè quella trasformazione capitale del mondo europeo che aveva le sue radici profonde nella struttura stessa del mondo economicamente e demograficamente rinnovato e le sue espressioni ideali nel rivolgimento della dogmatica, opera tosi da Sant'Anselmo a San Tommaso.

Era perfettamente naturale che con il riaffiorare e con il trionfare della metafisica aristotelica nel dominio della cultura cristiana, il vecchio pessimismo dualista della antropologia agostiniana subisse uno scacco che doveva essere irreparabile. Se il male è semplice negazione di bene e non possiede alcuna consi-

stenza positiva che gli consenta di erigersi a oppositore indomabile dell'opera di Dio nella vita e nella storia, si comprende come anche quella colpa di origine, su cui l'antropologia paolina e la primitiva teologia patristica avevano fatto leva per estollere piú in alto l'opera salutare di Cristo, dovesse assumere connotati privi di quella concretezza operante, che avevano dato sentore di tanto pessimismo agli orientamenti spirituali della antichità cristiana.

Noi abbiamo visto, studiando le prime formulazioni teologiche del cristianesimo antico, come, a cominciare da San Paolo, non la figura di Adamo e il fatto della sua colpa primordiale portano alla considerazione e alla valutazione dell'opera di Cristo, ma è piuttosto la fede profondissima nella salvezza operata da Cristo e nell'avvento del suo Regno trionfante, che polarizza di rimbalzo l'attenzione degli scrittori cristiani verso la figura di Adamo.

Quando le prime aspettative messianico-escatologiche, quando la febbrile attesa dell'imminente Regno del Cristo, si vennero affievolendo sotto la pressione della quotidiana delusione, il pessimismo cosmico, che era alle basi stesse della rivoluzione e della *metànoia* cristiane, si trasformò in un pessimismo antropologico, in una visione cioè desolata della natura umana, cosí singola come collettiva, che trovò le sue espressioni tipiche nella soteriologia di Ireneo prima, di Sant'Agostino poi.

Come abbiamo veduto, il cristianesimo medioevale, fino al Mille, era vissuto prevalentemente in una sottile consapevolezza di un male, positivo e concreto, che inquina le fonti stesse della vita, reagendo in qualche modo alla stessa capacità di bene della provvidenziale potenza di Dio.

Non il problema delle origini dell'universo e della creazione aveva costituito il primo inquietante quesito della coscienza cristiana. Ché già si potrebbe dire, piú genericamente, che non solamente per il cristianesimo, bensí anche per una qualsiasi autentica esperienza religiosa, non il problema delle origini, che è problema di conoscenza metafisica e di esplorazione scientifica, è quello vero e decisivo, bensí il problema del fine, che è il problema della salvezza e del riscatto dal male.

Ora, in pieno secolo decimosesto, a quasi tre secoli di distanza dalla grande sintesi di San Tommaso, la Chiesa si era di troppo allontanata dalla visione agostiniana della vita, per non contrapporre al messaggio luterano definizioni in termini di speculazione aristotelica, che tradivano palesemente l'evasione irrimediabile da tutti gli orizzonti della spiritualità medioevale, di quella spiritualità che aveva garantito alla Chiesa di Roma il suo ecumenico magistero nel mondo allora conosciuto.

Che cosa mai avrebbero pensato i vecchi teologi cristiani della definizione tridentina, secondo cui quel fomite di ribellione alle supreme leggi di Dio che è in ogni carne umana e che è peccato secondo la definizione paolina e la interpretazione agostiniana,

non lo è già perché celi in sé qualcosa di irriducibilmente antidivino, cioè satanico, ma semplicemente perché sorto dal peccato e inclinato al peccato? Clausole di questo genere, limitative ed esegetiche, finivano con l'annullare in profondità tutto quello che di drammatico e di tragico l'antropologia di San Paolo e la teologia agostiniana avevano autoritativamente scoperto e consacrato al fondo dell'esperienza cristiana.

Ancora una volta nel cammino della trasposizione e della trascrizione della tradizione evangelica in termini di speculazione razionale e di filosofia umana, il Concilio di Trento veniva a togliere, dal patrimonio della fede sorta dal Vangelo, quel pathos intimo che dà veramente alla religiosità le sue virtú di fermentazione e di conquista.

Oggi, scrittori come Ramiro de Maetzu, rivendicanti la tradizione della ispanità nel mondo, attribuiscono proprio al Concilio di Trento e a quei teologi spagnuoli della Compagnia di Gesù che vi dettarono legge, un merito invece insostituibile.

Conviene riportare alcune sue significative parole. Si tratta di uno scrittore che ha tentato di fronte alla Spagna rivoluzionaria la piú audace e conseguente rivendicazione del patrimonio cattolico del suo paese, e poiché parlando della Cristianità spagnuola egli parla della Cristianità universale, è bene il caso di valutare da vicino i suoi apprezzamenti. Scrive il De Maetzu:

«Il 26 ottobre 1546 è, secondo me, il giorno piú importante della storia spagnuola, nel suo aspetto spirituale. Fu il giorno in

cui Diego Laynez, teologo del Pontefice, futuro Generale dei gesuiti – i cui resti mortali furono distrutti negli incendi dell'11 maggio 1931, quasi che noi spagnuoli fossimo ormai indegni di conservarli – pronunciò nel Concilio di Trento il suo discorso sulla *Giustificazione*.

«Ora possiamo vedere che in quel luogo realmente si discuteva niente di meno che dell'unità morale del genere umano. Se qualche contraria teoria avesse prevalso, si sarebbe prodotta, nei paesi latini, una divisione di classi e di popoli, analoga a quella che esiste tuttora nei paesi nordici, dove le classi sociali che si considerano superiori, stimano di una specie inferiore coloro che si trovano in basso, ed i cui popoli considerano gli altri, compresi i latini, con assoluto disprezzo, chiamandoci, come ci chiamano, *dagoes*, parola che deriva da Diego, ma che attualmente è un insulto.

«Durante il dibattito sulla *Giustificazione* un uomo santissimo, ma caduto in errore, Frate Gerolamo Seripando, chiese se al di là della nostra giustizia non si ritenesse necessario, per essere assolto nel Tribunale di Dio, che ci fossero attribuiti i meriti della Passione e Morte di Nostro Signore Gesù Cristo, allo scopo di supplire ai difetti della giustizia umana, sempre deficiente. Si sapeva che Lutero aveva sostenuto che gli uomini dovessero giustificarsi solo per la fede, e che la fede fosse una libera regola divina.

«La Chiesa cattolica aveva sempre sostenuto che gli uomini non si giustificano se non per la fede e le opere. Questa è anche la dottrina che si può trovare esplicitamente esposta nella Epistola di Giacomo il Minore; egli dice infatti: – Non vedete come l'uomo sia giustificato per le opere e non solo per la fede?

«La dottrina, dunque, proposta da Gerolamo Seripando, non soddisfaceva nessuno del Concilio: ma poiché si trattava di un uomo di alto valore, di un santo, e di un grande sapiente in questioni teologiche, non era facile combattere tutti i suoi argomenti ed i suoi ragionamenti.

«Questa gloria spettò al Padre Laynez che venne in aiuto della perplessità del Concilio, con una meravigliosa allegoria.

«Gli venne alla mente un re che offrisse un gioiello al guerriero vincitore in un torneo. Giunge il figlio del re e dice ad uno di coloro che aspirano a guadagnare il premio: – Basta che tu creda in me. Io combatterò, e se tu credi in me con tutta la tua anima, vincerò il torneo. – Ad un altro dei concorrenti, il figlio del re dice: – Ti darò delle armi e un cavallo, lotta, fidati di me, e alla fine del torneo verrò in tuo aiuto. – Ma al terzo di quelli che aspiravano al premio, dice: – Desideri vincere? Ti darò delle armi eccellenti e un magnifico cavallo: ma dovrai combattere con tutta la tua anima.

«La prima è la dottrina protestante: tutto è fatto dai meriti di Cristo. La terza quella del cattolicesimo: le armi sono eccellenti, la redenzione di Cristo è l'arma che non può essere migliorata, i

Sacramenti della Chiesa sono magnifici: ma, inoltre, si dovrà combattere con tutta l'anima; questa è la dottrina tradizionale della nostra Chiesa. La seconda, quella dell'aspirante al premio cui è stato detto che si deve combattere, ma che non è necessario sforzarsi oltre misura, perché alla fine verrà un aiuto esterno che gli darà la vittoria, apparentemente onora molto i meriti di nostro Signore, ma in realtà diminuisce tanto il valore della redenzione quanto quello della volontà umana.

«L'allegoria produsse un effetto tanto immediato, in quell'assemblea di teologi, che la dottrina di Laynez fu accettata all'unanimità. Il suo discorso è il solo (il solo!) che figuri nel suo testo integrale negli Atti del Concilio. Nella chiesa di Santa Maria di Trento si può vedere un quadro che rappresenta i partecipanti al Concilio: sul pulpito sta Diego Laynez nell'atto di rivolgere loro la parola. Piú tardi, quando fu dettato il decreto della *Giustificazione*, fu accolto da grandi manifestazioni di giubilo in tutti i paesi della Cristianità e chiamato il *Santo Decreto della Giustificazione*.

«Ebbene, Laynez allora non esprimeva che la persuasione generale degli Spagnuoli. Oliveira Martins, commentando il Concilio di Trento, ha detto che in esso fu salvato l'impulso fondamentale della volontà umana, la credenza nel libero arbitrio. Ma fu salva soprattutto l'unità dell'umanità; se avesse prevalso un'altra teoria della giustificazione, gli uomini sarebbero caduti in una forma di fatalismo che li avrebbe spinti indifferentemente alla

oppressione degli altri o al servilismo. I non cattolici si abbandonarono all'impulso dell'orgoglio che servì loro per prevalere qualche tempo; ma che li ha condotti ultimamente (perché Dio ha voluto che l'esperienza si facesse) a dimenticare a poco a poco quel che vi era in loro di cristiano per cadere nel loro attuale paganesimo, senza sapere qual destino prepari loro l'avvenire; perché tanti sono i loro dubbi che, di fronte ad essi, le nostre stesse angustie sono nubi di estate».

Ora c'è qui, a considerar bene la cosa, sebbene da un punto di vista completamente antitetico, il medesimo processo di deviazione che abbiamo segnalato ed enucleato nelle ripercussioni umane e sociali della predicazione riformatrice di Lutero e di Calvino.

Noi abbiamo visto cioè come quella violenta trasposizione del mistero della religiosa salvezza nell'intimo della coscienza individuale, mercè un appello nudo e scheletrico alla giustizia infinita di Cristo, capace di farci apparire giusti nonostante l'abissale ed inguaribile peccaminosità umana, dovesse sboccare logicamente e fatalmente in una consacrazione globale di tutte le forme della vita. Perché in qualsiasi forma di attività esteriore l'uomo è in grado di assurgere a quella giustizia forensica, che è semplicemente il risultato di un'applicazione esterioristica dei meriti infiniti di Cristo.

Abbiamo visto come questo rivestimento religioso di tutte le piú usuali forme della vita empirica assuma un diverso aspetto

ed una diversa efficienza nel messaggio di Lutero e nel messaggio di Calvino. È nel secondo soprattutto che, sotto l'assillo della credenza nella predestinazione divina, e mercè la trasfigurazione religiosa di alcune forme tipiche della vita moderna, della vita economica soprattutto, il mondo è entrato in quella fase tipicamente profanatrice e laicizzatrice di tutto quello che era tradizionalmente religioso, e di rimbalzo esaltatrice di tutto quello che prima era svalutato, che ha portato oggi alla suprema crisi della Cristianità.

Ma noi dobbiamo immediatamente soggiungere, ribattendo le asserzioni del De Maetzu, che il Concilio di Trento è altrettanto responsabile di questo processo di profanazione, che le innovazioni religiose che detto Concilio voleva combattere ed arginare.

C'è un grosso abbaglio in quel che il De Maetzu dice a proposito della dottrina della giustificazione, quale fu predicata e celebrata dal gesuita Laynez al Concilio di Trento. Il De Maetzu vede in questa dottrina il piú grande titolo di gloria della *Ispanità*, in quanto è in nome di quella dottrina che sarebbe stata rivendicata di fronte al mondo e consacrata per sempre la perfetta uguaglianza degli uomini nella universale capacità a tutti attribuita di operare il bene e di meritare cosí la salvezza.

Ma questo significa, né piú né meno, dimenticare in pieno quel che è l'essenza originale e specifica della dottrina cristiana dell'uomo e del suo destino.

Non ci sarebbe stato alcun bisogno della rivelazione cristiana per riconoscere all'umanità, indiscriminatamente intesa, la capacità insita nella stessa nostra natura di operare il bene e di raggiungere l'apice della perfezione morale. Lo stoicismo non aveva insegnato niente di diverso, e quello stoicismo cristiano che è il pelagianesimo non aveva fatto altro in realtà che insediare e instaurare sul terreno della esperienza associata i principi e la precettistica dello stoicismo.

Tutte le disquisizioni del Concilio di Trento a proposito del peccato, della natura umana, dell'opera della salvezza, non sono che elecubrazioni dirette a mascherare in qualche modo, con una esteriore conformità all'insegnamento di San Paolo e all'insegnamento di Sant'Agostino, questa accettazione in pieno di una morale umanistica, che abbassava effettivamente l'atmosfera mistica del cristianesimo alla didattica terra terra del moralismo casistico.

Ed ecco allora profilarsi fin da adesso un paradosso storico che avrebbe avuto un giorno, a distanza di secoli, una realizzazione clamorosa in uno schieramento delle forze europee destinato a segnare il trapasso ad una nuova forma di spiritualità religiosa.

Calvino era partito dal commento di Seneca per raggiungere quel rigidismo pratico, che, in palese contraddizione con i presupposti della giustificazione per fede e della predestinazione, egli cerca di impiantare a Ginevra. A Trento, la Compagnia di

Gesù, con il suo risorgente pelagianesimo, apre le vie alla casistica, e mercè questa introduce indiscriminatamente nel vastissimo spazio dell'ugualmente buona attività umana tutte le forme della tecnica moderna e dell'economia capitalistica. Non per nulla nell'America centrale e meridionale le missioni gesuitiche assumeranno forme ed espressioni non dissimili da quelle in cui i calvinisti fiamminghi ed anglosassoni fissano le loro accaparratrici compagnie per le Indie Orientali ed Occidentali.

Se il motto di Calvino: «A Dio solo gloria» si era trasformato in pratica nell'altro: «A Mammona solo gloria», anche il motto della Compagnia di Gesù: «A maggior gloria di Dio» si venne automaticamente trasformando nell'altro: «A maggior gloria di Mammona, e a piú vasto spiegamento del suo dominio nel mondo».

Noi abbiamo visto poco sopra come nella stessa metodica spirituale della Compagnia di Gesù non facesse che propagarsi ed estendersi il principio tomistico della necessità di partire dall'esperienza sensibile, per assurgere alla conoscenza superiore delle realtà spirituali. Abbiamo visto come i concetti stessi di *meditazione* e di contemplazione, che avevano sorretto e avvivato la tradizione mistica del cristianesimo, fossero profondamente alterati nella propedeutica ascetica degli *Exercitia ignaziani*.

La reazione non poteva mancare nell'ambito stesso della Chiesa, e venne nel medesimo secolo decimosesto, dalla mede-

sima Spagna. San Giovanni della Croce, riformatore del Carmelo, nelle sue opere mistiche, fa dell'apparato sensibile, nel processo della vita spirituale, un elemento inferiore ed esordistico, che deve cedere il posto per annullarsi nelle tenebre e nella notte assoluta, quando lo spirito, al vertice delle sue aspirazioni ideali, raggiunge l'intima contemplazione e la sostanziale immedesimazione con Dio.

Scrive Giovanni della Croce: «Perché ben s'intenda la condizione o stato di principianti, diciamo che l'esercizio proprio di essi è di meditare e fare atti discorsivi con l'immaginazione. In questo stato è necessario che all'anima si ponga materia di meditazione e discorso, e che ella dal canto suo faccia atti interiori e si giovi del gusto sensibile nelle cose di spirito, affinché, nutrendo l'appetito col sapore delle cose spirituali, si distacchi dal sapore di quelle sensuali e abbandoni tutto ciò che sa di mondo. Ma quando l'appetito è un po' nutrito e abituato alle cose dello spirito, con una certa fortezza e costanza, subito Iddio comincia a divezzare, come si dice, l'anima dal latte, ed a porla nello stato di contemplazione. Le maniere inferiori di meditare mercè i sensi, sono necessarie ai principianti per innamorare la loro anima, e nutrirla per via dei sensi. Dette forme servono loro di mezzi remoti per unirsi con Dio, ma quantunque le anime ordinariamente debbano passare per tali mezzi prima di arrivare al termine e alla stanza del riposo spirituale, ciò tuttavia non vuol

dire che debbano fermarvisi e dimorarvi sempre, perché altrimenti mai giungerebbero al termine, il quale è ben diverso dai mezzi remoti, e con questi non ha niente a che vedere. Viene il tempo in cui Dio, nella sua bontà, vuol portare innanzi i principianti, elevandoli ad un piú alto grado di amore divino, e liberarli dal basso esercizio del senso e del discorso, dove finora hanno cercato il Signore in modo imperfetto e limitato. Orbene, quando essi, con piú gusto e sapore, godono negli esercizi spirituali, quando piú chiaro risplende, a quanto loro sembra, il sole dei divini favori, allora appunto Iddio ottenebra tutta questa luce e chiude loro la porta e la sorgente delle dolci acque spirituali che gustavano in Dio tutte le volte e per tutto il tempo che volevano: ché invero, essendo ancor deboli e teneri, non v'era porta chiusa per loro. Il Signore quindi li lascia al buio, tanto che non sanno per dove andare, col senso dell'immaginazione e col discorso. Non sanno piú dare un passo nel meditare, come prima solevano, essendo già annegato il senso interno in questa notte. Li lascia in tanta aridità, che non solo non ritraggono succo e piacere dalle cose spirituali e dai devoti esercizi, in cui prima provavano gran diletto, ma invece vi trovano disgusto e amarezza. I principianti restano molto sorpresi della novità della cosa, vedendo che tutto va a rovescio di prima». Ma è Dio che chiude la porta della luce e inaridisce la sorgente delle dolci acque per aprire il varco a quella crisi interiore, che porta all'unione mistica soprasensibile, soprarazionale.

Se la mistica di Giovanni della Croce è la reazione del tradizionale misticismo cristiano all'empirismo della spiritualità gesuitica, nel mondo uscito dalla riforma di Lutero il pietismo rappresenta analogamente la reazione alla mondanizzazione del Sacro, inevitabilmente portata dalla dottrina della giustificazione per fede.

E se la riforma mistica del Carmelo fu reazione ascetica alla mondanizzazione gesuitica, il giansenismo fu l'estrema difesa della libertà agostiniana di fronte all'invadente casistica della Compagnia di Gesù.

V
FRA LA GIUSTIZIA E LA PIETÀ

Ogni disciplina che miri a governare la spiritualità della vita umana associata, non può sfuggire, per quanto possa sembrare eccentrico l'affermarlo, ad una esigenza che è riposta nello stesso suo programma e che impone la contraddittorietà dei postulati iniziali e l'antiteticità dei concetti preliminari.

A ben considerare però la cosa, non c'è da sorprendersene. Si tratta infatti di guidare l'azione e di presiedere allo sviluppo di esseri, gli uomini, la natura dai quali è in una perenne, faticosa mediazione di contrasti. È fatale pertanto che una tale disciplina non possa aver luogo se non in virtú e sulla linea di concezioni astratte e di norme pratiche che adeguino, accompagnino, traducano e risolvano due conflitti permanenti e rinascenti.

Questi due conflitti sono: il conflitto che è perennemente nell'individuo umano fra la povertà miseranda dei suoi atti naturali e l'altezza degli ideali vagheggiati; il conflitto che nella massa sussiste fra la fosca oscurità del presente e la sognata lucentezza del futuro.

Si potrebbe anzi dire, con una di quelle definizioni paradossali che sono molte volte l'unica possibile presa di possesso del mistero strano e indefinibile quale si cela nel fatto prodigioso della

vita associata, che una disciplina spirituale è tanto piú universalmente valida e permanentemente efficace, quanto meglio raccoglie ed esprime nei termini delle sue contraddizioni teoriche e reali, l'opposizione immanente dei valori, che si contendono il dominio della spiritualità umana.

Probabilmente il carattere divino e la vitalità imperitura del messaggio cristiano sono raccomandati soprattutto alla *irriducibilità* assoluta della contraddizione che esso reca nel proprio grembo. Il cristianesimo, infatti, nella sua essenza costitutiva ed elementare, si presenta come la forma suprema di quella disciplina impalpabile della moralità umana aggregata che è la religione, precisamente perché ha conferito la formulazione piú vasta e perciò stesso meno caduca, al dissidio incomponibile che è nella dialettica della spiritualità in sviluppo.

Da quando l'annuncio cristiano ha risonato nel mondo, la palpitante drammaticità che è nella vita e nelle aspirazioni degli uomini ha rinvenuto la sua formula piú aderente, e, per questo stesso, pedagogicamente piú salutare. Di fronte alla concezione fondamentalmente unitaria che è alla radice di tutte le forme della speculazione pagana (e chiamiamo pagana ogni visione anticristiana della vita, anche se delineatasi dopo di essa), la rivelazione neotestamentaria, attingendo con le sue radici l'alimento dalle migliori tradizioni del messianismo giudaico, ha fissato per sempre il dualismo insuperabile che fermenta nel cuore degli uomini : da una parte il mondo dei valori transeunti, il mondo delle

esperienze sensibili, il mondo delle concezioni terrene; dall'altra il mondo delle speranze ideali, il mondo dei valori assoluti, il mondo della beatitudine eterna: il secolo presente e il secolo veniente.

I due estremi non possono essere ricongiunti mediante il processo ideologico di un superamento e di una mediazione razionale, bensí unicamente in virtú della esperienza ineffabile di un avvenuto riscatto e di un'immancabile speranza. Dal giorno nel quale la consapevolezza di questo implacabile dualismo è stata inserita nello spirito di ogni uomo, come nello spirito della società, la vita storica della nostra civiltà è stata tratta nel vortice di una lotta quotidiana con se stessa.

Il cristianesimo è fondamentalmente un annuncio escatologico: l'annuncio del Regno, l'annuncio gioioso di una manifestazione gloriosa ed onnipotente che Dio realizzerà, dischiudendo agli eletti i misteri della sua bontà e della sua giustizia reintegratrice. Se la società cristiana avesse attuato alla lettera il messaggio cristiano, e, straniandosi dal mondo, si fosse isolata nell'inerzia dell'aspettativa, evidentemente in un rapido volger di decenni la civiltà umana si sarebbe esaurita: ma per questo stesso, il cristianesimo avrebbe smarrito la sua ragione di essere, perché, a norma della definizione che il Cristo stesso ne ha dato, è un fermento deposto in una pasta altrimenti soggetta alla putrefazione, è un sale destinato a infondere senso ad una vivanda insipida. Se

il messaggio cristiano non è inserito in un mondo di valori transeunti, la propria speranza della giustizia, della verità e della pace manca di quel che è il terreno acconcio alla sua disseminazione: come la luce è fatta per dissipare la zona delle tenebre.

Di qui il còmpito tragico del cristianesimo. Per vivere, esso ha dovuto in certo modo rinnegare la sua natura: ha dovuto lavorare in questo mondo proprio per istillare la aspirazione inquieta del Regno di Dio. Ma immediatamente dopo ha dovuto rinnegare il proprio rinnegamento, perché il giorno in cui avesse permesso, con la sua contaminante condiscendenza, che la visione del «secolo veniente» si dissipasse nell'empirismo del «secolo presente», il cristianesimo avrebbe automaticamente abdicato nelle mani di quel paganesimo che lo segue alle calcagna nella storia, come un'ombra ed un'insidia.

Cosí il cristianesimo ha le ragioni immanenti della sua vitalità nel paradosso del suo messaggio contraddittorio e della sua intrinseca, irrisolvibile antitesi. La rivelazione neotestamentaria, che è nella sua essenza una distribuzione sovvertitrice dei valori morali della vita, si è trasmessa nella storia attenuando le proprie altissime idealità; ma immediatamente dopo rinnegando la propria attenuazione.

La Chiesa cattolica rappresenta nei secoli la risultante perennemente viva di questo contrasto insanabile, in virtú del quale, se ogni progresso del cristianesimo nello spazio e nel tempo sembra fatalmente ottundere la purezza delle sue aspirazioni e

l'intransigenza dei suoi presupposti, ogni rischio di impoverimento compromettente è immediatamente neutralizzato da una reviviscenza inquieta e da una riaffermazione netta dei principî da cui esso trae norma e sanzione. E perché la rivelazione cristiana ha espresso e codificato, mediante il ritmo delle sue antitesi permanenti, il contrasto insito nella costituzione primordiale dell'uomo e nella tessitura dell'organismo associato, non sembra che i cardini della sua raffigurazione della vita e i fondamenti della sua pedagogia possano essere, comunque e quando che sia, divelti o sovvertiti.

Il messaggio di Lutero, trasformatosi in una norma di disciplina religiosa per una massa umana, veniva anch'esso ad assidersi ed a costituirsi su un programma pratico intrinsecamente contraddittorio. Esso era scaturito da una peculiare esperienza della salvezza religiosa, fomentata dalla rigida tradizione dell'ascetismo monastico, nutrita da un solitario e condiscendente contatto con le forme quietistiche del misticismo teutonico. La sua genesi e i suoi connotati specifici ne facevano logicamente un'attitudine incomunicabile e per eccellenza refrattaria a ogni trasmissione coesiva. In virtú dei suoi presupposti, e a norma dei suoi orientamenti pratici, avrebbe dovuto esaurirsi in se stesso, inadatto a qualsiasi comunicazione associata. Poggiando su una mostruosa polarizzazione antitetica della morale concreta e della religiosità teorica, annullava in radice la possibilità reale di una qualsiasi disciplina visibile e di ogni realizzazione carismatica.

Nato da peculiari circostanze di formazione ambientale e da abnormi esigenze di una coscienza intimamente vulnerata, avrebbe dovuto chiudersi ed esaurirsi nei confini angusti di un dramma personale.

Le condizioni storiche ne fecero un movimento di massa e costrinsero il messaggio della salvezza imputata ad assumere mansioni di disciplina collettiva. Simile còmpito non poteva essere assolto nei postulati luterani se non a prezzo di una sostanziale incoerenza e di una immanente contraddizione. Lo stretto individualismo della interpretazione luterana dell'annuncio evangelico non poteva assurgere alla funzione di programma ideale e pratico di una Chiesa organizzata, senza arrestare a metà le implicazioni dei suoi presupposti e senza rinnegare completamente le postulazioni dei suoi capisaldi.

II luteranesimo si è inscritto cosí nella traiettoria della tradizione cristiana come un paradosso circoscritto e contingente, sul piano di sviluppo di un paradosso sconfinato ed assoluto. Di qui le ragioni della transeunte sua vitalità, connessa alla speciale configurazione spirituale di un grande popolo, nell'ora della sua autonoma espansione e per il ciclo del suo civile successo. Ma di qui anche le ragioni insopprimibili della sua caducità. La limitata e occasionale capacità di imperio e di efficienza dell'antitesi nascosta nella applicazione ecclesiastica del messaggio personale di Lutero era destinata ad esaurirsi col tramontare fatale delle con-

dizioni transitorie, che avevano conferito all'insurrezione di Wittenberg possibilità di espansione. Ma la comparsa del paradosso ecclesiologico luterano nel processo di trasmissione del paradosso umano che è nel Vangelo, in seno alla civiltà mediterranea, non poteva andare spoglia di ripercussioni vaste e profonde, anche se non tutte facilmente calcolabili. Le zone concentriche delle esperienze normative sul terreno della spiritualità associata non sono mai indipendenti l'una dall'altra. L'angusta limitatezza del paradosso che la propaganda e l'organizzazione disciplinare del luteranesimo recavano nel proprio grembo ha reagito funestamente sulla realizzazione quotidiana del paradosso sostanziale ed universale di cui si nutre la tradizione storica del messaggio cristiano.

Ha reagito inoculando nell'organismo della disciplina ortodossa preoccupazioni e forme di proselitismo e di polemica indiziate di acquiescenza mimetica ai metodi e alle concezioni dell'avversaria; ha reagito affievolendo sottilmente e insensibilmente la consapevolezza lucida del contrasto iniziale e radicale dei suoi assiomi costitutivi. Ma soprattutto, sospinta dal bisogno connaturale di risolvere le antinomie superficiali del suo equilibrio provvisorio – solo le antinomie che rispecchiano il conflitto immanente della vita associata con i suoi fini si placano attraverso la loro esasperazione – l'ortodossia doveva fatalmente pencolare verso un rinnegamento, integrale, per quanto larvato, del contatto tipico della predicazione neotestamentaria. Essa per

prima l'aveva brutalmente impoverita, trasfigurandola da programma massimo, sempre attuale, di rovesciamento di valori collettivi, in un annuncio individuale di salvezza incomunicabile. Secondo la logica naturale di tutte le evoluzioni spirituali e secondo la normalità dei rapporti e delle interferenze tra le varie forme della vita psichica, il processo dissolvitore, di cui il paradosso luterano aveva gettato il fermento intorno a sé, doveva trovare nella speculazione razionale il mezzo infallibile per il raggiungimento di quella riduzione soggettivistica e di quella celebrazione autarchica, che erano latentemente nelle sue premesse. Lo spiegamento di tale processo di dissoluzione ha impiegato secoli per la piena sua realizzazione. Ma è giunto oggi al suo epilogo. Anche per questo può riuscire conveniente individuarne qui la legge di sviluppo, segnarne le tappe, coglierne la logica infallibile.

La prima fase di sviluppo della predicazione luterana, destinata in virtú delle circostanze storiche in mezzo alle quali iniziava la sua divulgazione a divenire cemento di una Chiesa nazionale, doveva essere logicamente rappresentata dallo sforzo di adattare i presupposti del messaggio bandito dal monaco di Wittenberg ai bisogni della comunità, che pretendeva trarre da essa la norma della sua originale disciplina. Una applicazione brusca ed integrale della peculiarissima forma di esperienza religiosa che Lutero era venuto maturando nel faticoso periodo di incubazione della sua tragedia claustrale avrebbe segnato il disfacimento immediato della moralità associata; avrebbe aperto il varco ad una

irreparabile anarchia etica. La personale originalità dell'esperienza del monaco era in una certezza assoluta della salvezza religiosa, al di sopra di una soggiacente consapevolezza della propria peccabilità irreparabile. A rigore, un'esperienza cosí eccezionale non offriva di per sé alcuna possibilità di comunicazione salutare. Perché le ragioni di una trasmissione di un messaggio religioso e le ragioni della sua fruttifera vitalità sono nella sua effettiva capacità di elevare il tenore della dignità dei rapporti fra gli uomini, nella sua volontà di bandire norme e ideali, alla cui stregua il vivere collettivo trovi la piú valida sollecitazione all'innalzamento nel bene. Nel momento in cui, fra le angosce della sua celletta di Erfurt, Martin Lutero andava affannosamente cercando il riparo alla dilacerante trepidazione per la finale rovina, in una padronanza del riscatto che fosse piú forte della fatale ignominia nella colpa, la sua Germania gravitava con moto accelerato verso una trasformazione politica, che implicava in pari tempo la disgregazione dell'unità imperiale e l'insurrezione contro l'universale disciplina del Papato.

Il bando del monaco contro la prassi delle indulgenze, implicante tutta una valutazione interiore del processo della salvezza e degli strumenti della sua realizzazione, giunse in buon punto a solleticare il sonnecchiante istinto della ribellione pubblica al greve dominio di Roma. Ma una massa associata afferra un grido di rivolta molto piú agevolmente di quel che non riesca ad assimilare e a trasformare in un sistema normativa un insieme di

presupposti, sgorgati, nel tumulto della polemica, dalla esperienza viva di un'anima, cresciuta fra esigenze abnormi ed aspirazioni eccezionali. Il concetto luterano della giustificazione imputata e quindi della superfluità delle opere, dovette essere sottoposto ad un paziente lavoro di riflessione e di adattamento, perché potesse prestarsi saldamente al ministero pratico di una Chiesa: dovette affrontare una serie laboriosa ed annosa di controversie e di elaborazioni, prima di giungere a nascondere, in una studiata forma di equilibrio, le antinomie sostanziali esistenti fra il problema individualistico, da cui aveva preso lo spunto, e la disciplina concettuale e morale, postulata dal programma storico, che quel concetto era stato chiamato ad attuare. Il primo problema da risolvere fu questo: come inserire la necessità del sacrifizio personale, che è nella pratica del bene, sulla certezza della immediata partecipazione al riscatto mediante la fede? Il problema aveva già stimolato il senno pratico e la chiaroveggente intuizione di Melantone. Ricevette una soluzione elaborata e complessa nella cosí detta *Formula di concordia* del 1577.

Le prime controversie riformate, apertamente o no, direttamente o indirettamente, ebbero tutte per motivo centrale questa intima necessità di salvare, pure attraverso la visione della giustizia imputata, il dovere della pratica virtuosa.

L'effervescenza provocata dall'insurrezione antiromana del monaco di Wittenberg si ripercosse, con indiscutibile vantaggio, su tutte le espressioni della vita nazionale teutonica. A distanza

di secoli, le ferventi polemiche che accompagnarono la primitiva disseminazione del messaggio luterano, possono, anche a giudici non ostili per preconcetto, dar l'impressione di uno scatenamento rumoroso, quasi selvaggio, di passioni inferiori e di interessi volgari.

In realtà, quelle discussioni acri ed ostinate rappresentarono lo sforzo cui la cultura religiosa si sottopose in Germania per adattare al suo còmpito nazionale il Vangelo della giustizia imputata.

Il dissidio latente fra Lutero e Melantone, fra il temperamento dell'uno, passionale e irrequieto, reso aspro e intransigente dalla stessa diuturnità della macerazione monastica, e il temperamento dell'altro, freddo e accorto, tratto alla condiscendenza e all'armonia dalla stessa ampiezza del tirocinio erudito, aveva potuto essere contenuto finché a Wittenberg aveva vigilato il primo banditore della riforma, e si erano imposte alla massa le qualità eccezionali del suo spirito battagliero. Ma scomparso Lutero, Melantone, quasi si fosse affrancato da un incubo, sembrò dover dare libera esplicazione alla sua volontà di pacificazione, cosí a lungo e faticosamente compressa. Lo fiancheggiavano i discepoli fedeli, Giovanni Camerario, Paolo Eber, Gaspare Peucer, Cristoforo Pezel, Giovanni Pfeffinger, Giorgio Major. Si costituirono invece custodi risoluti della interpretazione piú rigida dell'insegnamento luterano alcuni di quelli che piú da presso avevano goduto la familiarità del riformatore, anche se, lui vivente, ne

avevano meritato la riprensione ed il freno nella loro coerenza ai postulati della gratuità della salvezza: Agricola, Nicola Amsdorf, Mattia Flacius, Gioacchino Mörlin, Gioacchino Westphal. La *Formula di concordia* sotto gli auspici di Martino Chemnitz e di Giovanni Brenz, uscí da una sagace contaminazione delle correnti estreme, nella quale poté insinuarsi la preoccupazione tutta melantoniana di attenuare la crudezza dei presupposti riformati sui punti dottrinali, a proposito dei quali l'intransigenza assoluta avrebbe portato automaticamente al dissolvimento di qualsiasi organismo ecclesiastico e all'annullamento in radice di qualsiasi morale associata. Questi punti investivano cioè la dottrina della legge, del libero arbitrio, della predestinazione e del processo assimilativo della salvezza.

Erano i medesimi capisaldi teologici sui quali Lutero stesso aveva dovuto prendere posizione contro gli applicatori troppo conseguenti del suo messaggio: Carlostadio ed Agricola. A sei anni di distanza dalla morte del riformatore il problema della funzione delle opere nella economia della salvezza religiosa era risollevato in pieno da uno fra i piú intelligenti e piú perspicaci discepoli di Melantone, Giorgio Major. La *Confessione* di Augusta aveva proclamato nel suo articolo sesto che la fede deve generare frutti di bontà e che è *necessario* compiere le opere comandate da Dio, in ossequio alla volontà di Dio. Nei suoi *Loci*, Melantone era andato piú in là nella enunciazione del suo pensiero, asseverando che le opere sono indispensabili alla vita eterna, dappoiché

debbono necessariamente seguire la riconciliazione. Mercè una sottintesa capziosa trasposizione dell'ordine cronologico in quello della necessità causale, Melantone faceva cosí rientrare nel piano di sviluppo della religiosità associata quella forza meritoria del bene operare, che il messaggio di Lutero aveva teoricamente vulnerato e annullato.

Il protestantesimo luterano si è retto per secoli su questo sofisma pregiudiziale. Era logico che qualche interprete piú ostinato del monaco vittenberghese si facesse a rivendicare il suo insegnamento dalla necessaria contaminazione, quando gli allievi di Melantone si fossero lasciati andare ad una divulgazione degli accomodamenti tattici di questi, non accompagnata da una diplomazia sottile qual era la sua. Specialmente quando qualcuno di essi fosse chiamato a posizioni ecclesiastiche di piú alta e vasta responsabilità. Quando nel 1551 Giorgio Major fu designato alla successione dello Spangenberg nella sopraintendenza ecclesiastica di Eisleben, il vecchio Amsdorf entrò decisamente in lizza contro di lui, accusandolo di aver disconosciuto, piú o meno consapevolmente, il caposaldo dottrinale della riforma, la gratuità cioè assoluta della grazia e della salvezza, indipendentemente da qualsiasi posizione di opere buone. Il Major rispose in tono di cordiale deferenza, chiarendo il proprio pensiero. Egli protestava nettamente di credere, come tutti i riformati, nell'acquisto della giustificazione, mediante la virtú reintegratrice della

fede, al di qua di ogni merito personale; ma introduceva una distinzione precisa fra giustificazione e beatitudine eterna, asseverando che la giustizia imputata iniziale non può sopravvivere, se non attraverso l'opera della quotidiana santificazione nel bene, e che quindi non può condurre al finale destino della gloria se non è corroborata, fiancheggiata, valorizzata dall'esercizio operoso della virtú.

In realtà i due contendenti erano divisi da un dissidio spirituale molto piú profondo e sostanziale di quanto non lasciassero trapelare le formule ambigue ed evanescenti della loro polemica. Nicola Amsdorf, compagno di Lutero nelle sue esperienze e nel suo tirocinio monacale, aveva potuto, attraverso le stesse circostanze della sua vita, riprodurre in sé il significato completo del messaggio riformato: che era una instaurazione della fiducia assoluta nella salvezza personale, attraverso la debolezza di una moralità miserevolmente presa in fallo. Giorgio Major, dopo Melantone, avvertiva la difficoltà ed il rischio insiti nel proposito di universalizzare una esperienza individuale della salvezza, non accompagnata da una coscienza precisa dell'immanente collegamento tra il merito del bene operare e le leggi elementari della vita associata. Per Lutero, la fede riscattatrice investe nella sua interezza la figura e la missione terrena del Cristo, se ne appropria la capacità magica di restaurazione, ne assorbe e ne partecipa l'onnipotente virtú sanatrice. Con la fede, il cristiano entra, per

Lui, in un mistero prodigioso di palingenesi spirituale, che lo affranca una volta per sempre dal mistero tenebroso della sua congenita iniquità. La soteriologia del Major si approssimava invece sensibilmente a quella della ortodossia tradizionale, in quanto circoscriveva nettamente l'efficienza redentrice nell'espiazione del Golgota, e ammetteva che da questa fosse rampollata sugli uomini una capacità potenziale di rafforzare e consolidare nel bene la giustizia conseguita nell'atto di adesione di fede. L'Amsdorf naturalmente non si diede per vinto. La polemica «majoristica» anzi sembrò dare progressivo stimolo alla sua volontà di enunciazioni chiare, anche se rudemente sconcertanti. È del 1559 un suo scritto, nel quale è proclamato, crudamente, che le buone opere sono irriducibilmente in conflitto con la beatitudine eterna dell'uomo. Naturalmente egli riprendeva il paradosso del riformatore, essere una offesa alla sovrana efficienza della grazia e quindi all'ambito sconfinato della virtú salvifera del Cristo, introdurre comunque, nel processo effettuale della redenzione dei credenti, il contributo della loro azione meritoria. Lutero aveva insegnato che la beatitudine finale è già precontenuta nel perdono delle colpe, che non è, puramente e semplicemente, una negativa cancellazione di reità, bensí una positiva elevazione alla sfera della giustizia soprannaturale.

La possibilità di una ricaduta nel male, per Lutero, sgorga unicamente dall'imperfezione della fede. Il bene è coestensivo della

fede perfetta. L'Amsdorf ricalca le orme del suo vecchio confratello. Con Andrea Muscolo, egli viene a riconoscere che la legge può avere un significato nell'economia della spiritualità religiosa prima del riscatto nella fede, ma che, dopo di questo, è completamente inutilizzata. Principio funesto e praticamente irrealizzabile, che la *Formula. di concordia* cercherà faticosamente di neutralizzare e di attenuare, per quanto esso scaturisse logicamente dai presupposti dell'evangelismo luterano.

Ma la polemica, approfondendosi, non poteva arrestarsi a una discussione puramente esteriore e logicamente limitata del possibile valore dell'esercizio virtuoso nell'acquisto della giustizia e della immortalità beata. Essa doveva automaticamente trasferirsi, per giungere a porre in piena luce i coefficienti e gli sbocchi del rinnovamento cristiano, sul terreno della cristologia e della antropologia, affinché apparisse ben chiaro che cosa rappresentava e che cosa aveva postulato il dramma del riscatto e a quali bisogni dello spirito e a quali tendenze intime rispondeva l'atto della fede redentrice.

Già prima che la controversia majoristica portasse all'enunciazione esplicita tutte quelle che potevano essere le applicazioni etiche e le interferenze del messaggio luterano nello sviluppo della spiritualità associata, il problema della applicabilità della predicazione riformata ad una disciplina e ad una coerente dogmatica ecclesiastica aveva sollecitato la riflessione dei piú intelligenti dei guadagnati al movimento. E pur nelle varie forme in

cui questo problema si offriva all'analisi della speculazione mistico-teologica, è possibile riconoscere la preoccupazione costante che lo impone: quella di ridurre l'annuncio della giustizia imputata a norma religiosa di una comunità organizzata.

Se la finalità dell'esperienza religiosa è, tutta, nel raggiungimento di una intima consapevolezza del riscatto dal male che ci contamina, mediante l' assimilazione spirituale della giustizia guadagnataci dal Cristo, l'elaborazione teologica diretta a sviluppare le possibili capacità di propagazione di tale presupposto doveva automaticamente polarizzarsi verso la determinazione della natura e dei caratteri della giustizia che la fede guadagna, verso la definizione meno inadeguata del rapporto fra il Cristo Salvatore e la sostanza divina, verso la valutazione precisa del còmpito assolto dalla libera elezione dell'uomo nella trasfusione del perdono soprannaturale.

Andrea Osiandro aveva precocemente intuìto quale aspetto della dottrina luterana occorresse piú sagacemente e ampiamente vagliare se se ne voleva assicurare la efficienza spirituale. I suoi scritti, giudiziosamente selezionati e illustrati dallo Tschackert, lo rivelano pensatore accorto, ma confuso e oscuro. La dottrina della giustizia passiva gli appare arida e inefficace. Se la giustificazione non è altro, egli osserva, che un nudo riscatto, l'azione salvatrice di Cristo svolge la propria efficacia con un automatismo incontrollabile; né piú né meno che il versamento della

somma convenuta, nelle mani di un padrone, per l'affrancamento di uno schiavo. E la fede, fondamentalmente, è cosa inutile e vana. La salvezza può effettuarsi al di fuori di ogni nostra consapevolezza e di ogni nostro intervento? No. La giustizia alla quale siamo chiamati è, a norma della Scrittura, una realtà spirituale ben piú alta e vitale: è l'essenza della bontà. E doveva essere, dalla creazione, il retaggio della creatura ragionevole. Già la legge si presentava come veicolo dell'effusione della giustizia essenziale di Dio, comunicando alla quale soltanto noi siamo in grado di riscuotere il compiacimento suo. Ma il mezzo per la comunicazione adeguata fu l'incarnazione del Verbo, che pose la giustizia essenziale di Dio a portata di mano, per cosí dire, della nostra inquieta avidità del possesso del divino. Naturalmente la comparsa della colpa e la necessità quindi del riscatto ha conferito all'incarnazione l'aspetto di una soddisfazione onerosa. Ma la obbedienza del Cristo trae il suo sconfinato valore dalla divina natura che l'avviva, e la giustizia che essa ci comunica si realizza, non attraverso una forensica oblivione di colpe, bensí mediante una misteriosa trasfusione di poteri e di valori soprannaturali.

La nostra salvezza è segnata il dí in cui Cristo, il giusto, fissa la sua dimora in noi.

Il Chemnitz accuserà Osiandro di pencolare verso la concezione cattolica della salvezza, subordinando la definitiva giustificazione al processo della interiore santità. Ma l'accusa sarà uni-

camente suggerita dalla preoccupazione che pervade tutta la primitiva controversia luterana, di mantenere la piú rigida intransigenza di fronte ad ogni possibile dichiarazione che ricordi in qualche modo il postulato del merito personale nella realizzazione dell'umano destino, e quindi di rimbalzo la logicità dell'amministrazione ecclesiastica. In realtà Osiandro trae la sua originalità da una esperienza potentemente mistica del messaggio luterano. Alla sua ardente sete del divino, non basta piú una palingenesi spirituale, che consiste essenzialmente nel rivestimento giuridico di una giustizia non assimilata e non vissuta. Egli ha bisogno di cogliere nella profondità della propria coscienza la presenza misteriosa di una realtà trascendente, che comunica i propri eccezionali poteri di bene e colma l'innato desiderio dell'Assoluto.

Qualcosa di Eckehart e di Tauler vi è nella raffigurazione del divino del teologo di Norimberga. Flaccio Illirico mostrerà di avere molto piú acutamente compreso le ragioni dell'indirizzo teologico di Osiandro, quando, ricalcando la mano sulla centrale importanza dell'attualità storica del Cristo e sul valore capitale del riscatto da lui operato, segnalerà nella giustizia conquistata l'esigenza di un reale compimento del bene, che realizzi in noi in pieno il dominio di quella legge trascendente, che è l'espressione dell'assoluta bontà di Dio.

In virtu dei suoi presupposti, la disseminazione del messaggio luterano doveva necessariamente coinvolgere un abbinamento

costante del problema dei rapporti fra l'opera umana e il conseguimento della giustizia con quello del vincolo fra il divino e l'umano nella personalità salvatrice del Cristo. Poiché l'azione prodigiosa Sua ci riscatta dalla implacabile congiura e dalla altrimenti inguaribile contaminazione della colpa, ogni enucleazione del mistero intimo della grazia riscattante si accompagna intuitivamente ad una concezione specifica dei poteri straordinari giacenti nell'operazione del Verbo incarnato.

Già ai tempi delle discussioni sulla Cena erano trapelate le divergenze sensibili fra la cristologia di Lutero e quella di Melantone. Il primo riguardava fondamentalmente l'Incarnazione come l'unione della natura del Verbo con la natura umana, comunicantisi a vicenda i rispettivi attributi. Il secondo era invece incline a rilevarne, come aspetto centrale, l'innalzamento della natura umana alla personalità del Verbo, che esso implica. L'insistere che Lutero faceva sulla stretta comunicazione delle proprietà divine e umane nel Cristo (*comunicatio idiomatum*) – tratto a simile atteggiamento dalla stessa pregiudiziale esigenza della sua soteriologia – rendeva imbarazzante il problema dello sviluppo normale della sua umanità. Sono specialmente i teologi svevi, con a capo il Brenz, che nella nozione della maestà dell'umanità di Cristo hanno conglobato e racchiuso l'insieme degli attributi divini e hanno cercato, pur professando che il Cristo uomo ha partecipato fin dagli inizi alla glorificazione del Figlio di Dio, di

sfuggire al pericolo del docetismo e di salvare, con la reale oggettività del sacrificio cruento, lo sviluppo delle qualità umane nel Verbo incarnato.

Ben piú significativa, però, la discussione di indole strettamente antropologica che un discepolo di Melantone, Vittorino Strigel, sollevava affrontando apertamente il problema della responsabilità personale nel compimento della salvezza religiosa. La polemica questa volta non investiva astruse posizioni di alta teologia, come l'innesto del divino sull'umano nella persona del Cristo o il rapporto fra obbedienza attiva e passiva nel Verbo incarnato. Lo Strigel, risollevando il pensiero di Erasmo, che Lutero aveva oppugnato nel *De Servo Arbitrio*, veniva ad insinuare e a rinnegare il postulato cardinale del messaggio riformato. Qualora la sua rivendicazione avesse raccolto larghi suffragi, l'insurrezione contro Roma avrebbe smarrito la sua giustificazione teorica. Si comprende pertanto come la sua campagna fosse interrotta e come il potere politico intervenisse direttamente per ridurlo al silenzio. Lo Strigel, pur ripudiando esplicitamente ogni forma, comunque larvata, di pelagianesimo, affermava, come Erasmo, che la colpa d'origine aveva potuto affievolire ed ottundere, ma non aveva distrutto nell'uomo la libera capacità della scelta morale. Di modo che, affrancandola dal morbo che ne deprime il raggio d'azione, la si può riconquistare intera. Ma i suoi avversari, Flaccio Illirico al primo posto, nel combatterne le presupposizioni antropologiche, andarono troppo oltre; furono

cosí incauti nel formulare le conseguenze estreme che potevano legittimamente ricavarsi dal *De Servo Arbitrio*, che vennero accusati di manicheismo, e provocarono di rimbalzo una riabilitazione parziale dello Strigel, pagata però con una professione nella quale si ammetteva che la capacità di ben fare dell'uomo è interamente paralizzata dal peccato originale e che quindi l'uomo è radicalmente incapace di apportare qualsiasi parziale contributo alla realizzazione della salvezza. E questo soprattutto importava alla propaganda antiecclesiastica del luteranesimo.

La *Formula di concordia* si sforzò di ricavare, di sulle polemiche ardenti che avevano accompagnato la disseminazione del Vangelo riformato nel primo suo cinquantennio di vita, le posizioni dottrinali che sembravano piú propizie ad una conciliazione degli spiriti e ad un adattamento reciproco delle tendenze contrastanti, e in pari tempo piú favorevoli pragmatisticamente a un equilibrio medio che consentisse alla Chiesa luterana la sua esistenza associata.

Contro le enunciazioni paradossali di Nicola Amsdorf, costituitosi del resto interprete logico e conseguente di Lutero, la *Formula* (591, 702) proclama la necessità delle opere buone, perché, prescritte da Dio, esse rappresentano il dovere del cristiano. Ma, contro ogni pericolo di restaurazione della morale disciplinata nell'organizzazione visibile della Chiesa romana, aggiunge subito che tali opere non hanno alcun rapporto causale con l'effettua-

zione della giustizia intima e della beatitudine finale, e scaturiscono spontanee dalla fede giustificante. Sulla natura della giustizia guadagnata mediante la fede la *Formula* riesce ad assimilare e a fissare quel che di corroborante potrà raccogliersi nel misticismo di Osiandro. La sofferenza vicaria del Cristo non ci affranca solamente dalle conseguenze nefaste della colpa originale, ma ci trasfonde la santità grata a Dio, come risultato tangibile della nostra comunione con Lui, dappoiché la sua presenza non può rimanere sterile in noi, ma ci trasferisce nella possibilità di compiere quel bene che è l'appannaggio della fede. Le opere buone però non costituiscono in alcuna maniera la nostra giustificazione, che dobbiamo nettamente distinguere dalla rinascita. La giustificazione scaturisce piuttosto dall'obbedienza sacerdotale di Gesù Cristo, il gran sacerdote del genere umano; la rinascita sgorga invece dalla dignità regale sua e dalla infusione dello Spirito Santo (584-585).

Infine, nell'ambito delle concezioni antropologiche, la *Formula* tradisce sufficientemente quelle che erano le soggiacenti preoccupazioni e le ultime finalità del movimento luterano: la costituzione di un aggregato religioso nazionale, che potesse fare a meno dell'amministrazione carismatica romana.

Ribadisce pertanto quei postulati i quali eliminano ogni addentellato spirituale con la disciplina esteriore dei procedimenti che innalzano alla salvezza, e quelle tesi che sacrificano in definitiva la compartecipazione dell'atto umano alla realizzazione del

bene. Ripudia cosí ogni riconoscimento di una superstite capacità ragionevole di cooperare al programma della santificazione, la quale è demandata unicamente all'intervento intimo dello Spirito.

Ma nel medesimo tempo vuole salvare la propria visione della salvezza da ogni connotazione di arbitrarietà e di innaturalità, e designa l'opera divina nel mistero della salvezza come una stupenda e prodigiosa trasformazione dell'opposizione umana al suo stimolo, in una obbedienza attiva (654).

Nonostante le sue lacune, la *Formula di concordia* ha assolto non indegnamente il còmpito che al tramonto del secolo XVI poteva imporsi ad un documento armonistico di tal genere. «Essa quindi non dové il suo successo esclusivamente ai provvedimenti arbitrari e violenti che la potestà politica adottò per garantirne l'imperio, bensí al suo valore intrinseco e alle esigenze del momento. La tendenza fondamentale della Chiesa luterana a scorgere nel dogma la propria salvezza; il proposito di non scindere la fede dalla scienza : trovarono nella *Formula di concordia* l'espressione piú nitida e la giustificazione piú suasiva. La Formula, offrendo, cosí, acconcio rincalzo alle disposizioni contemplative e intellettuali dello spirito teutonico, costituí la piú agevole transizione fra il periodo eroico della riforma e la fredda scolastica del secolo XVII».

Come ogni altro movimento religioso, anche la riforma luterana passò automaticamente dalla effervescenza spirituale dei

suoi inizi, alle forme stilizzate e riflesse della sua codificazione teologica. La *Formula* fu una specie di definizione conciliare, che trasse la sua validità normativa dall'insieme delle circostanze ambientali in mezzo a cui vide la luce. Intorno ad essa si esercitò la speculazione laboriosa delle scuole, fino al giorno in cui le nuove esigenze sociali d'Europa indussero fatalmente la predicazione luterana ad acquistare, netta, la consapevolezza delle contraddizioni di cui era intessuta e a cercare di superarle mediante un riassorbimento integrale delle finalità trascendenti, nel mondo dello spirito operante. E fu l'età dell'idealismo.

La stabilità della Chiesa luterana fu esposta per circa un secolo a rischi e a difficoltà mortali. Il periodo specialmente della guerra dei Trent'anni fu per essa particolarmente grave e preoccupante. Si comprende come le ragioni stesse della propria conservazione la stimolassero ad una tattica concreta dura e sospettosa, la quale, normalmente, non permise altro lavoro di esegesi e di interpretazione, che quello consentito dalla apologetica e dalla difesa intransigente. Non mancarono, è vero, manifestazioni religiose e culturali, nell'ambito della sua disciplina associata, in cui gli elementi compositi entrati nell'elaborazione e nel trionfo del messaggio riformato sembrarono cercare ciascuno una saliente espressione della propria eterogenea natura. Ma il pensiero e l'organizzazione ufficiali riuscirono ad immunizzarsi dalle ripercussioni funeste di tale tendenza. Finché le condizioni

storiche, profondamente alterate nel secolo XVIII, non imposero alla sintesi provvisoria della riforma burocratizzata il travaglio del nuovo assestamento dei suoi contrasti e il superamento delle sue contraddizioni.

Noi abbiamo visto come in una delle ore piú solenni del suo proselitismo, polemizzando aspramente con Erasmo, Lutero avesse messo allo scoperto, senza addarsene probabilmente, la novità sconcertante del suo vangelo.

Chiamando il divino a mescolarsi intimamente a tutte e forme della vita umana, sol che ci si abbandonasse pregiudizialmente alla fede nella sua virtú restauratrice, Lutero aveva posto alla speculazione posteriore il problema dell'economia che presiede, nella vita religiosa, al mutuo rapporto fra il divino e l'umano. A distanza di quattro secoli noi siamo ancora dinanzi al medesimo problema: ma i termini si sono rovesciati, e la cultura trionfante oggi pencola verso la soluzione antitetica a quella che i primi teorici del messaggio luterano avevano più ardentemente patrocinato.

Trasferendo sul terreno della propedeutica metodologica e della apologetica speculativa l'intransigenza e l'individualità della posizione di Agricola, Daniele Hoffmann si scagliava all'alba del secolo XVII contro ogni indebita ingerenza della ragione nel dominio della sapienza sacra. Risuscitando la vecchia ostilità tertullianea ad ogni applicazione dei metodi dialettici al còmpito della propaganda e della elaborazione religiosa, l'Hoffmann stabilisce

un divario incomponibile fra il dominio della speculazione razionale e quello dell'esperienza cristiana. La filosofia ai suoi occhi è una nefanda opera carnale, fonte inesauribile di contaminazioni idolatriche e magiche.

I filosofi sono per definizione esseri non rigenerati, i quali, a proposito di Dio, non sanno insegnare altro che scempiaggini e menzogne. Nessuna creatura ragionevole può di per sé giungere all'idea stessa di Dio, se non è rinata nel mistero della grazia. E il tranello che la filosofia tende alla piena vita della religiosità è tanto piú insidioso, quanto le pretese di questa si accrescono in ragione stessa delle sue presunte scoperte.

Una ostilità cosí recisa a tutte le forme della cultura razionale non avrebbe potuto essere acclimata nel mondo accademico, senza provocare una paralisi esiziale in tutto il movimento del pensiero. Le Università protestanti reagirono. Ma l'Hoffmann aveva avuto il merito di porre nella sua cruda interezza il problema della validità della scienza nel piano di sviluppo coerente delle postulazioni antropologiche e apologetiche del messaggio luterano. E la scienza che egli conculcava si sarebbe presa un giorno nella tradizione riformata una spietata vendetta. Comunque, la campagna del docente di Helmstedt non era stata priva di ogni risultato, se la teologia ufficiale del protestantesimo germanico, acconciandosi anche su questo punto ad un compromesso pieno di significato pragmatistico, fissò per tutto il secolo XVII una distinzione capitale, analoga a quella introdotta dalla

scolastica cattolica, fra preamboli della fede e verità rivelate, fra *articuli puri*, quelli cioè che solamente la Parola infallibile di Dio può rivelare e che quindi sono retaggio esclusivo dell'anima credente, e *articuli mixti*, quelli cioè che enunciano verità, parzialmente almeno, note alla ragione, ma incapaci di inserirsi nella vita globale dello spirito, senza la sanzione inappellabile dell'insegnamento biblico.

Da questa distinzione, la quale si traduceva logicamente in una esaltazione illimitata del testo scritturale, quale ricettacolo esclusivo delle verità salutari, doveva nascere quella venerazione assorbente del libro per eccellenza che, in contrasto con la stessa primitiva esperienza della palingenesi nel luteranesimo, caratterizza la teoria e la pratica religiosa nella tradizione riformata, prima della *Aufklärung*.

Bisogna però riconoscere subito che quel fermento mistico, da cui era scaturita la iniziale esperienza di Lutero, non cessò mai, nel periodo del piú arido tirocinio accademico e teologico, di animare le disquisizioni teoriche delle molteplici scuole confessionali. Il Colov stesso, cosí pesante scolastico nei suoi trattati teologici, è tenacemente preoccupato di mostrare una diversità di presenza della sostanza divina nelle creature, proporzionata alla diversità di queste. La *Formula di concordia* aveva sentenziato che lo Spirito Santo alberga nell'anima fedele non solamente attraverso i suoi doni, bensi anche per se stesso. Il Colov interpreta

la sentenza concordata come implicante una vera *approximatio peculiaris* della sostanza dello Spirito con quella dell'anima, che equivale ad una immanenza intima e ad un'unione sostanziale. Misticismo cotesto audace e pericoloso, che nel momento della trasposizione filosofica doveva dar luogo ad aberranti contaminazioni concettuali, ma che nel primo ciclo della sua effervescenza suscitò esperienze tipiche memorande.

L'azione delle fonti mistiche che avevano cosí potentemente aiutato a foggiare l'esperienza claustrale di Lutero e l'azione di Lutero medesimo, si possono agevolmente riconoscere in Valentino Weigel. Ai suoi occhi l'uomo, naturalmente considerato, è ignoranza e tenebre. Solo la vittoriosa testimonianza dello Spirito è capace di far balzare alla luce la verità misteriosa sepolta negli abissi della nostra anima. Per afferrarla occorre spalancare gli occhi della fede, chiudersi nel raccoglimento mistico del sabato spirituale, onde attingere i tesori carismatici del Cristo glorificato. La soteriologia di Weigel è profondamente difforme da quella di Lutero. Ma egli si accorda col riformatore nel fare della immanenza intuitiva e individualmente adesiva del divino, il fuoco centrale della vita religiosa e nel porre nell'azione trasformatrice del dono gratuito dello Spirito la scaturigine della redenzione.

Ma il vero interprete popolare del misticismo individualistico che era alle radici del vangelo luterano è l'estatico calzolaio di

Görlitz, Jacopo Böhme, nato poche settimane prima che si spegnesse l'Omero germanico, Hans Sachs, di cui egli sembrava destinato a prendere il posto. Come già in Eckehart, la speculazione religiosa del Bohme prende le mosse dal mistero dell'origine delle cose, negli abissi della vita intima di Dio uno e trino. E come Eckehart, egli insegna che agli inizi esisteva l'abisso che è il non essere, principio oscuro e tenebroso, in cui si agitano il fuoco della collera e la volontà sacra della procreazione. Questa volontà generatrice si concreta nel Figlio, cuore eterno di Dio, placido luminare, eternamente procedente dal fuoco divoratore, e generante a sua volta, in virtú della sua potenza immanente, lo Spirito Santo. Il mondo sensibile ha avuto una esistenza prefigurata nel mistero della vita divina, dappoiché Dio contempla dall'eternità, nello specchio della sua ineffabile natura, i tipi astratti della creazione. La caduta di Lucifero, inabissatosi nei cerchi ideali della realtà spirituale, ha provocato la creazione nel tempo.

Il peccato è lo sforzo titanico per rovesciare l'ordine supremo dei principi eterni. Lucifero ha sottratto a Dio il suo iniziale istinto di collera, e lo trasforma nel microcosmo: l'uomo. I cicli dell'esistenza trascendentale si riproducono in questo: Lucifero cade continuamente nell'abiezione e nella colpa degli uomini. Nella pienezza dei tempi, l'amore divino volle scendere al soccorso dell'umanità decaduta. Dio amore manifestò se stesso incarnandosi e condividendo, docilmente, tutta l'odissea delle

umane prove. Onde estinguere le fiamme della collera che il peccato aveva fatto divampare nel mondo, Cristo accettò di sottoporsi al loro consumante martirio e ne morí. Ma con ciò stesso soggiogava la potenza delle tenebre, affrancando la natura e l'umanità, creando un nuovo paradiso di gioie spirituali, infinitamente superiore a quello in cui Lucifero celebrò la sua prima strepitosa vittoria. Attraverso la fede, che è il piú squisito risultato del pentimento e della elevazione mistica, l'anima si riveste di un corpo celestiale, si unisce strettamente alla volontà. del Creatore, guadagna l'accesso alla sua rinnovata beatitudine.

L'artigiano di Görlitz effondeva ancora nelle sue estatiche contemplazioni l'ardua raffinatezza della sua fiammante esperienza, quando a Helmstedt un teologo di raro equilibrio, Giorgio Calixtus, prevenendo i tempi, cercava di ricavare dalla storia della primitiva Chiesa una raffigurazione del messaggio cristiano atta a salvare «sincretisticamente» il meglio delle varie discipline spirituali che la divisione ormai consumata delle Chiese lasciava constatare, e a favorire un auspicato ripristinamento dell'unità religiosa. Sebbene implacabile contro i polemisti gesuiti, il Calixtus atteggia il suo insegnamento teologico alla piú tollerante larghezza e alla piú intelligente volontà di comprensione.

La guerra dei Trent'anni, con l'esperienza delle inenarrabili iatture che l'accompagnarono, ebbe gran parte nell'attitudine conciliante che il Calixtus spiegò in tutto il suo insegnamento e in tutta la sua produzione di teologo militante. La vasta e diretta

conoscenza dell'antichità cristiana, riguardata con squisito ed esercitato senso storico, dava alla sua valutazione delle polemiche teologiche correnti uno speciale tono di equità e di misura. Profondamente consapevole della funzione inerente alla religiosità e alle dottrine sacre nel piano di sviluppo dello spirito umano, il Calixtus fu, per tutta la sua vita operosa, dominato dal proposito di contribuire all'organizzazione e all'incremento delle discipline teologiche. Il suo *Apparatus theologicus* costituisce una vera enciclopedia per i suoi tempi, mirabile per sagacia ed erudizione. In esso, il Calixtus comincia col delineare i rapporti fra scienza teologica e le altre discipline scientifiche, fra cui la filosofia e la filologia sono quelle, egli pensa, sulle quali il teologo deve fare piú cosciente assegnamento. Suddivide il tirocinio teologico in tre quadri gerarchici, i *loci*, l'esegesi, e, al livello piú alto, la storia ecclesiastica. La sua concezione dei doveri e della portata della storia religiosa è vasta e complessa. Rifugge dall'aridità cronistica: proclama la necessità di possedere preliminarmente i connotati peculiari di un'epoca, se se ne vogliono comprendere ed apprezzare convenientemente i singoli episodi. Se si tien conto della enorme importanza che le indagini critico-scientifiche hanno assunto nello sviluppo della cultura religiosa durante i secoli a noi piú vicini, è difficile esagerare l'efficienza del Calixtus, a cui si dovette se la storia invase a vele spiegate la teologia accademica tedesca, nel secolo XVII. In complesso egli rivisse,

impinguandoli del suo vastissimo sapere positivo, i migliori aspetti dell'esperienza melantoniana.

Ma un'attenuazione salutare del rigidismo scolastico e in pari tempo della dissipazione razionale cui era andata soggiacendo la tradizione luterana dopo la canonizzazione dottrinale delle Formule concertate, non poteva scaturire da uno sforzo puramente accademico ed erudito, per quanto illuminato e lungimirante come quello del Calixtus. Il vero tentativo di premunire attraverso un arricchimento della religiosità pratica il messaggio della salvezza dalle deformazioni e dall'impoverimento insiti in ogni studiata elaborazione dogmatica, fu compiuto dal Pietismo, superba reazione, probabilmente non esente da contraddizione, allo spirito mondano che aveva inquinato il trionfo nazionale del protestantesimo in Germania, sebbene la natura stessa della reazione pietistica, facendo leva sul postulato luterano della salvezza individualisticamente guadagnata mercè la fede, dovesse ripercuotersi sinistramente sulla compagine dell'ecclesiasticismo riformato, ed affrettare la dissoluzione e la laicizzazione della religiosità cristiana tedesca.

È oggi comunemente convenuto che si debba dividere il Pietismo in tre periodi: il primo è rappresentato dall'attività dello Spener fino alla fondazione dell'Università di Halle, il secondo è legato all'azione della nuova Università teologica e si protrae fino al 1740, nel quale anno un epigono del movimento, il Bengel,

organizzava per suo conto una scuola omogenea, dando ai princípî pietistici un'organizzazione teorica in cui lo spirito iniziale doveva trovare a sua volta l'inaridimento e la paralisi.

Lo Spener cominciava a Francoforte sul Meno, verso il 1666, un'opera di circoscritto e privato proselitismo, raccogliendo intorno a sé conventicole fraterne destinate alla discussione di argomenti religiosi e alla edificazione reciproca. Questi *collegia pietatis*, rapidamente moltiplicatisi, allarmarono ben presto le autorità costituite. Lo Spener non se ne diede per inteso. Ma, al contrario, volle formulare genericamente le aspirazioni inquiete e la insoddisfazione latente che, automaticamente, inducevano le anime piú prese dall'ideale religioso a ricercare nelle *ecclesiolae* quel pascolo spirituale che la *Ecclesia* non riusciva piú ad assicurar loro. E scrisse cosí i suoi *Pia desideria* e il suo trattato sul sacerdozio spirituale. Furono un programma. Lo Spener vi deplora in termini accorati la decadenza lacrimevole della spiritualità della Chiesa riformata e ne auspica il rifiorire attraverso una piú austera consapevolezza degli oneri imposti da ogni seria vocazione religiosa. Fuori del formalismo e della farisaica dottrina accademica, occorreva ricercare l'approfondimento della giustizia cristiana mediante la trasformazione integrale della propria esistenza e mercè l'assimilazione personale della fede evangelica. Lo Spener additava, quali mezzi concreti per il raggiungimento del vagheggiato ideale, le conversazioni e le missioni amichevoli e familiari, la meditazione della Parola rivelata, le pie letture, la

preghiera. Alla vigilia di subire l'estremo attacco dissolvitore dell'Illuminismo razionalistico, che avrebbe dissipato il contenuto strettamente religioso del messaggio luterano nella spiritualità del soggetto umano e della universa realtà, la tradizione riformata si concretava nell'estremo sforzo del raccoglimento e della difesa. Insistendo, cosí, calorosamente sulle opere della personale santificazione e della scambievole edificazione, il pietismo non era eccessivamente fedele alle concezioni antropologiche ed etiche del vangelo luterano.

Ma l'intuizione oscura dell'impossibilità, ormai constatata, di salvare l'etica associata della umanità credente sul fragile presupposto della rinascita nella fede e della giustificazione nell'adesione intima al Cristo, induceva gli spiriti a rafforzare e ad esaltare la pratica della pietà personale, come l'unico baluardo resistente al dilagare della mondanità e della profanità, nel recinto della Chiesa costituita. Il Pietismo credeva istintivamente di potersi rifare della evidente infrazione ai presupposti riformati, rivendicando l'universalità del sacerdozio e la santità di ogni espressione della vita organizzata. Ma con ciò, doppiamente inconseguente, accelerava il processo della mondanizzazione della religiosità, che avrebbe toccato nell'Illuminismo la prima formulazione teorica della sua validità e della sua ragionevolezza.

L'opposizione al Pietismo fu vasta e accalorata, sebbene non rappresentata da personalità che potessero comunque competere, per serietà e preparazione spirituale, con i seguaci entusiasti

dello Spener. E in molte zone della Germania luterana fu vittoriosa. I pietisti trovarono asilo e protezione negli Stati dell'elettore di Brandeburgo. Lo Spener raggiunse un'elevata dignità nella chiesa di San Nicola a Berlino. Il Francke, il Breithaupt, l'Anton furono chiamati alla nuova Università di Halle, divenuta in breve volger di tempo la Wittenberg del nuovo messaggio.

Ma gli oppositori non si diedero per vinti. Ernesto Loscher contribuí però efficacemente ad innalzare il tono della polemica, pur non rifuggendo, per quell'inclinazione alla malignità che sembra sempre insidiare i dibattiti religiosi, dal ripetere le accuse correnti contro gli avversari.

Il Pietismo in realtà non era altro che la espressione esasperata del dissidio, acuto ed implacabile, che la Chiesa evangelica portava nel proprio grembo, fra l'extraeticità del suo dogma soteriologico e le esigenze concrete della sua organizzazione disciplinata. Esso proclamava di non voler intaccare o depauperare in alcun modo la costruzione dell'edificio teologico. Ma di fatto il bisogno irrefrenabile di rivalorizzare tutte quelle forme esteriori della pietà che l'insurrezione antiromana di Lutero aveva logicamente deprezzato e infirmato, lo induceva ad alterare sostanzialmente le norme concrete e la prassi quotidiana della religiosità riformata. Il Pietismo esige che la conversione del cuore traducendosi nell'azione pia di ogni giorno, nello sforzo assiduo in vista della perfezione morale, nello spiegamento della beneficenza e del proselitismo, sia alla base di ogni tirocinio spirituale.

La suggestione potente della nuova vita morale deve strappare i laici dal loro neghittoso letargo, per abbattere la barriera che divide le loro file dai membri del pastorato.

Una distinzione puramente esteriore e formale deve sopravvivere fra gli uni e gli altri: quella di fratelli che insegnano, ammoniscono e confortano, e di fratelli che accolgono l'istruzione, onde concorrere efficacemente anch'essi alla instaurazione del Regno di Dio. In ogni adunanza di credenti ciascuno ha l'onere di assolvere opera di edificazione e di elevazione religiosa. Lo Spener cosí, implicitamente ed esplicitamente, fa del pentimento cosciente e dell'aspirazione spirituale alla santità, la condizione preliminare indispensabile della partecipazione alla grazia.

L'uomo, secondo lo Spener, non è stato riscattato e non è rinnovellato da Dio per usufruire passivamente di un possesso divino, sterile e inoperoso, bensi per essere costituito suo cooperatore solerte ed accorto nello spiegamento del bene. Non difformemente da quell'ascetismo che Lutero aveva cosí atrocemente bistrattato, il Pietismo fa consistere il programma della santificazione personale nella rinunzia rigida ai fatui diletti del mondo e nell'attività concreta dello spirito missionario. E come tutti i grandi movimenti ascetici, il Pietismo si colora di fervide aspettative escatologiche.

Ma proprio nel medesimo lasso di tempo in cui Spener, da Francoforte a Dresda e da Dresda a Berlino, consacrava le mul-

tiformi capacità del suo spirito e il sottile fascino della sua propaganda ad acclimare di nuovo nel recinto della Chiesa riformata i principî etici che Lutero sotto il pungolo della tendenze antiromane della Germania, aveva sovvertito, la filosofia, che è anch'essa al suo momento uno strumento efficace di disciplina normativa, per quanto posta temporaneamente a servizio di un processo disgregativo che è avviamento a sintesi piú vaste e piú alte, riprendeva a suo modo i principî antropologici del messaggio protestante, per condurli a propria volta alla loro massima efficienza e alla loro completa celebrazione.

Il grande Leibniz, il solitario bibliotecario di Hannover, è stato di fatto, piú che nelle intenzioni, il primo traduttore del dogma luterano in termini di speculazione razionale, e il primo suo rielaboratore alla luce di una visione naturale dell'universo e dell'uomo. La frammentarietà della sua produzione, la discontinuità dei suoi propositi, e la eterogeneità dei suoi sforzi culturali e religiosi, dimostrano potentemente come fosse complesso e faticoso il còmpito che il destino gli aveva affidato: quello cioè di ricavare dalla tradizione del luteranesimo, senza pure averne l'aria e senza probabilmente possederne la piú pallida consapevolezza, una raffigurazione del mondo naturale ed umano che rappresentasse una mediazione acconcia ed agevole verso la integrale enucleazione di quell'individualismo e di quel soggettivismo, che il movimento della riforma portava in seno. Non ci voleva da meno dell'intelligenza prodigiosa e meravigliosamente

agguerrita del creatore della *Monadologia* per trarre di su la bisecolare esperienza della giustizia imputata e della salvezza acquisita una concezione razionale dell'individualità spirituale, e in pari tempo per riversare in una compiuta visione cosmica l'ottimismo quietistico di cui la soteriologia luterana, all'apparenza cosí fosca, si era in radice nutrita. Tre sono i principî basilari su cui Leibniz colloca la sua concezione del reale: la dottrina delle monadi, il principio dell'armonia prestabilita, la legge della continuità. Non diversamente da Spinoza, Leibniz pone il punto di partenza dell'indagine metafisica nel concetto di sostanza. Ma mentre Spinoza definisce la sostanza come una esistenza indipendente, Leibniz ne pone il tratto differenziale nell'essere un centro autonomo di azione.

Era lo stesso che riconoscerne la molteplice individualità. Ogni monade è un mondo minuscolo, lanciato in un mondo di monadi, che un divino piano provvidenziale disciplina e commisura allo scambievole adattamento e alla reciproca comprensione.

Se Leibniz supera cosí il dualismo di Pietro Bayle e di Descartes come il panteismo di Spinoza, è probabilmente in virtú dell'educazione riformata, che gli ha trasfuso una sensazione vivissima dell'inviolabile autonomia di ogni individualità cosciente, chiamata a celebrare in sé il mistero dell'intima comunicazione col divino. Jacopo Böhme prima di lui si era raffigurato l'uomo come un mondo in miniatura. E, ancora prima, Lutero aveva

posto nei confini di ogni singola realtà spirituale le possibilità sconfinate della trasfigurazione nel divino, mercè l'adesione e l'inserzione nel piano recondito di un'armonia trascendentale.

Del resto, che nella filosofia leibniziana si celasse qualcosa di caratteristicamente congeniale allo spirito teutonico foggiato dalla tradizione luterana, appare dal fatto, oggi per noi sorprendente, che potesse raggiungere nel mondo universitario, a mezzo il secolo XVIII, un successo tanto vasto e profondo il pensiero restauratore di un Cristiano Wolff, nelle cui elucubrazioni il dinamismo vivente del maestro si era andato appiattendo in un fatalismo deista, cosí angusto e cosí arido.

L'Illuminismo e l'Idealismo erano alle porte.

VI
L'ULTIMA REVIVISCENZA AGOSTINIANA

Abbiamo visto come le varie correnti riformatrici del secolo XVI in tanto erano state capaci di trasformarsi in forme normative di organizzazioni ecclesiastiche confessionali, in quanto erano venute inserendosi sui conflitti e sulle rivalità nazionali, in cui era sfociata automaticamente la dissoluzione delle grandi unità politiche e spirituali del Medioevo cristiano.

Lo stesso trionfo della rivoluzione luterana in Germania era stato possibile solo perché aveva trovato appoggio nella sollevazione dei principati teutonici contro la unità imperiale, impersonata in un sovrano spagnuolo. L'emulazione inestinguibile fra Carlo V e Francesco I aveva avuto anch'essa la sua parte nella espansione vittoriosa della riforma di Lutero nella nazione teutonica.

Abbiamo visto come la riforma calvinistica e le sue propaggini francesi avessero trovato il terreno acconcio e la temperie propizia nello sviluppo delle circostanze politiche ambientali. Poi le definizioni del Concilio tridentino avevano, per un singolarissimo paradosso, accomunato, molto piú di quanto non si sarebbe potuto pensare aprioristicamente, i destini della morale associata cosí in territori riformati come in territori cattolici.

Questa similarità e questa convergenza di orientamenti pratici appaiono tanto piú evidenti quando si pongano in parallelismo fra loro il movimento pietista da una parte nella Germania riformata, e il movimento giansenista nella Francia, immunizzata per merito della monarchia dalla infiltrazione della riforma evangelica, e affidata alla direzione dello spirito ortodosso e tridentino, rappresentato dal gesuitismo.

Il movimento giansenista ha tale rilievo nello sviluppo moderno della tradizione cristiana e nei destini del cattolicesimo nei paesi latini, che ben merita una trattazione minuta e coscienziosa.

Nella sua opera classica su Port-Royal, Sainte-Beuve si è espresso a volte in maniera contraddittoria nel giudicare i rappresentanti classici del giansenismo.

Una volta egli ha scritto: «Dall' alto della loro torre di Ippona, essi (Giansenio, Saint-Cyran, Pascal) vivevano già molto avanti al di là del XVII secolo. Scorgevano arrivare confusamente e ingrossarsi la grande invasione, qualora non ci si fosse messi in guardia, e gettavano come gridi di terrore e di formidabile difesa, gridi però, è vero, che, denunciando troppo energicamente il nemico, correvano rischio forse di stimolarlo e di affrettarlo» . E altra volta ha scritto: «Giansenio non ha fatto che provocare una sommossa in grembo al cristianesimo, mentre Descartes ha scatenato una rivoluzione universale».

Questo secondo verdetto è ingiusto, e, anche se il qualificativo suona iconoclasta, inintelligente: perché in tanto Cartesio ha provocato una rivoluzione, in quanto lo spirito del tempo ha isolato, *per fas et nefas*, il fuoco della sommossa giansenistica. E se oggi nelle scuole di tutto il mondo si legge ancora il *Discorso sul metodo*, mentre solo qualche malinconico «ritardatario» ha il coraggio di sfidare il pondo del grave in folio su cui è scritto *Augustinus*, ciò non vuol dire che questo non sia un capolavoro di chiaroveggenza psicologica e di erudizione storica; vuol dire soltanto che da tre secoli, per lo meno, il programma morale e carismatico del cristianesimo si è rattrappito e atrofizzato, come un organismo cui sono venute meno le funzioni del ricambio, e che, nell'agonia cui il gesuitismo ha ridotto la tradizione dell'Evangelo, il dissolvimento della speculazione razionale può celebrare, impunemente e senza contrasto, i suoi coreografici trionfi.

Quando nel 1604, diciassettenne, Cornelio, figlio di Giovanni, intraprendeva a Lovanio, sotto il magistero dei Padri della Compagnia di Gesù, lo studio della filosofia, eran già quasi sessant'anni che il Concilio di Trento aveva emanato i suoi decreti intorno alla colpa di origine e alla giustificazione ed eran quasi quaranta che la Bolla *Ex omnibus afflictionibus* di Pio V aveva condannato settantanove proposizioni di un professore lovaniense, Michele di Bay, relative ai medesimi capi della dottrina cattolica.

La malignità fatua e untuosa del gesuita Rapin si è compiaciuta di dipingere il giovane Giansenio, tutto preso dal fascino

dell'insegnamento e dell'esempio della Compagnia, in atto di chiedervi l'ammissione. E poiché per una serie di ragioni che l'amabile Padre enumera con compunta progressione («son esprit, sa santé, son humeur, sa constitution naturelle»), alla richiesta sarebbe stato opposto un netto rifiuto, Giansenio, deluso e mortificato, avrebbe giurato di vendicarsi. E avrebbe mantenuto fede all'impegno.

La storiella può fare il paio con quella del complotto che, a detta dei polemisti gesuiti, Giansenio e sei amici avrebbero ordito a Bourg-Fontaine nel 1621, per riformare la religione e propagare il deismo, impugnando accortamente la disciplina sacramentale della Chiesa. Ma essa può servir di simbolo alla raffigurazione del conflitto ideale che scindeva, sugli albori del secolo XVII, la teologia cattolica, e che deve essersi ripercosso drammaticamente nell'anima precoce del giovane, educato nel collegio che portava il nome del Papa olandese salito fugacemente sul seggio di Pietro col proposito di strappare alla riforma il pretesto e lo stimolo della sua disseminazione: la mondanità della Curia.

Il passaggio di Adriano VI sulla cattedra pontificia fu un passaggio meteorico. Ai suoi successori incombeva l'onere di fare qualcosa di piú che correggere le deviazioni mondane della Curia ecclesiastica. Si trattava di contrapporre al dilagare delle dottrine riformate una formulazione decisiva delle ufficiali posizioni ortodosse. E fu, lo abbiamo visto, il còmpito del Concilio tridentino. Il quale Concilio doveva rappresentare effettivamente una

svolta nello sviluppo della Cristianità europea: forse, possiamo dir meglio, doveva rappresentare la consacrazione ufficiale di una svolta già effettuata. Lo dimostrò il fatto stesso del rilievo che le decisioni sinodali vennero ad assumere nel processo ulteriore della nostra evoluzione cristiana.

Nel periodo infatti della loro conquistatrice ascensione, le istituzioni, specialmente religiose, non si arrestano mai sulle singole tappe del loro cammino verso la chiarificazione e il consolidamento normativi. Neppure per la tradizione cattolica nella fase della sua trionfale disseminazione, i verdetti dei Concili avevano mai rappresentato linee di sbarramento contro la logica di piú complesse elaborazioni dottrinali. Le definizioni del Concilio tridentino segnarono invece in concreto un arresto insormontabile.

Si può dire che esse portarono lo spegnimento nella vitalità concettuale mistica del cattolicesimo: non tanto per una loro funzionale inadattabilità a ulteriori induzioni e precisazioni, quanto perché l'Ordine religioso, che sembrava essersi assunto il còmpito privilegiato della campagna antiprotestante, si lasciò cosí malcautamente prendere dall'ebbrezza dei suoi repentini trionfi e si inoltrò cosí pericolosamente nella via di concepire militarmente la disciplina religiosa e di realizzare l'accaparrante programma della conquista del mondo col mondo, che finí col paventare, quale trabocchetto di Satana, ogni rivendicazione di quella dialettica dei contrari e di quella realizzazione per antitesi,

in virtú delle quali il cristianesimo dell'età aurea mantenne la sua illibatezza e la sua capacità di conquista.

Nei paesi piú prossimi alla propaganda riformata i teologi avvertirono sollecitamente il bisogno di contrapporre ai capisaldi della soteriologia «evangelica» una raffigurazione delle potenzialità umane e della virtú riscattatrice della grazia, che, evitando di incappare nelle aberrazioni pietistiche della giustizia imputata o della predestinazione immutabile, non compromettesse però la trascendenza inviolabile della vita carismatica e della sua specifica economia. Il Concilio di Trento non era ancora definitivamente chiuso, quando Baio cominciò ad insegnare dalla sua cattedra Jovaniense che senza la cooperazione efficace di una supernaturale assistenza dall'alto l'uomo è dannato, sotto la funesta e pervertitrice azione della colpa d'origine, ad una ininterrotta sequela di colpe; che, secondo una desolata ma sapientissima sentenza di Agostino, le opere degli infedeli, non ravvivate dall'alito di quella palingenesi interiore, che l'iniziazione cristiana e il carisma dello Spirito introducono nelle contaminate e cupide velleità delle umane energie, sono miserabili espressioni di colpa; che le presunte virtú dei filosofi sono vizi splendidamente camuffati; e che la sola libertà cui può aspirare la creatura ragionevole è quella di pervenire, anche qui secondo un felice inciso agostiniano, a provare compiacimento e diletto negli atti virtuosi, che la giustizia, trasfiguratasi e incorporatasi in noi, suscita dalle nostre attitudini obbedienziali.

Un profondo pessimismo avvolgeva le convinzioni del baianesimo. Un pessimismo cui solo possono aprire lo spirito gli esperti della umana funzionale incapacità al cospetto di ogni alto programma di bene, i conoscitori di quell'abisso mostruoso di menzogne e di viltà che è il sentimento dell'uomo chiuso come in un cesto di serpenti, nel dedalo delle sue fumiganti cupidigie e delle sue fameliche passioni. Ma dal df in cui la religiosità, per essere universalmente normativa, è divenuta dottrina e pratica di mistero, il pessimismo è divenuto, per definizione, la sorgente e il presupposto di ogni esperienza del Sacro.

Non cosí dovevano pensarla i gesuiti, che, postisi alle calcagna del luteranesimo per controbatterne la propaganda con le stesse armi e con gli stessi metodi, guadagnando il favore dei príncipi piú che confortando anime e investendo l'ingiustizia sociale, rifuggivano da ogni deprezzamento delle innate capacità umane, che infirmasse in radice il qualsiasi successo del loro proselitismo. Con quale spirito la milizia di Ignazio avesse portato a Trento l'impazienza fermentante della sua crociata, apparve ad una ripresa delle sessioni: quando Laynez, al cospetto dei vescovi convocati, osò combattere apertamente una decisione attinente alla grazia efficace, sí che fu generale il grido contro di lui: «Via il pelagiano!». In quell'occasione, l'arcivescovo di Parigi, il De Bellay, poteva, non isolato, deplorare che una Compagnia *pur mo'*

nata, fosse venuta al Concilio a patrocinare dogmi nuovi, a turbare la pace della Chiesa, a sgretolare la compagine della gerarchia.

I seguaci di Ignazio non erano disposti a darsi mai per vinti. Una delle fortezze avanzate del cattolicismo, l'Università di Lovanio, riconosciuta dallo stesso Pallavicini come l'«arsenale della Chiesa contro gli eretici», aveva appena condannato Lessius e Hamelius, assumendo la difesa di Sant'Agostino, «suscitato dalla Provvidenza per essere il duce sotto l'insegna del quale l'esercito cattolico avrebbe infallantemente marciato verso la vittoria», quando Luigi Molina pubblicava a Lisbona il suo: *Liberi Arbitrii, cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia.* Qui sí che il gesuitismo tradiva tutto il naturalismo pelagiano, nascosto sotto il cosmetico di un'unzione accomodante, di cui era saturato! I domenicani spagnuoli insorsero a rivendicare la dottrina tomistica della grazia, e tribunali ecclesiastici furono istituiti a dirimere la controversia. La morte di Clemente VIII prevenne la condanna immancabile del molinismo e l'acquiescenza diplomatica di Paolo V preferí imporre silenzio ai contendenti.

La giovinezza di Giansenio si temprò tra queste lotte. Qualcosa del suo stesso temperamento o nella dura esperienza di adolescente lo predisponeva al partito piú rigido? I fattori psichicofisiologici che presiedono oscuramente alla formazione di un

pensiero e all'adozione di un atteggiamento sono i meno facilmente segnalabili. Le vecchie edizioni dell'*Augustinus* dànno il profilo scarno ed aristocratico di Giansenio: fronte ampia e prominente, occhiaie profonde, naso aquilino, gote infossate, labbra serrate, destano l'impressione di una squisitissima sensibilità e di un diuturno tirocinio di auto-disciplina. Questo figlio di contadini, alla cui intelligenza precocissima erano state di cosí aspro impedimento le condizioni familiari, da costringerlo a interrompere una volta gli studi per andare a procacciarsi da vivere in una officina da falegname, aveva bene esperimentato le amare e stupefacenti ingiustizie di cui s'intesse la vita. Una morale facile ai diversivi e feconda di sotterfugi, pronta a scambiare il successo esteriore per bontà e la soddisfazione dell'egoismo per la vittoria dell'ideale, non poteva attagliarsi a lui. Molina doveva averlo avversario implacabile: l'ambiente lovaniense, tutto pervaso di sdegno e di animosità contro l'insidia e la concorrenza dei gesuiti, doveva intensamente alimentare e sovraeccitare i germi che egli già portava in sè.

E ad essi una solidarietà amichevole d'eccezione doveva infondere un particolare rigore. Giansenio aveva conosciuto a Lovanio uno studente suo coetaneo, di nobile lignaggio: Giovanni du Vergier de Hauranne, nato nel 1581 a Baiona, conosciuto piú tardi come Saint-Cyran, dal nome del suo beneficio ecclesiastico, la Badia di Saint-Cyran-en-Brenne, in Touraine. Le sensibili difformità dei loro caratteri, sulla base di un comune orientamento

spirituale, strinsero fra loro un vincolo che non doveva piú essere spezzato. Eccentrico e paradossale, «piú capace di bruciare che di illuminare», il Du Vergier era piú portato all'azione viva e diretta del ministero fra le anime, che allo studio paziente e al lavoro intellettuale di lunga lena. Capace di soggiogare potentemente gli spiriti e di rendersene dominatore avveduto ed intransigente, egli era nato per la direzione di cenacoli spirituali, anziché per la vasta propaganda e per l'azione pubblica. L'iniziale amicizia con Richelieu non l'asservì all'ascensione trionfale di questi. E quando, divenuto onnipotente, il ministro cardinale gli offrí ripetutamente una sede vescovile, egli rifiutò. Nulla voleva aver di comune con la politica ultrarealistica di questo principe della Chiesa romana, che per primo atto del suo governo aveva rimesso la Valtellina cattolica sotto il dominio protestante dei Grigioni; che dichiarava cinicamente di preferire un ugonotto, ma buon francese, ad un cattolico supernazionale; che aiutava clandestinamente le pubblicazioni gallicane, ma accarezzava in pari tempo i gesuiti, proclamando di non voler assolutamente aver mai nulla da dire con loro; che, in definitiva, era nato completamente per la politica di questo mondo, ed era funzionalmente refrattario ai valori assoluti ed eterni, cui aderisce la politica del Regno di Dio.

Saint-Cyran invece era un sognatore di perfezione cristiana, sperduto in un mondo di procaccianti e di opportunisti. Egli di-

ceva un giorno, tristemente, a San Vincenzo de' Paoli: «Da cinque o sei secoli la Chiesa non esiste piú. Era essa una volta un largo fiume dalle acque limpide e monde. Ma oggi quel che ci appare come Chiesa è un pantano. Il letto del fiume è il medesimo, ma le acque sono altre». Un programma aveva sorriso alla vocazione giovanile di Saint-Cyran: ricercare, sotto i ciottoli e la melma, il letto primitivo, e fare ripullulare in esso l'onda della primitiva purezza. La conformazione del suo spirito lo portava d'istinto a ricercare l'attuazione di simile ideale attraverso la formazione di esigue comunità, decise a rinnegare spietatamente il mondo nell'isolamento e nella rinuncia. Le stesse sue opere antigesuitiche e antiromane rappresentavano forme di attività marginali, che dovevano piuttosto preparare le situazioni acconce alla disseminazione della sua ascesi evangelica.

Giansenio era fatto per completare e mitigare le unilateralità e le malaccortezze pratiche nel troppo ardente temperamento dell'amico. L'uomo di studio e di riflessione, scrittore forbito ed efficace, pure attraverso le ridondanze della sua squisita formazione letteraria, poteva portare al programma della rinascita cristiana l'appannaggio di una scrupolosa erudizione patristica. Agostino era, naturalmente, lo scrittore cristiano preferito dai due amici. Nel periodo di tempo che essi trascorsero insieme nella solitudine di Champré, fra il 1611 e il 1617, le opere dell'Ipponese furono lette e rilette con passione disperata. Giansenio poteva vantarsi piú tardi di avere scorso tutti gli scritti agostiniani

non meno di dieci volte, e non meno di trenta quelli antipelagiani.

Formato a Lovanio, Giansenio si mantenne in una corrispondenza che, sottratta poi agli scrigni del Du Vergier, quando questi fu chiuso nelle prigioni di Vincennes dal Richelieu, immemore di ogni amicizia, formò la delizia della malignità gesuitica.

In una di queste lettere – del 14 ottobre 1620 – Giansenio annunciava misteriosamente che se un giorno gli fosse stato consentito di divulgare l'interpretazione di Sant'Agostino che si era venuta delineando nel suo spirito, il «mondo ne avrebbe trasalito di sorpresa». Quel giorno doveva coincidere quasi con quello della sua morte.

Frattanto i due amici sentivano il bisogno di comunicarsi a quattr'occhi i risultati della loro esperienza e gli orientamenti della loro maturata cultura. Nel 1611 Saint-Cyran raggiungeva Giansenio a Lovanio. Concretarono cosí insieme un cifrario per rendere la loro relazione piú sicura: si scambiarono probabilmente le loro impressioni sulla situazione politica e religiosa generale dei rispettivi paesi. Giansenio accompagnò poi l'amico sulla via del ritorno. E allo spirare dell'autunno si trovarono entrambi a Bourg-Fontaine con altri cinque amici in un convegno spirituale, di cui i gesuiti favoleggiarono poi che fosse stata una congiura per propagare il deismo, essi, i veri inconsapevoli patrocinatori del deismo del secolo XVIII.

Reduce a Lovanio, Giansenio fu, tra il 1626 e il 1627, investito di una missione alla corte reale di Spagna per difendere l'Università dalla invadenza dei gesuiti. Tornato alla cattedra polemizzò con i ministri calvinisti di Bar-le-Duc.

E quando il re di Francia non si peritò di stringere alleanza con i protestanti di Svezia, onde procedere insieme ai danni di casa d'Austria, il professore fiammingo, che poneva nettamente la solidarietà religiosa al di sopra dei calcoli politici, scrisse un eloquente libello antigallico, che non doveva pesare a vantaggio di Saint-Cyran, il giorno in cui Richelieu, stanco della sottile denigrazione del vecchio amico incorruttibile, avrebbe deciso di sbarazzarsene. Fu il *Mars Gallicus, seu de justitia armorum et foederum regis Galliae*. L'autore vi prese lo pseudonimo di *Alexander Patritius Armachanus*. Il motto ne era desunto, naturalmente, da Sant'Agostino: «Non è tratto di presunzione il cercare o il proclamare la verità».

E l'introduzione era una magnifica prova di coraggio: «Come il mare è instancabilmente mosso da due generi di movimenti, la marea ininterrottamente operante tra il flusso e il riflusso e le tempeste prorompenti ad intervalli, di cui il primo ha cause cosí recondite che nessuna indagine scientifica è riuscita mai finora a scoprirle, il secondo invece ne ha di cosí appariscenti che nessuna industria riuscirebbe a nasconderle, allo stesso modo il cuore dell'uomo, similissimo al mare, genera due tipi di azioni. Il primo tipo poggia su basi cosí profondamente sepolte nei recessi

dei precordi, dalle quali pure dovrebbero desumersi i criteri onde giudicarle buone o malvage, che solo può scoprirle Colui il quale legge, quasi disegnato dalla luce del sole, tutto che sia pure avvolto in mille veli e in mille sinuosità. Il secondo invece reca cosí patentemente segnati in fronte i connotati della iniquità, che è arduo nasconderli agli occhi dei meno esperti con le caligini della accortezza o della parola. Poiché le azioni di questo secondo tipo urtano cosí crudamente nei principî centrali della religiosità cristiana, che a qualunque sotterfugio si ricorra per camuffarne e dissimularne la turpitudine non si ottiene altro che ingigantire la malvagità dei dissimulatori, non si riesce mai a rendere innocente l'operato. A questo secondo tipo, sembrano appartenere, a giudizio di molti esperti e non esperti, quelle alleanze e quegli interventi gallici, mercè cui gli avversari della fede romana nelle due Germanie hanno messo già da molti anni a ferro e a fuoco la Chiesa cattolica, fino all'ultimo eccidio di Tournemont ed all'assedio di Lovanio. Che cosa effettivamente il mondo cristiano pensi di simili gesta lo si potrà apprendere molto piú oggettivamente dai gemiti dei cattolici, anziché dalle opere scritte. Perocché quelli sgorgano direttamente dalle viscere della religiosità cristiana; queste sono tributarie di quelle deficienze spirituali, cui espone fatalmente o il turbamento dell'animo o l'ignoranza della verità. È per questo, credo, che non ho visto finora neppure un cattolico francese levare la voce, scoperta la verità dei fatti, con-

tro i soccorsi della Francia alla causa protestante. E solo pochissimi ho veduto tentare di proteggerli col manto di una timida difesa, quasi coprendosi con mano vereconda la faccia. Ebbene: non è minor colpa tacere, quando occorre parlare, che il parlare quando occorra tacere. Tanto piú che io mi propongo in pari tempo di colpire, in un atto solo, gli errori delle menti e lo strazio dei corpi.

«Si dirà che parlo contro il re. Ma la verità è come il sole, è un bene pubblico. Nulla può farla deviare dalle sue leggi: non volontà di sovrani e di privati, di angeli o di uomini. Se la prenda piuttosto con la situazione pubblica, non già con gli scritti miranti a controbatterla, chi mal sopporta che simile situazione sia investita dalla divina luce della verità e condannata dai principî della religiosità cristiana. Va bene al di là dei limiti concessi alla umana tirannide il voler tu pretendere di fare quel che vuoi, e poi osare di spegnere la fiaccola alla cui luce le tue azioni sono giudicate, e osare di soffocare la voce della libertà della fede. Né mi si dica (come vedo che si fa, per ottundere l'impressione di un aperto misfatto): il tal principe, il tal re, il tale imperatore ha fatto lo stesso. Chi ha fatto lo stesso, sarà giudicato alla stessa stregua. È un pessimo patrocinio, la moltitudine dei peccatori. Là dove la verità non fa distinzione di persone, non la voglio fare neppure io. Io condanno e riprovo quel che essa ha condannato e riprovato: chiunque sia che abbia dato di cozzo in essa, re o privato. Non temerò la rappresaglia della prepotenza. Dal momento che

non dobbiamo dilungarci dalla verità né con la vita né con la morte, né con le azioni né con le parole, chi vorrà sottrarsi al suo giudizio sulla pubblica cosa o lo tollererà male, se non colui il quale ci vorrà cacciare in una tale angustia di tempi da non permetterei piú di pensare come vogliamo o di professare quel che pensiamo? Anzi, da non permettere di pensare quel che la verità suggerisce e di proclamare quel che la verità comanda? So benissimo che ai governanti si deve timore, onore, riverenza: ma ben piú se ne deve alla verità. Non è affatto virtú civica coprire con la turpe cecità dell'adulazione obbrobriosa le sregolatezze nefande dei pubblici costumi. È pietà cristiana denunciarle, e coraggiosamente riprenderle. Ed è riprovevole eccesso di umiltà paventare la riprensione dei mali, che portano la religione allo sfacelo».

Se il *Mars Gallicus* doveva riuscire di pregiudizio all'amico di Giansenio vivente a Parigi, giovò in qualche modo all'autore in Fiandra. Essendo morto il 19 dicembre 1634 il vescovo di Ypres, Giorgio Chamberlain, i vescovi e il Consiglio di Stato designarono a succedergli Giansenio. Come conte di Fiandra, il re di Spagna aveva il diritto di nomina dei vescovi, sotto riserva, si intende, dell'investitura pontificia. Il governatore dei Paesi Bassi trasmetteva la designazione a Madrid il 6 ottobre 1635. A pochi giorni di distanza la designazione era sanzionata. Urbano VIII confermava la nomina reale il 21 luglio 1636. Nell'ottobre successivo Giansenio era consacrato a Bruxelles dall'arcivescovo di

Malines, assistito dai vescovi di Gand e di Namur. Il 30 novembre entrava solennemente in sede, preceduto dalla divisa «*In veritate et charitate*». Anche i gesuiti, quel giorno, gli offrirono, ostentatamente, i loro omaggi e le loro felicitazioni.

Giansenio non godette a lungo la sua fortuna ecclesiastica. Logorato dall'indefesso lavoro, che era venuto accumulando nel suo *Augustinus*, in segreto e trepidazione, egli si spegneva mentre ne stava apprestando la stampa, dopo solo diciotto mesi di episcopato, il 6 maggio 1638. Affidava, sul letto di morte, la sua opera a Reginaldo Lammée, che l'aveva già aiutato nella preparazione del materiale, a patto che la stampa ne procedesse sotto la sorveglianza di Liberto Frormont e di Enrico Colenus, gli amici degli ultimi anni. Mezz'ora prima di esalare l'ultimo respiro, aggiungeva al testamento una clausola intesa a formulare la sua dichiarazione di sottomissione alla Chiesa, qualunque fosse per esserne il verdetto. Per una singolare coincidenza, Giansenio era morto da appena otto giorni, che Saint-Cyran era arrestato a Parigi.

Nonostante le opposizioni intriganti ed astute dei gesuiti, dell'internunzio Paolo Stravio, del cardinale Francesco Barberini, e della stessa Università lovaniense, l'*Augustinus* compariva a Lovanio nel 1640. Un anno dopo era ristampato a Parigi con l'approvazione entusiastica di cinque dottori. Dal fondo della sua prigione di Vincennes, Saint-Cyran salutava l'opera postuma

dell'amico: gli sembrava un po' povera d'ispirazione sotto il gravame della erudizione sconfinata e geometricamente disposta, ma ciò nonostante egli non esitava a proclamare che «dopo San Paolo e Sant'Agostino, nessun dottore poteva paragonarsi a Giansenio; che la sua opera era destinata a divenire il libro di devozione degli ultimi tempi; che sarebbe vissuta quanto la Chiesa; che, infine, qualora pure re e Papa si fossero uniti insieme per dannarla alla rovina, essa avrebbe avuto sempre ragione di tutte le opposizioni e di tutte le condanne».

Se dobbiamo attribuire un valore profetico alle valutazioni del prigioniero di Vincennes, la Chiesa è vicina al suo occaso: perché l'*Augustinus* ha finito da un pezzo di circolare nel mondo. Il letto del fiume che Saint-Cyran si illudeva ancora di poter sgombrare dai ciottoli e dalla melma, si è inabissato sotto i detriti e i rottami di un cataclisma.

Aveva scritto Giansenio: «Io mi sono avvicinato a Sant'Agostino, sperando in Dio che io non sarei defraudato del frutto del mio lavoro, vale a dire della conoscenza della verità e della dottrina, mercè la quale l'Ipponese trionfò dei pelagiani e della quale la Chiesa ha tessuto il piú alto elogio. A tal fine occorreva attingere a questa fonte con la conveniente semplicità di spirito e con una insaziata avidità del vero. Occorreva deporre i pregiudizi dei vani sistemi dei quali ero stato imbevuto nella mia adolescenza, frequentando le scuole di teologia. Occorreva che io non mi atteggiassi a giudice dei suoi scritti, ma a suo discepolo: che io non

cercassi se le mie precedenti opinioni potessero essere collocate sotto il suo patrocinio. Bensí che mi ponessi a seguirlo piú che ogni altro, a correggere tutte le mie idee e tutte le mie parole sulla norma del suo pensiero». Ed aveva mantenuto fede alla consegna.

Ma in uno strano modo. Dipingendo, sotto le fattezze dei pelagiani, i gesuiti e i gesuitanti del suo tempo. E ricavando da Agostino la interpretazione del cristianesimo che meglio si prestava ad essere contrapposta idealmente all'involuzione pagana della modernità.

I contemporanei colsero le allusioni. La campagna antigiansenistica fu la congiura del paganesimo redivivo, in combutta col gesuitismo, per soffocare Agostino per sempre.

Il successo le ha arriso. Da un oceano all'altro il mondo è oggi tutto pelagiano: e proprio per questo il pelagianesimo pare la bizzarria ereticale piú remota da noi. Perché gli uomini hanno creato le due categorie dello spazio e del tempo per poter fare evaporare nella indistinzione nebbiosa della seconda le constatazioni spiacevoli che può suggerire l'applicazione della prima.

Ma il giorno in cui il mondo moderno, arena di trionfo per gli antigiansenistici, si dovrà, suo malgrado, accorgere di essere fino al midollo pelagiano, segnerà di per sé in anticipo il suo inglorioso decesso. E la vita associata sarà purificata dal contagio che da quattro secoli la inquina.

Esiste nell'uomo una capacità a mal fare piú ripugnante di quella di chi trasgredisce patentemente i comandamenti delle tavole mosaiche. Ed è la capacità subdola e raffinata di nascondere la propria originaria perversione sotto l'apparenza della pietà; di negare a Dio il pregio della Sua infusione carismatica sotto la pretesa della umana virtú di ben fare; di impastare la propria esistenza di superbia e d'ipocrisia. Ecco il vero peccato contro lo Spirito Santo. Ne furono rei a' tempi loro i pelagiani; ne sono rei, insinua Giansenio, ai nostri tempi, i gesuiti. Scoprire fino in fondo tutte le risorse e denunciare tutte le espressioni di questa satanica voluttà umana nella menzogna e nella finzione, è il miglior modo di giungere alla vera ed oggettiva conoscenza della natura dell'uomo e del mistero portentoso della grazia e del riscatto. Se la vita e l'universo sono il tempio di Dio, gli uomini vi stan sempre divisi in due grandi categorie: quella dei farisei, tronfi e pettoruti, i quali, al cospetto degli angeli scandalizzati e beffardi, reclamano la purezza e la santità della loro ipocrita uniformità alle leggi scritte, e quella dei publicani, umili e contriti, i quali riconoscono l'immenso loro debito alla generosa e paterna bontà del Padre e da essa implorano, umilmente, il perdono.

Il Vangelo è la sanzione e la celebrazione della religiosità publicana: la filosofia e il paganesimo la celebrazione dell'untuosità e della falsità farisaiche.

Pelagiani e gesuiti, secondo Giansenio, sono pertanto al di qua del Vangelo. La sostanza del pelagianesirno come del gesuitismo, per quanto l'asserzione possa apparire paradossale, non è che nuda e semplice speculazione etica pitagorica, stoica, aristotelica. Per cui appare compiutamente vero dei pelagiani quel che una volta Tertulliano affermò degli eretici in generale: «Patriarchi degli eretici, i filosofi». Di fatto, alla base della predicazione pelagiana sussiste il postulato che all'uomo sia consentito di raggiungere lo stato dell'assoluta perfetta giustizia, fino all'impeccabile impassibilità. Ora, che cos'è mai questo postulato se non la quintessenza della pedagogia di Zenone? Contro il quale peripatetici e nuovi accademici combattono unicamente per sostenere che i commovimenti dell'anima possono essere non sradicati, ma disciplinati e frenati dal paziente tirocinio dell'uomo saggio e vigile. Libertà dell'arbitrio, secondo Pelagio, è possibilità e indifferenza dell'uomo per ogni genere di azioni, buone o malvage, oneste o obbrobriose. E qui, di nuovo, che cosa è simile presupposto, se non la comune sentenza dei filosofi, dover l'uomo chiedere a Dio tutto, ma la virtú solo a se stesso? Seneca aveva ben detto prima di Pelagio: «Suprema felicità della vita, aver fiducia in se stesso». Il monaco scoto e i suoi prossimi o remoti seguaci, son tutti, piú o meno scopertamente, scesi in campo contro la vera e umana concezione del peccato originale. Donde han preso lo spunto se non dalla filosofia pagana? I corifei di questa, infatti, non solamente non hanno mai avuto sentore di una trasmissione

di colpe di padre in figlio, ma hanno magnificamente spianato la strada all'ottimismo pelagiano. Muovendo infatti dalla premessa che nulla vi sia di riprovevole, se non ciò che è nelle possibilità di chi è riprovato, dovevano necessariamente, come Aristotele, sboccare nella conclusione che nulla può essere meritevole del nome di colpa o di pena, che sussista fin dalla nascita.

Del resto, tutta per intiero la concezione dello stato di natura pura, che per primi Pelagio e Giuliano di Eclano introdussero nel mondo della speculazione teologica, è un parto della filosofia pagana. Perché solo il paganesimo poteva pensare della natura umana che nascesse, a norma della medesima legge onde è disciplinata l'universa vita animale, senza alcuna virtú o alcun vizio congeniti, senza grazia e senza colpa; dell'una e dell'altra, invece, capace, secondo la decisione del proprio libero arbitrio, non accompagnata dal pudore e dall'ignoranza, dalla concupiscenza e dalle libidini, dal corteggio immancabile dei mali e dei dolori, degli affanni e della morte, destinata agli Elisi per un ordine irrevocabile. E non solo i propri dogmi, ma anche le armi della propria propaganda il pelagianesimo ha mutuate dalla filosofia profana. Si può dire di piú: se tu gli sottrai la loquacità burbanzosa che gli viene dalla filosofia, l'avrai annullato. Le elucubrazioni della apologetica razionale sono state sempre nel cristianesimo un diversivo insidioso alla semplice e rude limpidezza del precetto e dell'ideale evangelici. La troppa filosofia fu sempre

un'interpolatrice e una contaminatrice della verità cristiana, anziché una sua integratrice, perché mentre non crede sufficientemente divine e solide le verità in cui viene insinuando le sue interpolazioni, non scopre neppure la fragilità umana di quel che viene costruendo, sotto l'impulso del suo prurito di novità.

Come la vecchia filosofia, il pelagianesimo, terribile contraffazione del cristianesimo, è una mostruosa esplosione di albagia. Che esso sia stato possibile dopo la rivelazione del Vangelo, costituisce la prova lampante che un terribile cancro è alle radici stesse della spiritualità umana, che l'elemento titanico non è nell'uomo in un piano distinto da quello dionisiaco, ma che piuttosto lo ha invaso nel suo dominio e lo ha avvelenato alle sue scaturigini. Per il fatto stesso della sua esistenza il pelagianesimo appella contro se medesimo; perché nella sua essenza e nei suoi connotati, esso costituisce la riprova apodittica della perversione organica e funzionale dell'uomo.

Che cosa è esso infatti se non vanità e frode? Se non adulazione e viltà? Se non acquiescenza e neghittosità? Non indebitamente il pelagianesimo (e, suggerisce cautamente Giansenio, sulle sue orme il gesuitismo) può e deve dirsi la creatura primogenita di Satana. Perché come questo precipitò per superbia, pretendendo quel che era proprio di Dio, e fece cadere la prima coppia umana, facendo balenare dinanzi ai suoi occhi un destino divino, cosí il pelagianesimo, esautorando la grazia, ha strappato agli uomini l'unica possibilità di riscatto. E di orgoglio satanico è

satura tutta la letteratura pelagiana. Ne fa fede quella lettera a Demetriade, che Pelagio scrisse dall'Oriente. Il suo esordio annuncia esplicitamente di volere additare la stupenda forza della natura umana e misurare il suo vastissimo raggio d'azione. Ma tutto questo non porta che al mimetismo della virtu, non alla virtú genuina che è umiltà, mitezza, disinteresse. Invece i pelagiani (leggi, i gesuiti) ostentano una santità formalistica sotto il cui drappeggiamento si nascondono iattanza, ipocrisia, avidità, bisogno di predominio terreno. La loro saccente perizia dialettica li fa altrettante scimmie di Aristotele, povere di ogni capacità spirituale.

Costoro hanno impudentemente contraffatto i metodi e le finalità della scienza sacra. Esistono infatti due metodi per penetrare nella profondità di quei misteri divini, che la rivelazione di Dio propone alla fede dei credenti. Il primo si svolge mediante l'umano raziocinio, ed è quello adottato analogamente dai filosofi. Si tratta di un metodo esposto a una quantità di pericoli, come dimostra perentoriamente il caso capitato a molti grandi scrittori sia recenti, sia del Medioevo, sia dell'antichità patristica. Costoro, postisi a scrutare con scarsa discrezione le sublimi verità del divino, ne furono schiacciati. Proprio in indagini di questo genere occorre porre un freno alla propria curiosità e approfondire con quella sobrietà la quale non permette ad un'anima schiettamente, cristianamente umile, di inoltrarsi, sotto il prurito

di una stolida curiosità, sul sentiero di quelle realtà soprannaturali intorno a cui deve dominare il velo del silenzio impenetrabile. Il secondo metodo sgorga automaticamente da una bruciante carità. Questa purifica il cuore dell'uomo, ne aguzza l'intuito, si che scorga i segreti piú intimi di Dio, quali sono gelosamente chiusi sotto la corteccia della parola biblica. Questa maniera di esplorare e di intendere le realtà trascendenti è familiare ai veri cristiani. È constatato che negli uomini e nelle donne dediti alla spiritualità, col crescere della carità si sviluppa la sapienza, finché pervenga al meriggio pieno. Poiché allo stesso modo che l'albero viene su dal seme, e a propria volta il seme cade dall'albero, e si moltiplica cosí all'infinito la produzione, l'approfondimento della fede cristiana accende il fuoco della carità e a propria volta la carità suscita rinnovata luce di cognizione, e l'uno e l'altra con alterna vicenda guidano alla pienezza della sapienza. Parallelamente alle diversità che intercedono fra i due metodi conoscitivi, debbono riconoscersi le difformità che separano le verità conosciute con l'uno o con l'altro. Le verità guadagnate col primo metodo sono di solito aride e spinose, affidate alla nuda speculazione, e quindi pressoché frivole ed inutili: le seconde, invece, sia che coinvolgano la realtà divina, sia che attingano la natura umana, sia che comprendano le regole dell'azione, sono sempre turgide di sapore e ridondano intimamente ad incremento di quella vena sentimentale donde emanarono.

Ripetutamente questo secondo metodo viene designato e raccomandato da Sant'Agostino come il piú sicuro e il piú sacro: unico da inculcarsi a chi aspira a raggiungere l'intelligenza dei valori umani e divini. Nei suoi trattati su Giovanni egli dice una volta: «Non può essere amato quel che è del tutto ignorato, ma quando si ama quel che si conosce in infima parte, l'affetto fa si che si conosca sempre di piú». E soggiunge : « Sarà in virtú della carità che riuscirete a intuire e a possedere con le forze autonome del vostro spirito tutto quello che apprendeste estrinsecamente attraverso le letture e le audizioni, intorno alla incorporea ed infinita natura di Dio».

Psicologicamente – è sempre Giansenio che espone il suo sistema morale e religioso – la cosa è comprensibilissima. Per il fatto stesso che strappa l'anima del fedele al fascino malefico delle creature e la sospinge risolutamente verso Dio, la carità purifica l'occhio del cuore dalle nebbie e dalle tenebre delle terrene cupidigie, onde lo spirito è gravato fino a smarrire ogni possibilità di fissare lo sguardo nei misteri divini. Soccorre anche qui la testimonianza di Sant'Agostino: «Vuoi vedere? Ricorda: beati i mondi di cuore, perché solo essi vedranno Dio. Pensa prima, quindi, in anticipo a purificare il cuor tuo. Dàtti a questo lavoro, richiàmati a questo còmpito, insisti su tale proposito. Quel che tu vuoi scoprire è mondissimo: il mezzo a tua disposizione invece è immondo».

E chi potrebbe revocare in dubbio essere proprio la carità del vero, cioè di Dio, quella che purifica i cuori? È ancora un motto di Sant'Agostino: «La verità purifica, la vanità contamina». Come infatti tutte le cupidigie terrene sono opache e tenebrose, la carità, funzionalmente antitetica alla cupidigia, possiede la virtú di dissipare la zona delle tenebre e di accendere un faro nel cui alone di luce cadano le realtà soprasensibili. Rimosse le ombre delle cupidigie affumicate, voi scoprite, con occhi estasiati, la luce. Dio è pronto ad accendere questo sprazzo di luce purificatrice. Siamo noi che non ci addimostriamo disposti ad accoglierlo, dispersi come siamo e ottenebrati dall'avidità delle cose temporali. È del tutto fatuo pertanto che individui, i quali son fasciati dalle oscurità delle materiali concupiscenze, rivolgano i loro occhi ciechi nella direzione dei misteri divini, tentando di esplorare, di comprendere, di penetrare, di definire, prima che la luce arcana, onde pullula la santità, irrompa nei loro cuori. Caso codesto sorprendente di presunzione temeraria. Perché occorre non dimenticarlo: anche in questa vita l'intelligenza di quelle realtà che alla fede sono proposte, è a sua volta premio di un atto di fiducia. E la fiducia implica ognora la santità della vita che rampolla dalla carità e sgombra dalle tenebre l'orizzonte del cuore. Onde a buon diritto Agostino chiama la carità una sconfinata fonte di luce.

E Giansenio continua: luce sull'infinito: luce sul non io: luce, innanzi tutto, sull'io. Perché – qui l'aspetto paradossale della natura umana – l'uomo porta in sé la ricapitolazione del mistero universale, e il dramma onde è dilacerata la vita del cosmo pulsa piú violento nella clausura, spazialmente circoscritta, entitativamente sconfinata, delle sue volontà e delle sue aspirazioni. E il primo enigma che egli deve risolvere è nel contrasto implacabile di sé con se stesso. È qui, prima e piú che in qualsiasi altra sfera di conoscenza, che l'uomo deve fare appello al metodo della inçlagine attraverso l'operare buono, se vuole scoprire le ragioni del suo essere e la traiettoria del suo destino.

Psicologo perspicace e moralista squisito, Giansenio getta lo scandaglio della sua analisi sensibilissima negli strati piú profondi e piú impervi del sentimento e della passione. La sua dottrina della colpa e del riscatto è una fedele proiezione e descrizione dei dati elementari della spiritualità umana in azione. È un'anticipazione religiosa della laica antropologia criminale.

Nulla di piú pregnante che quell'aforisma di Sant'Agostino: «Due amori costituirono due città: l'amore di Dio, spinto fino al rinnegamento di sé, creò la città celestiale; l'amore di sé, spinto fino al disconoscimento di Dio, creò la città del secolo». Sono parole già da noi ricordate. Giansenio ha attribuito ad esse la concreta loro importanza.

La genesi di simile dicotomia è nel fatto che occorre riconoscere, egli dice, doversi ogni azione volontaria della creatura ragionevole riportare in ultima analisi a Dio o alla creatura finita. Perché, non consentendo le categorie dei mezzi e dei fini il processo all'infinito, è necessario che l'ordine della serie sia determinato dalle due estremità. Infatti, se nel novero delle posizioni mediane e dei mezzi convergenti al fine non ci fosse un principio, in realtà nessuno comincerebbe ad agire e nessuno tradurrebbe in atto un proposito, che in tanto può essere realizzato, in quanto è raggiunto ciò che inizialmente è stato concepito e voluto. Parimenti, se nella serie dei fini non si desse l'ultimo, nulla solleciterebbe l'umano desiderio, perché, venendo a mancare il primo movente, verrebbero meno tutti gli altri, e l'operazione non avrebbe mai il suo coronamento. Ora il termine di ogni appagamento, senza possibilità di scampo, o è Dio o è una creatura. Nel primo caso, già siamo nel dominio dell'agape, nel secondo, siamo nelle caligini della cupidigia.

I filosofi precristiani ebbero già un vago sentore di questa duplice polarizzazione tra cui si muove lo spirito. Essi riconobbero infatti che l'anima umana è incapace di attingere la perfezione della sapienza se prima non si applica, con tutte le sue riserve di energie, alla purificazione del proprio tenore di vita attraverso l'esercizio dei buoni costumi, onde conglutinarsi a Dio nella fiamma di uno spiritualissimo amore. Agostino dice di Socrate che disdegnava gli spiriti ravvolti nelle cupidigie terrene, come

refrattari ed indocili a ogni raggiungimento di quelle cause supreme, che riposano unicamente in Dio. Onde è a dirsi, che, a norma della stessa filosofia pagana, è vietata pure quella felicità naturale che è nella comprensione spontanea del primo principio delle cose, a quelle intelligenze che non abbiano subìto un diuturno processo di affinamento, a quelle anime che non siano state affrancate dal fondo delle torbide e deprimenti cupidità fisiche. Ma i grandi filosofi del paganesimo sono andati anche piú in là nello scoprimento dell'economia, che disciplina l'ascensione spirituale dell'uomo. Non solamente, infatti, essi scorsero la necessità di una propedeutica morale al conseguimento della verità razionale, ma presentirono anche, stupendamente, la radicale incapacità dell'uomo di compiere da solo il processo dell'autopurificazione e quindi l'esigenza sua profonda e l'appello ineluttabile ad una superiore assistenza. I platonici si fecero il dovere di venerare dèi inferiori, vale a dire demoni, affinché potessero impetrarne il soccorso nel conseguimento di quella spirituale mondizia, che sapevano indispensabile alla contemplazione del divino. Era cosí oscuramente preavvertita la necessità del riscatto, operato dal sacrificio di Cristo.

Nessun grande merito del resto in tutto questo. Basta infatti riguardare con occhio spassionato, non velato dalla superbia e dalla presunzione, allo sfacelo della nostra spiritualità, abbandonata all'irruzione attossicante della passione, per misurare di

colpo l'abisso della nostra miseria e la inguaribilità del nostro male.

Noi siamo impastati di concupiscenza e fasciati di ignoranza, proclamava Giansenio. La vita intiera dell'uomo è un poema tragico di cecità e di passione. Quanto la nostra esistenza sia funzionalmente viziata in radice lo dimostra perentoriamente il nostro vivere quotidiano, «*si vita dicenda est*». Dal grembo della propria madre, ogni infante che viene alla luce corporea è sepolto in un tale abisso di tenebre spirituali, da ignorare che cosa sia, da chi sia stato creato, da chi sia stato generato, già gravato di colpa, pure prima di conoscere o di praticare un qualsiasi comandamento. Cosí densa è la caligine che l'avvolge d'ogni intorno, che non è possibile ridestarlo di colpo come da un sonno. Occorre che passino degli anni perché egli si riabbia dalla sua singolarissima ubriacatura. Da questa resistente caligine promana l'infinito errore della vita umana, che assorbe ed inghiotte senza misericordia la progenie intiera di Adamo. L'esperienza di ogni giorno dimostra come pesante sia il fardello della ignoranza, con cui la natura umana entra nel mondo. Per cui, se uno sia lasciato ai suoi istinti, la sua pratica sarà una sentina di vizi. La pedagogia non è che la disciplina di una turbolenta inclinazione a mal fare. Si dirà che se cosí fosca e cosí impenetrabile è la zona di tenebre in cui l'uomo nasce naturalmente imprigionato, sarà impossibile assegnargli alcuna responsabilità del suo male operare. Ecco un'obiezione pelagiana: «L'oblio e l'ignoranza affrancano il peccato».

Insospettabile dottrina agostiniana è invece quella espressa in queste parole: «È immeritevole di qualsiasi scusa, sia a causa dell'originario reato, sia sotto il gravame della propria sopraggiunta complicità volontaria, cosí chi sa come chi ignora, cosí chi giudica come chi non giudica. Dappoiché la stessa ignoranza, in coloro che non vollero comprendere, è peccato: in coloro che non poterono comprendere è pena di peccato. Onde negli uni e negli altri non vi è luogo a scusante: non v'è che un unico giusto decreto, quello della condanna».

L'incapacità umana di discernere il vero e il buono è cosí profondamente insita nel midollo della natura, che mai e poi mai, comunque si affinino e perfezionino l'intendimento e la cultura, riesce possibile agli uomini, infedeli o credenti, debellarla e sostituirla con una sana e inerrabile norma di valutazione. Si può giungere fino al paradosso nel riconoscimento della realtà di questa funzionale ignoranza. E si può dire che l'ignoranza invincibile, lungi dal redimere dalla imputabilità della colpa, la rende piú onerosa e piú severa. Per cui tale ignoranza, attingente le ragioni stesse del nostro vivere, le finalità immanenti del nostro operare, è in continuità diretta con la colpa cui fece séguito, e che ottuse per sempre la propensione connaturale dell'uomo primordiale verso il suo adeguato destino, Dio. «Ciò che vien fatto di male nell'ignoranza e ciò che vien fatto di male da chi vorrebbe fare il bene e non vi riesce, è ugualmente peccato, perché

trae origine dalla prima colpa della libera volontà, la quale merita simili conseguenze».

Cause ed effetto sono in questo caso strettamente, indissolubilmente amalgamati. La dottrina del peccato di origine è la dottrina, la piú realistica che si possa escogitare, della universale solidarietà nell'abiezione. Perché nulla di piú realistico e di piú ossessionante di quella legge dell'attrazione dei sessi, che ne disciplina e ne fa violenta e funesta la continuità, attraverso la trasmissione della vita corporea.

L'universo non è che una permanente fermentazione di libidini. La colpa del primo uomo vi si è ripercossa sinistramente. Adamo ha fatto il mondo, anch'esso, vittima del proprio peccato. Perché l'insieme delle creature sensibili è divenuto il campo della sua cupidigia morbosa. S'identifichi o no con lo stesso appetito sensibile e con la volontà naturale, che, orbati della grazia, la quale innalza e raffrena, pencolano fatalmente, come per una forza irresistibile di gravità, verso le cose create; sia invece qualcosa di sopraggiunto alle capacità naturali; sta di fatto che la concupiscenza è una consuetudine che si volge prepotentemente al godimento dei piaceri. Tutta la progenie del primo uomo ha contratto, a causa del suo fallo, un morboso e raffinato compiacimento nel mal fare. E la passione per le cose create, che è stata la colpa di Adamo, è divenuta l'abito connaturale dei suoi discendenti. A questa infausta passione non si deve pensare che servano solamente i sensi esterni. Le stesse facoltà nobilissime

dell'animo sono ormai miserabilmente asservite nei figli di Adamo alla oscura forza del peccato. Se, ad esempio, l'esercizio dell'intelligenza e l'avidità di conoscere sono preziose virtú della natura cogitante, sono fonte ormai e mezzo di compiacimenti libidinosi. Perché anche nella pura contemplazione intellettuale l'uomo ha introdotto una certa inquietudine cupida, da cui l'animo è eccitato e solleticato. L'Apostolo ha dato del mondo una definizione pratica perfetta, quando ha detto che esso è tuffato fino alla cima dei capelli nella concupiscenza della carne, nella concupiscenza degli occhi, nella superbia della vita. La concupiscenza della carne comprende le colpe che si commettono onde conseguire il diletto che scaturisce dai sensi. La concupiscenza degli occhi è la curiosità del sapere. La superbia è l'avidità tirannica del predominio. A nessuna di queste concupiscenze può il cristiano, mai, lasciare libero adito. E il voler cavillare per legittimarne in qualche modo il parziale e misurato soddisfacimento è un rinnegare l'essenza stessa del precetto evangelico. È qui veramente il cardine su cui poggia la somma della pedagogia cristiana. E per intendere come questa investe e trasfigura le radici stesse dell'azione spirituale dell'uomo, occorre scendere fino in fondo alla coscienza e scoprire le forze che vi operano, prima e dopo la interiore rinascita. Giansenio scende cosí in fondo alla coscienza dell'uomo.

E osserva: «L'amore è la prima e centrale fra tutte le affezioni umane. Da esso tutti gli altri sentimenti promanano e ricavano

la loro colorazione. Esso non è altro, in sostanza, che una prima propensione del sentimento verso il bene e un certo vincolo mercè il quale il sentimento si stringe al bene, e, quando è intenso, vi aderisce profondamente. – Che cos'è mai l'amore – dice Sant'Agostino – se non una vita che fonde due realtà, o tende a fonderle, la realtà amante e la realtà amata? – Non lo si sente tale però, se non quando lo solletica il bisogno. Il sentimento infatti è, può dirsi, immobile: e il movimento è piú sensibile del riposo. E il movimento è provocato da altri sentimenti che emanano dall'amore. Come la realtà amata è contrassegnata da molteplici circostanze, cosí il soggetto amante e l'amore stesso assumono molteplici aspetti e difformi volti. Mancando l'oggetto del proprio vagheggiamento, è rôso dalla brama; della sua presenza, si rallegra; del suo pericolare, trepida e si rattrista; della limitatezza della sua libertà, si irrita; della sua perdita, si dispera. Come un girasole, si atteggia diversamente secondo i movimenti dell'oggetto amato. Per cui non si ha torto asseverando che in tutte le forme e le espressioni della sensibilità umana, è l'amore che signoreggia, sia che queste forme concretizzino di fatto una propensione amorosa, sia che, come dalla propria causa, sgorghino dall'amore, a norma delle molteplici vicende e variazioni della realtà amata».

Se l'amore è cosí al fondo e cosí al principio nel piano di sviluppo della vitalità umana, il primo quesito che si offre alla ri-

flessione è questo: «Le leggi divine autorizzano la creatura ragionevole a rivolgere l'affetto del suo amore verso una qualsiasi delle cose create?». Occorre intendersi sul significato dei vocaboli. «Amore qui non va preso nel senso di una qualsiasi cupidigia, con cui bramiamo un oggetto comunque ottenuto. Va inteso piuttosto unicamente come la brama di una realtà creata per se stessa, per la sua propria bellezza, per la sua seducente attrazione, per il piacere che offre. Ché se tale realtà invece sia riferita ad altro fine, non essa, ma questo fine sarà amato. Ad esempio, ama le ricchezze colui, il quale ama diventare ed essere ricco; ama gli onori, chi trae compiacimento dal loro fastoso spiegamento; ama le dignità, chi è lusingato dal potere che esse conferiscono agli uomini; ama la voluttà colui il quale non vagheggia e non sogna altro che il suo titillamento. Ha scritto Sant'Agostino: – Se in vista di altro fine, che deve essere amato, l'amore è amato, non si chiama piú giustamente amore. Perché amare è unicamente desiderare una cosa per se stessa. – Orbene: su nessuna cosa creata il sentimento dell'amore può essere collocato senza peccato». Per quanto l'asserzione possa apparire audace e paradossale, sostiene Giansenio, essa sgorga logicamente dagli stessi presupposti fondamentali della religione cristiana. La consegna del Cristo è chiara e perentoria: occorre che gli uomini si sottraggano alla potestà delle tenebre, perché siano trasferiti nel regno della luce. A coloro che si presentano sulla sua soglia, ad invocare l'iniziazione, la Chiesa domanda di rinunciare pubblicamente a

Satana e a tutte le sue pompe, in altri termini, alla seduzione di tutte le realtà sensibili. Si può dire di piú. Non v'è altro scopo, al mondo, per la religione cristiana, se non quello di liberarci dal fascino pericoloso delle cose create. In due modi: o lacerando e spezzando bruscamente, in virtú della grazia, i lacci dell'amore inferiore, o trattenendo l'animo dallo stringerli. Sant'Agostino lo proclama ripetutamente. Parlando, nei sermoni sulle parole del Signore, della vocazione dei cristiani, egli dice: «La nostra speranza non poggia sul secolo presente. Non lo dobbiamo pertanto amare. Dall'amore del secolo (vale a dire, di tutte le cose appartenenti al secolo), siamo stati chiamati al Cristo e alla Chiesa, ché il vocabolo Chiesa deriva da chiamare, onde vagheggiamo ed amiamo un altro mondo». Orbene: se la disciplina cristiana ci comanda di rinunciare al secolo, vale a dire, secondo l'esposizione agostiniana, di non amare il secolo, di non apprezzare i suoi valori, logicamente c'è una colpa nell'amare quello e nell'apprezzare questi. Perché quel comandamento della disciplina e della rinunzia è desunto unicamente dalla Scrittura, la quale apertamente comanda, sulle labbra dell'Apostolo Giovanni: «Non amate il mondo e le sue cose». Dove Agostino commenta: «Non dice già l'Apostolo: – Non vogliate usare del mondo, – bensí: – Non vogliate amare il mondo. – Perché chi usa, non amando, usa quasi non usasse, perché non ne usa in vista della cosa stessa, ma in vista dell'altra cosa, cui dà il suo amore, e il suo uso è senza passione». Perfettamente imbevuto

degli obblighi, di cui s'intesse la chiamata cristiana, Sant'Agostino inculca ad ogni passo che in ogni affetto chiuso e circoscritto delle cose terrene, si nasconde, velenoso, il peccato, e che a Dio solo deve andare l'amore dell'uomo. «Il peccato anzi non è altro che questa deviazione immonda della sentimentalità umana, fatta per Dio e per l'Assoluto, e precipitante, invece, verso la caducità e l'abbominio». La dottrina agostiniana dei due amori era cosí risuscitata da Giansenio e spinta alla sua formulazione piú recisa.

Infatti la condizione naturale e primigenia della creatura ragionevole, continua il vescovo di Ypres, è tale, da essere costituita sotto Dio, di fianco alle altre creature ragionevoli, e sopra il mondo della materia. La legge eterna non è altro che la codificazione dei rapporti nascenti dalla gerarchia di questo ordine naturale. E l'ordine delle cose si traduce e si celebra attraverso lo spiegamento di un intreccio armonioso di movimenti amorosi. Il che è tanto vero, che può dirsi recare la gravità universale l'effigie dell'amore, piú che non l'amore l'effigie della gravità. Alla creatura ragionevole Dio infuse il peso della volontà e dell'amore; alla creatura corporea, ma suscettibile di impulso razionale, impresse la legge della gravità. Ne è risultata una cosí armonica e vasta distribuzione degli esseri, che in proporzione della maggiore o minore loro pesantezza gli oggetti tendono, inquieti, a raggiungere il gaudio della loro stabilità in luogo piú alto o piú basso. La creatura ragionevole è stata collocata nel mezzo

tra la natura corporea e la incorporea. E le è stato inoculato un gravame di amore che la sospinge a raggiungere, nell'ordine universale, il posto che le spetta e a difenderlo quando l'abbia raggiunto. Ora, di superiore alla ragione e alla creatura ragionevole non v'è che la verità immutabile, vale a dire il Dio vero. Onde solo a Lui, cui è naturalmente soggetta, deve rivolgersi, e verso di Lui protendersi. La virtú è a questo patto. Ché se la creatura ragionevole alieni la sua inclinazione amorosa dalle realtà supreme, che sono Dio e la legge eterna della immutabile verità, e la arresti su se stessa, o, precipitando ancora, la devii sulle realtà inferiori, getta il perturbamento e lo scompiglio nel mondo universo.

È accaduto una volta nell'Eden. Ha continuato ad accadere ininterrottamente nella vita. Perché la colpa di origine – tremenda tragedia della storia – per un fenomeno di scissiparità psichica e di mimetismo morale, si è ripercossa in tutta la progenie degli uomini, non solamente per l'azione di un malefico impulso insito nella legge dell'imitazione familiare, bensí per l'azione irresistibile di una morbosa deformazione organica, per cui i discendenti di Adamo non sono stati capaci d'altro che di ripetere per l'eternità il gesto folle e seducente insieme del loro primo padre. Il peccato, pena ed espiazione del peccato! Ecco il paradosso della spiritualità umana in cammino.

Qualcosa di tragico accompagna ed avviva cosí la visione universale di Giansenio. È stolto e vano interpretare in qualsiasi altra maniera la essenza della primordiale aberrazione di Adamo e delle sue conseguenze. Se si nutrissero ancora dei dubbi al riguardo, dice il vescovo fiammingo, basterebbe considerare le conseguenze perniciose che accompagnano, infallantemente, questo dilungare la capacità amorosa da Dio, per declinarla verso le creature. Esse sono: la perdita della libertà; la contrazione di una greve corruttibilità; la materiale assimilazione alle realtà periture; la difficoltà del sollevamento; l'inquietudine intima; la contaminazione inguaribile; l'incapacità definitiva a scorgere la vera destinazione e a praticare il retto uso delle cose.

In ciascuno di noi pertanto Adamo rinnova il gesto della sua temeraria rivolta. Germinati da una semenza in putrefazione, noi siamo incapaci di innestarci, con le nostre forze, sul piano delle realizzazioni che Dio aveva imposto all'ordine delle cose create. «Agostino ha insegnato ripetutamente come il peccato originale, vale a dire la concupiscenza, che per lui è la stessa cosa con il peccato originale, si trasmette e si propaga attraverso la libidine ribelle alla volontà. Il che si può spiegare in due modi. O nel senso che il violentissimo trasporto della concupiscenza preesistente in tutta la capacità sensitiva, protesa verso la voluttà del corpo, contro ogni controllo di volontà, possiede una cosí tremenda potenza, da trasmettere al feto una proprietà consimile; cosa tutt'altro che impossibile, sapendosi molto bene quanto

possano l'amore e il timore nel trasformare il tenuissimo corpo della prole e avendo i medici minutamente indagato e inoppugnabilmente constatato la trasmissibilità delle affezioni per via di generazione. O nel senso, piú verosimile e piú aderente al pensiero dell'Ipponese, che la semenza stessa di Adamo, come la natura sua tutta, ha contratto, a causa della colpa, un pervertimento cosí radicale, da non potersi trasmettere senza una automatica comunicazione di peccato, di corruzione e di condanna. Anche in questa seconda ipotesi, la cosa è perfettamente comprensibile e empiricamente dimostrabile. Noi vediamo tutti i giorni come si trasmettano nella prole non solamente le malattie del corpo, bensí anche le acquisite pravità dell'anima, le inclinazioni al male che i genitori contrassero vivendo malvagiamente, e, cosa ancor piú sorprendente, quelle fatuità cerebrali, provenienti spesso non già da perturbamento organico, ma da semplice sconvolgimento dei fantasmi. Se ne deve concludere che la semenza umana contrae, dai vizi inerenti al corpo e all'appetito sensibile, una capacità intima, che la rende atta a trasmettere la qualità che ne era in essa ridondata. Allo stesso modo il colore e la conformazione dei negri agisce misteriosamente sul seme, si da riprodurre nella prole il medesimo colore, il medesimo aspetto, le identiche inclinazioni dell'animo. Non si creda però che le qualità spirituali si trasmettano automaticamente come tali di padre in figlio. La qualità tra-

smessa è qualità che investe la carne e implica qualcosa dell'anima che è mescolata alla carne ed è inferiore alla volontà». La nozione della delinquenza ereditaria è dunque in Giansenio.

Avvinti cosí da una solidale eredità di peccato, che ha lasciato la sua impronta maledetta sul nostro essere intimo, non possiamo lusingarci di accampare mai, al cospetto di Dio, meriti morali, che non siano suffragati e corroborati dalla grazia. Se in ciascuno di noi Adamo pecca nuovamente all'infinito, non possiamo salvarci dal fango della nostra natura che in virtú di una rinascita carismatica.

Il cristianesimo è molto piú che una «rivelazione» nel significato concettualistico della parola: è un mistero di salvezza e un principio di risurrezione. È molto piú che una acquisizione faticosa di teoremi astratti o una illuminazione esteriore di facoltà raziocinanti: è un affrancamento interiore e un mezzo prodigioso di rinnovamento intimo.

Se la colpa di origine è stata essenzialmente uno sconvolgimento profondo e inguaribile delle forze elementari dell'uomo; una deformazione e una deviazione inarrestabile nella gerarchia dei sentimenti connaturali della creatura ragionevole; una sostituzione morbosa di affetti all'unica passione degna dello spirito, la passione di Dio e dell'Assoluto; il mistero della grazia restauratrice deve essere, in essenza, un prodigioso e gratuito intervento di Dio, per ricostituire l'essere umano nella sua iniziale e connaturale inclinazione.

Dopo la colpa d'origine l'umanità è una «massa disperatamente dannata». La frase è usata molte volte da Sant'Agostino, il quale l'attinse da San Paolo. Questi, infatti, in un inciso della Lettera ai Romani, aveva domandato: «Non possiede forse il vasaio il potere di ricavare dalla medesima massa di argilla vasi destinati ad usi dignitosi, vasi destinati ad usi innominabili?». In questa metafora l'Ipponese non vede che una raffigurazione del genere umano, che, a somiglianza di una massa, di argilla o di farina, s'intende inquinato ed esposto alla putrefazione del fermento del peccato. L'immagine è veramente pregna di forte significato. L'intiero genere umano, stretto ad Adamo nella solidarietà della natura da lui generata, è simile ad una pasta o ad una massa di farina di frumento, ed è viziato, perduto, dannato, a causa del peccato che è in esso come un fermento. Non solamente a causa della colpa importata dalla prima trasgressione, bensí, molto piú, a causa della concupiscenza, attraverso la quale, implacabilmente, la colpa viene trasmessa alla prole e l'anima, miseramente pervertita, nasce schiava della carne sovrana.

L'immagine aiuta alla perfezione a intuire, parallelamente, il mistero della redenzione. Sant'Agostino continua cosí a parlare di discernimento e di scelta nella massa: volendo significare il decreto eterno della predestinazione invisibile, per cui, di tra la massa sceverata, Dio trae, nel tempo, i designati alla restaurazione e alla gloria. La grazia è precisamente lo sbocco e l'epilogo

della predestinazione. E con l'augusto nome di «Grazia» è indicato tutto ciò che la grazia stessa opera in vista della liberazione e della salvezza dell'uomo, non solamente cioè i meriti delle opere buone, bensí anche la perseveranza in esse e la beatitudine stessa. I risultati della grazia nell'anima han qualcosa effettivamente di stupendo. Non implicano infatti soltanto la remissione e il condono della colpa, bensí anche l'eliminazione di tutti i mali che piombarono sulla massa della perdizione, come una inevitabile pena, della concupiscenza e della ignoranza, innanzi tutto, domate e fugate dal tocco della onnipotente ed efficace assistenza di Dio.

Di questo mistero prodigioso, che è la rinascita cristiana nella grazia, Sant'Agostino è stato interprete esauriente e definitivo. Egli ha proclamato solennemente i quattro presupposti fondamentali del cristianesimo: l'unità del capo della Chiesa; l'unità del corpo della Chiesa; l'unità del battesimo che incorpora nella Chiesa; l'unità della grazia che circola nella Chiesa. Primo fra i grandi scrittori ecclesiastici, Agostino ha dischiuso ai fedeli la comprensione della grazia di Dio e del Nuovo Testamento. La dottrina agostiniana intorno alla grazia ha caratteri irrefragabili: è evangelica, apostolica, cattolica, di un'autorità non revocabile, sanzionata da uno stuolo di Pontefici, corroborata da una dinastia di seguaci. L'eloquenza, l'erudizione, la sapienza dell'Ipponese hanno ricevuto nella tradizione un riconoscimento grandioso. La virtú del tutto mirabile della grazia ha irraggiato sulla

sua vita quasi piú che sui suoi scritti, soprattutto nella sua conversione che lo ha fatto simile alla Maddalena e a San Paolo, e nella istituzione di religiosi, che si sono moltiplicati poi in centocinquanta Ordini. Agostino è scrittore sicuro, perché poggia su principi incrollabili tutte le proprie concezioni teologiche; sottile, perché riflette una luce abbagliante su tutti i problemi che imprende ad indagare; incrollabile, perché nella tutela dei misteri della grazia e della predestinazione ha sostenuto l'autorità inconcussa dei Papi, dei canoni sinodali, schiacciando di volta in volta tutti gli eretici; angelico, perché visse come un angelo, brillando di celestiale luce; serafico, perché nessuno, dopo gli Apostoli, si sottrasse meglio di lui alle passioni terrene, per aderire piú saldamente alla verità e per rifrangere il colore dell'amore divino; eccellentissimo e superlativamente mirabile, perché tutti ha superato in lucente capacità di intuizione e di visione negli abissi della vita soprannaturale.

Spetta alla Chiesa proporre ed enunciare al cospetto dei fedeli gli articoli di fede impugnati dagli eretici e annebbiati dalla negligenza degli uomini. Ma, con singolare spostamento di mansioni, sul terreno della grazia, Dio ha scelto a tale missione, dal grembo della madre sua, un nuovo vaso eletto, Agostino. Mentre in tutte le altre zone dell'insegnamento cristiano, i dottori, quando sono assaliti dagli avversari della ortodossia, sogliano ricavare ed attingere dalla Chiesa la loro scienza e il decreto supremo della verità, in questo caso, al contrario, la Chiesa trae la propria scienza non

già da tutti quei Padri e Dottori cui fa abitualmente ricorso per dirimere le controversie, ma da Sant'Agostino solo. Dai sinodi di Cartagine e di Orange al Concilio di Trento, Agostino è la fonte della dottrina ecclesiastica, e i suoi scritti rappresentano l'arsenale dell'armamentario ortodosso.

Occorre rifarsi a lui quando piú viva e petulante si fa l'insidia del pelagianesimo, che è paganesimo, e che il cristianesimo si porta, perennemente, alle calcagna; quando, ebbro dei suoi successi e folle delle sue passioni, l'uomo si lusinga di possedere in sé le sacre capacità delle realizzazioni assolute, o quando la Chiesa, sollecitata da prurito di potere o da avidità di ricchezze materiali, inclina a rendere piú agevole l'aspra consegna del Vangelo, o a immaginare suscettibile di universale allargamento il limitato recinto della sua clausura.

No. La rinascita cristiana non è, per definizione, privilegio di tutti e la Chiesa non può essere, in un mondo infettato da Satana, l'ospizio dell'universale.

La grazia è una trasfigurazione miracolosa, e una dilettazione vittoriosa in Dio e nei suoi comandamenti, la quale prende il posto della dilettazione viziosa, che il germe di Adamo aveva deposto in noi dopo la sua caduta dallo stato di piena indifferenza, in cui era stato inizialmente creato. Questa dilettazione vittoriosa che Dio suscita in noi, a Dio ritorna prepotentemente. Essa dà inizio nell'uomo alla volontà buona; poi la riscalda e la fortifica, fino a renderla capace di praticare i divini comandamenti. Questa

soave infusione di grazia, che desta dentro di noi l'amore di Dio, è il vero ed unico soccorso mediante il quale Dio ci fa compiere il bene. Simile intima dolcezza, attratti dalla quale noi amiamo Dio e l'Assoluto, costituisce l'autentica grazia medicinale con cui Gesù Cristo ci ritrae dal male e ci sospinge al bene.

Poiché uno solo è il mezzo per farci trionfare dal male di cui portiamo dentro di noi la semenza inestinguibile: il gusto del bene che gli è contrapposto. Tale trasfusione di dolcezza elimina il timore e ci fa agire sotto l'impulso dell'amore, donde le opere buone, che solo da esso traggono alimento e carattere. Questa grazia è tutt'altra cosa cosí dalla natura come dalla legge, cosí dalla conoscenza dei precetti, come dal condono della colpa.

Essa non distrugge in noi la libertà e la padronanza delle nostre azioni. Perché, se esser liberi significa non essere prigionieri e non esser schiavi; se implica l'esclusione di qualsiasi dominio estraneo; se importa il possesso e la signoria di se stessi; ogni atto che è nel raggio di azione della nostra volontà e quindi è in nostro potere, è, per questo stesso, atto libero. Ogni volizione è essenzialmente libera, perché è, per definizione, in potere nostro; è una contraddizione in termini non volere quando vogliamo, e la volontà non è, se non è libera. L'azione cessa di essere libera solo quando non cade piú nell'ambito del nostro potere, quando si compie nonostante la positiva nostra volontà di non compierla; quando procede e sgorga da una costrizione che sopraffà

e schiaccia, dall'esterno, la nostra capacità volitiva. Orbene: esistono due generi di necessità. Il primo, semplice e volontario, il quale non distrugge la libertà dell'arbitrio; l'altro coattivo, astringente, involontario, che annulla e soffoca la libertà. La necessità coattiva produce fatalmente il suo effetto, opprimendo la volontà, come un peso che abbatte e paralizza. Invece la necessità semplice e volontaria ci lascia liberi, sebbene in tal caso i nostri gesti siano determinati. Perché se la volontà non reagisce e non recalcitra, se desidera al contrario quello che fa, se anzi vi aderisce strettamente, essa opera sempre liberamente, sebbene necessariamente, perché, nonostante quella necessità semplice, vuole quel che fa, si compiace del suo gesto, non resiste. La grazia, che soffonde il nostro ben operare di un intimo godimento e lo rende quasi necessario, non distrugge pertanto il nostro libero volere. Lo accresce anzi e lo moltiplica; perché, se agire liberamente è agire con gioia intima e con gusto, quanto piú forte è la gioia del ben operare, altrettanto impotente è la libertà dell'adesione ad esso.

La Chiesa è la federazione dei riscattati dalla grazia; è la famiglia di coloro che la grazia trae dolcemente al compimento del bene. Col suo sacrificio cruento il Cristo ha versato un prezzo di affrancamento indubbiamente bastevole alla cancellazione di tutti i peccati degli uomini. Ma effettivamente Egli non li ha riscattati tutti, mercè una applicazione indiscriminata dei propri meriti. Egli si è dato per tutti, cioè per ogni categoria di esseri

umani. Ma non è vero che tutti gli esseri umani portino nel mondo la lucentezza della grazia. Di fatto, nella realtà dei suoi risultati, il prezzo di riscatto è stato versato unicamente per la Chiesa. Questa Chiesa è nel mondo un gruppo di eletti e una comunità di privilegiati: lo è per la sua intima costituzione, lo è in virtú del suo specifico destino. Nella immensa massa dannata, variamente ripartita e meccanicamente disciplinata, che brancola sulla terra mendicando l'acchetamento della propria insaziabile libidine e non riuscendo a conseguirlo, nonostante le forme piú raffinate del reciproco sfruttamento e dell'altrui manomissione, la Chiesa, conglutinata nella grazia, è la raccolta di coloro che hanno gustato una volta la gioia della rinuncia e la beatitudine del disinteresse. Essa attesta e celebra nella babele immonda della organizzazione empirica degli uomini la restaurazione dell'ordine primigenio, il quale esige che la creatura ragionevole sia vòlta unicamente verso là dove è il principio e la fine della sua dignità: verso Dio.

Per definizione, pertanto, la Chiesa è società di minoranze, è raccolta di esuli spirituali dal secolo. Il giorno in cui essa dimenticasse questa sua qualità fondamentale, che è in pratica una gelosa e ardua consegna, guai per essa; guai per il mondo!

Cosí Giansenio.

Chi oggi si appressa, non senza coraggio, al suo grosso in folio, *Augustinus*, e segue, con pertinacia non incompensata, il ricco e minuto spiegamento di pensiero che vi circola per entro, non

riesce a sottrarsi alla impressione di essere bruscamente piombato in un mondo del tutto diverso, di essersi improvvisamente posto a contatto con preoccupazioni ed intenti di un'altra età, esulati ormai completamente dal fascio delle attitudini e dalla atmosfera spirituale della vita odierna. Il vescovo di Ypres, che logorò pazientemente la sua esistenza nel distillare in queste pagine, lucide ed ornate, il succo sostanziale dell'insegnamento agostiniano, tradisce il profilo di un superato. Le sue geremiadi cupe, uniformi, deprimenti, sul destino lacrimevole dell'uomo, condannato da un fato inesorabile a trascinare, attraverso un'odissea di dolori e di passioni, l'eredità del suo tràduce viziato, sembra non possano lusingarsi di destar piú alcuna eco di consenso in un mondo come il nostro, ebbro di successi e folle di presunzione, tutto tuffato nella celebrazione indiscriminata delle potenzialità conquistatrici dell'uomo.

Ma questo chiunque deve riconoscere in pari tempo che se le posizioni contrapposte da Giansenio al pelagianesimo gesuitico, caligine ammorbante che ha viziato in radice i germogli della spiritualità moderna, sono veramente e definitivamente superate, l'anacronismo investe qualcosa di piú e di meglio che gli scritti del vescovo di Ypres e la propaganda del suo amico Saint-Cyran. Occorre, di buono o di cattivo grado, accettare in tal caso la conseguenza: che è uscita ormai dal tempo e dalla vita anche la visuale principe dell'insegnamento tradizionale del Vangelo. In questo caso l'*Augustinus* e i *Pensées* sarebbero stati gli ultimi scritti

cristiani. Se il loro fondamentale pessimismo, confinante col dualismo; se la loro visione ultrarealistica della perversione e del riscatto, sono, proprio, destinati a scomparire per sempre dal novero dei fattori viventi della spiritualità associata, diviene un semplice onere di lealtà riconoscere che il cristianesimo, proprio nei suoi connotati essenziali, è morto per sempre. E riconoscere anche che nel destino agitato del movimento giansenista è il dramma agonico della superstite vitalità cristiana ai nostri giorni.

Il cristianesimo infatti è nella sua essenza primordiale una religione di mistero. Non lo fu che potenzialmente nella iniziale predicazione di Gesù, spiritualizzazione sublime della aspettativa messianica e segnalazione abbagliante dell'etica perfetta, per lo spiegamento della vita associata. Ma il messaggio del Maestro Galileo, lo abbiamo visto, non avrebbe potuto tradursi in una norma valida e permanente per la disciplina di vasti aggregati umani, se non si fosse stilizzato sullo schema dei misteri, nei quali, già prima di Cristo, si era venuta concretando nella civiltà mediterranea l'aspirazione alla universale fraternità nei carismi. Paolo fu il potente stilizzatore. Gli se ne fa addebito. Ma solo da chi, abbacinato dalla stupenda semplicità della prima esperienza neotestamentaria, dimentica che la vita storica è adattamento e trasformazione, e che un organismo spirituale è fedele a se stesso finché si attiene ai valori centrali della sua costituzione. La soteriologia e l'ecclesiologia paoline sono i piloni su cui si è levato

l'edificio del cristianesimo ecclesiastico. L'antropologia e la soteriologia di Sant'Agostino ne sono state la traduzione acconcia alla disciplina cristiana della società medioevale, che la costituzione autonoma delle nazioni moderne ha lentamente corroso e disgregato.

Giansenio non si è preoccupato di sapere se l'esumare e il rivendicare, nella sua interezza, il pensiero militante dell'Ipponese, quale questi l'aveva formulato durante l'implacabile crociata antipelagiana, poteva avere o no ripercussioni sensibili sullo sviluppo coetaneo della organizzazione ecclesiastica. Il suo *Augustinus* è senza dubbio un'opera di battaglia. Ma gli strali vi sono nascosti, e le allusioni velate. Il vescovo fiammingo ha la sagoma tranquilla e sorridente dello storico, che registra e spiega il pensiero di un antenato. Ma fra le sue righe si coglie di istinto la formulazione precisa del problema, al di fuori dei cui termini non c'è piú cristianesimo.

Il quale, dal primo bando della riforma, era stato realmente gettato in un mortale repentaglio: repentaglio cosí nella parte degli innovatori, come in quella dei suoi presunti patrocinatori. Se nella assegnazione dei mezzi per il conseguimento della rivelazione giustificatrice, riformati e gesuiti erano agli antipodi – i primi inclinati ad un individualismo incompatibile con ogni forma di etica collettiva, i secondi spinti ad una raffigurazione aridamente militaresca delle tradizioni – in pratica, nel fare del

regno di Dio un valore immanente alla configurazione dei rapporti empirici fra gli uomini, procedevano edificantemente d'accordo. Qui il peccato di origine della spiritualità contemporanea.

L'*Augustinus*, attraverso l'apparato pesante delle sue digressioni storiche e psicologiche, era una esplicita insurrezione contro la possibilità di mescolare gli interessi di Dio ai contaminati interessi degli uomini, una pregiudiziale impugnazione di qualsiasi programma tendente a conferire ai figli di Adamo la pretesa di costruire il Regno di Dio, con quelli che sono i macabri rottami di Satana. I gesuiti colsero a volo la minaccia al crescente potere del loro farisaismo, e si abbatterono con ferocia sui seguaci del vescovo, cui avevano cosí ipocritamente inneggiato il dí del suo ingresso in sede. La lotta è arsa per due secoli circa. Giansenio è stato debellato: ma la sua sconfitta ha allargato e approfondito il conflitto. Le sorti del quale sono la vera *crux* della spiritualità odierna.

Non essendo riusciti ad impedire la stampa dell'*Augustinus*, i gesuiti di Lovanio ne attaccarono decisamente il contenuto nelle tesi che furono sostenute nel loro collegio il 22 marzo 1641. Fu la prima avvisaglia: ma fu una nitida presa di posizione. I molinisti vi sostenevano che la natura pura, una natura umana cioè come l'attuale, ma senza imputazione di colpa, non è mai, di fatto, esistita, ma è teoricamente possibile; che il peccato originale non si trasmette necessariamente attraverso il fomite della carnale concupiscenza, bensi in virtú del volere positivo di Dio;

che gli infanti morti senza battesimo non possono godere della visione beatifica, ma non soggiacciono alla pena del senso; che Dio vuole, con decreto positivo e assoluto, salvare tutti gli uomini, concedendo a tutti indistintamente la grazia sufficiente; che tale grazia sufficiente è gratuita, ma può essere ripudiata dall'uomo; che simile concetto della cooperazione fattiva dell'uomo alla grazia non è affatto un concetto pelagiano; che al carattere libero di un'azione occorre la libera scelta della volontà, quando tutte le condizioni postulate dall'agire siano presenti; che non esistono precetti impossibili; che Dio sarebbe un tiranno se costituisse l'uomo responsabile della violazione di precetti riconosciuti impossibili; che l'ignoranza invincibile può talora compiutamente scusare; che senza la grazia, l'uomo può compiere qualche atto moralmente commendevole e la «carità» non è perentoriamente richiesta, affinché ogni atto umano possa meritare la beatitudine del Paradiso, essendo a volte sufficienti la speranza o il timore; che è falso sostenere essere tutti i gesti degli infedeli peccati e tutte le virtú dei filosofi vizi; che, a norma del Concilio di Trento, esiste un timore dell'inferno il quale può essere efficace; che l'amore di Dio in quanto utile a noi, pure essendo meno perfetto della disinteressata carità, può costituire un motivo legittimo di contrizione imperfetta o di attrizione; che infine l'attrizione accompagnata dal Sacramento della penitenza è sufficiente al conseguimento della remissione delle colpe.

Sembrerebbe, alla enunciazione di queste tesi, che il conflitto si riducesse ad una controversia di astrusa teologia. Non era cosi. Sotto le formulazioni contorte e lambiccate del linguaggio teologico si nascondeva, come sempre, un'opposizione radicale fra due maniere di concepire i poteri dell'uomo al cospetto dell'Assoluto e quindi, di rimbalzo, fra due maniere di valutare il presente al cospetto dell'avvenire, la realtà empirica al ragguaglio della perfezione ideale. È l'uomo capace di creare, con le sue nude capacità naturali, che si muovono nel dominio dell'empirico e del transitorio, qualcosa di organicamente buono e di universalmente valido? O esso è cosí viziato per natura che anche le apparenti virtú del suo operare, pubblico o privato, sono beni fittizi, cupidigie mascherate, sepolcri spalmati di bianco? Rispondendo di sí al primo quesito, di no al secondo, sembra a prima vista che si esalti la natura dell'uomo e la si autorizzi alle piú seducenti conquiste. In realtà si tarpano le ali ad ogni volo di conquista spirituale; si uccide ogni libertà delle anime, al di là della crassa e schiacciante valutazione della politica realistica; si preclude il cammino ad ogni superamento della configurazione attuale dei rapporti vigenti fra gli uomini. Rispondendo di no, invece, al primo quesito, di sí al secondo, può sembrare a prima vista che si deprimano, senza possibilità di risollevamento, le virtú innate e fattive dell'uomo e lo si condanni al piú cupo e disperato nichilismo. In realtà, contrapponendo alla radicale in-

fermità funzionale dell'uomo la vittoriosa espansione della grazia restauratrice di Dio; al mondo dei valori effimeri e delle istituzioni naturali il miraggio trascendente dell'economia dei carismi, unico *bene* assoluto e incontaminato, si sanziona il progresso, che è superamento dell'empirico nel trascendente.

Le grandi rivoluzioni spirituali sono state sempre il risultato di una fede cieca nella predestinazione e nella chiamata. Abbattendosi, senza misericordia, sul soprannaturalismo giansenistico, i gesuiti hanno precluso la via ad ogni vera grande nuova conquista spirituale, la quale, se la storia non mente, non può nascere da due sentimenti solo in apparenza divergenti: l'assoluta sfiducia nella natura, l'assoluta fiducia nella grazia.

Hanno avuto, nella loro bisogna, consenziente la Curia. Un decreto della Inquisizione del primo agosto 1641 proibiva la lettura dell'*Augustinus*. La Bolla *In Eminenti* di Urbano VIII ribadiva, sanzionava, conferiva solennità alla condanna inquisitoriale. Allora entrava in lizza l'infaticabile Arnauld. Contro di lui, tutto uno sciame di polemisti, gesuiti, fra cui quel padre Nouet, cui i vescovi, convocati a Parigi, imposero di leggere, in ginocchio, al cospetto della consueta adunata di fedeli, una ritrattazione esplicita dei propri sermoni.

La Compagnia non dimenticò piú quell'affronto sanguinoso. La sua rivincita fu la condanna delle cinque proposizioni colpite il 31 maggio 1653 con la Bolla *Cum Occasione*.

E allora l'Europa credente assistette a uno spettacolo strano e apparentemente inesplicabile: lo spettacolo di uno stuolo, sempre rinnovantesi, di anime pie e timorate, addestrate alla esplorazione della piú alta tradizione patristica, consumate dal desiderio della perfezione cristiana, che, colpite implacabilmente dal potere ecclesiastico, si profondevano in testimonianze di attaccamento, per rivendicare la inattaccabilità del loro maestro venerato: Sant'Agostino. Il loro programma poteva dirsi incisivamente fissato dal Quesnel in una lettera scritta al Fénelon nel 1711, due anni prima della Bolla *Unigenitus*: «Ho orrore per qualsiasi partito, cosí nello Stato come nella Chiesa. Il mio nome è: cristiano. Il mio soprannome: cattolico. Il mio partito è la Chiesa. Il mio capo è Gesù Cristo, la mia legge è il Vangelo. I vescovi sono i nostri padri, e il sovrano Pontefice è il primo fra tutti».

Una linea di condotta di questo genere fu giudicata, a scadenza fissa, come un monumento di perfidia e un capolavoro di abilità e di finzione.

Ancora nel 1842, a due anni di distanza dalla pubblicazione della prima parte del *Port-Royal* di Sainte-Beuve, un redattore de *La Gazette de France* asseverava che i giansenisti erano settari orgogliosi, i quali, mal guariti della vanità della terra, avevano consumato la loro vita nel patrocinare e nel propagare un'eresia venti volte colpita da anatema; sudditi dominati da un pervicace spirito di insubordinazione, immutabilmente ostili alla regalità, la

clausura dei quali aveva servito di ricetta a tutte le ribellioni; rigoristi che, inculcando una morale troppo aspra, avevano sospinto numerose anime verso l'abisso del dubbio e della disperazione; scrittori che avevano attinto la loro importanza unicamente dal carattere paradossale delle massime che avevano difeso.

Non mancarono gli spiriti illuminati che riconobbero i meriti di Port-Royal e la nobiltà di ispirazione che aveva guidato quanti, fra le sue mura, avevano cercato di salvare, dalla condanna di Roma, lo spirito della vecchia antropologia agostiniana. Nel 1845, Victor Hugo, dando all'Accademia il benvenuto a Sainte-Beuve, ne pronunciava, non senza malevola intenzione contro il neo-accademico, il panegirico piú appropriato: «I solitari di Port-Royal miravano a riformare Roma, obbedendole; a compiere dall'interno e con amore quello che Lutero aveva tentato dall'esterno, con collera. Essi avevano in pari tempo attinto da Francesco di Sales la dolcezza estrema e da Saint-Cyran l'estrema severità. Onde costituire la società secondo la fede, tra le verità necessarie, la piú necessaria ai loro occhi, la piú luminosa, la piú efficace, quella che dava piú invincibile risalto alla loro convinzione e al loro ideale, era l'infermità funzionale dell'uomo, spiegata dalla colpa di origine, la necessità di un Dio restauratore, la divinità del Cristo. Tutti i loro rinnovati sforzi convergevano su questo punto, quasi divinassero che là s'addensava il pericolo. E

il passaggio dei port-royalisti non è stato sterile. Essi hanno lasciato la loro orma nella teologia, nella filosofia, nella lingua, nella letteratura. Oggi ancora Port-Royal è, per cosí dire, la luce intima e segreta di qualche spirito eletto. La loro casa è stata demolita, il loro territorio devastato, le loro tombe violate. Ma la loro memoria è santa; le loro idee sono in piedi; dei germi che han seminato, molti hanno attecchito nelle anime, qualcuno ha posto radice nei cuori. Donde questa vittoria attraverso gli infortuni, questo trionfo a dispetto della persecuzione? Non solamente perché di tempera superiore; ma perché sinceri. Perché credevano; perché nutrivano una convinzione; andavano, diretti, al loro scopo, saturi di una volontà unica e di una fede profonda».

Può darsi che nella valutazione del successo postumo dei giansenisti Victor Hugo si lasciasse prender la mano dalla fantasia del poeta. L'ultima storia del movimento, quella del Gazier, ha l'andatura di un epicedio. Può darsi che nella esaltazione dei loro meriti, egli si lasciasse sopraffare dall'antipatia per Sainte-Beuve, che non aveva risparmiato loro l'accusa di puntigliosi e personalisti. Sainte-Beuve se ne vendicò, battezzando il discorso del poeta: un discorso «senza pietà e a contro senso».

Ma l'Hugo non aveva visto male quando aveva definito il programma di Giansenio e dei suoi seguaci il programma della riforma dall'intimo, il programma del ritorno, in pieno, alla teologia dell'Ipponese. Tale programma, di fatto, ha sopravvissuto. Ma dove e come?

Il giansenismo ha avuto un altro avversario, oltre il gesuitismo. E probabilmente chi l'ha invisibilmente consunto, non è stato il nemico esterno, bensí il bacillo che si portava nelle proprie viscere. Aveva in sé qualcosa di intrinsecamente viziato: ospitava cioè due anime che non riuscirono mai a saldarsi e ad amalgamarsi l'una con l'altra. Il prelato fiammingo gli aveva infuso l'anima universale di Sant'Agostino, l'abbate della Guascogna gli aveva trasmesso il *virus* dello spirito gallicano, lo spirito della *Question royale* e delle *Vindiciae Facultatis parisiensis*. E poiché ogni spirito particolaristico è funzionalmente in contrasto con la visione e la esperienza del cristianesimo, quale religione di universale e «portentoso» riscatto, il giansenismo fu in permanenza dilacerato da un dissidio intimo che lo logorò fino a perderlo. Poiché il dissidio lo portò a compromissioni e a condiscenze, che impedirono alle esigenze universali del suo contenuto antropologico e ideologico di svolgere il loro potere, raccomandato alla legge delle realizzazioni per antitesi. Fu anch'esso, a suo modo, pelagiano, di quel pelagianesimo che è per definizione in ogni tentativo di manomettere i valori universali della salvezza cristiana a vantaggio di una qualsiasi circoscritta configurazione politica, in ogni sforzo di avvicinare e di mescolare gli interessi di Cesare agli interessi di Dio. I gesuiti ebbero pertanto buon giuoco contro di esso; perché ebbero complici e cooperatori il suo inclinare a compromissioni coi poteri terreni e la sua mancata capacità di vivere e di praticare con coerenza integrale e con

consapevolezza perspicace i dettami che erano logicamente espressi dai suoi presupposti.

Onde, nel contrasto delle tendenze dalle quali è apparso pervaso e scosso il cattolicesimo postridentino, si è insinuato uno strano paradosso. Un'anima cioè senza forma ha lottato contro una forma senz'anima. L'anima era l'universalità della concezione agostiniana: col suo particolarismo sempre piú angusto, e sempre piú banale, culminante nelle piaggerie del vescovo Ricci al cospetto di un granduca, il giansenismo ne ha mortificato e ottuso la vitalità. La forma è stata la tendenza accentratrice dello spirito curiale, culminante e trionfante nella definizione della infallibilità pontificia. Il probabilismo gesuitico ha svuotato in anticipo questo dogma di ogni concreta efficienza universale. Perché l'infallibilità degli organi supremi del magistero cattolico è un principio valido di disciplina unitaria nella solidarietà dei carismi, sol quando al suo esercizio presieda la visione netta dell'azione trascendente della grazia e dell'autonomia assoluta, sovrana e incontrollabile del Regno di Dio, di fronte al regno della natura e di Satana, che è la politica realistica del mondo.

Comunque, questa improvvisa e ardente reviviscenza dell'agostinismo nei secoli XVI e XVII per opera di Giansenio e dei solitari di Port-Royal, mentre tutto il mondo europeo si avviava verso una profanazione inguaribile del tradizionale messaggio cristiano e di rimbalzo verso una consacrazione paganizzante di tutte le forme della vita empirica, ben dimostrava a chiarissime

note come il vescovo di Ippona non fosse morto nel 430. L'esperienza che egli aveva drammaticamente vissuto e di cui aveva affidato il ricordo alle *Confessioni*, si rivelava ancora una volta come una esperienza base, in cui viene a risolversi, si direbbe di istinto, ogni spiritualità consapevole. Il problema al quale nello spiegamento della polemica con Pelagio aveva imposto una soluzione duramente dualistica, a cui le circostanze storiche avevano conferito eccezionalissime capacità di realizzazione, si rivelava ancora una volta come il nucleo vitale di ogni etica associata e di ogni religiosità universalistica.

Il problema è sempre il medesimo. È l'uomo, si o no, un essere armonico e completo in se stesso? Le sue forze vitali e le sue possibilità naturali posseggono la capacità e la potenza di adeguarsi alle leggi e ai fini del proprio autonomo sviluppo? Le velleità che pullulano su dal fermento incessante della sua composita vitalità sono in grado di tradursi senza lacerazioni e senza discontinuità in gesti e in opere felicemente rispondenti e aderenti al piano delle sue esigenze, della sua natura, degli specifici suoi destini o non piuttosto in ogni atto umano è la deformazione di un proposito non attuato, la contraffazione di una meta non raggiungibile? In ogni movimento psichico non sarebbe l'oscura reminiscenza di una potestà smarrita, il rimpianto di un'armonia carpita, l'eco e il residuo di una grandezza depravata? L'uomo, quale attualmente è, sarebbe mai potuto uscire dalle mani di Dio, il quale essendo perfezione per essenza non può

riflettersi che in esseri armonici e in possibilità concordanti? O non si deve piuttosto pensare che le fonti stesse del vivere umano sono state misteriosamente inquinate da qualcuno e da qualcosa, forse dallo stesso fatto dell'ingresso «inevitabile e insopportabile» dell'individuo nella vita aggregata, e che quell'avvelenamento iniziale si trascina e si ripercuote senza mercè, seguendo passo passo il flusso inesausto dell'esistenza che si rinnova?

Non è a credere che questo quesito sia una sottospecie ed una applicazione del problema piú vasto che viene imposto dalla presenza del male nel mondo. In realtà il vero procedimento è l'inverso. Il problema ontologico e metafisica del male è piuttosto la proiezione in astratto dell'oscuro mistero di peccato e di morte che ogni coscienza responsabile chiude nell'abisso della sua quotidiana esperienza.

Noi non definiremmo mai gli episodi puntuali in cui si rifrange la vita del cosmo col soccorso di categorie e di connotazioni attinte dal quadro dei valori che disciplinano propriamente il nostro umano operare, se non avvertissimo oscuramente che l'inserzione e la preminenza dell'uomo nell'universo equivalgono all'intervento di un corruttore e di un tiranno. Il dolore del mondo rappresenta la moltiplicazione all'indefinito della tragica eredità di ignominia e di perversione che l'uomo reca in se stesso, dal suo primo affacciarsi alla luce.

Come noi abbiamo visto nei primi capitoli di quest'opera, la rivelazione cristiana non ha enunciato affatto alle sue origini neotestamentarie una esplicita dottrina della colpa ereditaria. La predicazione iniziale di Gesù la ignora, come in fondo ignora una qualsiasi raffigurazione dualistica della natura umana e un qualsiasi tirocinio di disciplina ascetica. Ma nella sua formale consegna di guadagnare la propria vita spirituale, frusto a frusto, ponendola e gettandola quotidianamente allo sbaraglio, e riscattandola incessantemente, mercè l'abnegazione e la fiducia, da tutte le corrompitrici insidie dell'avidità, dell'interesse e dell'acquiescenza, era contenuta in embrione tutta la posteriore antropologia ecclesiastica. Perché chi inculca la mutilazione volontaria, in vista di un Regno dove sono accolti gli storpi e gli orbi, ma non gli ingordi e i contaminati, giustifica evidentemente in anticipo la teoria che colloca nell'organismo l'onnipresenza di una permanente possibilità di scandalo, sanabile unicamente con il rinnegamento e la rinuncia. Gesù, parimenti, non ha mai lasciato intendere di voler assegnare una magica virtú di esteriore riscatto alla immolazione cruenta della propria vita. La vocazione del suo insegnamento era tutta nell'additare la via sulla quale i figli di Dio avrebbero dovuto incamminarsi risolutamente, per meritare e favorire l'avvento del Regno. Ma nell'offerta volonterosa ch'Egli aveva fatto della sua esistenza, in testimonianza della verità morale da Lui bandita, erano latenti tutti i

valori che la soteriologia posteriore avrebbe spiegato e tesaurizzato.

Il cristianesimo precostantiniano dal canto suo non aveva avuto bisogno di tradurre in teoremi antropologici il pessimismo di cui era ricca la sua morale. La contrapposizione che il Vangelo ha proclamato, irriducibile, fra i non valori di questo mondo e i valori trascendenti del Regno; l'ideale che esso ha bandito della palingenesi nella conversione; l'assoluto disprezzo che esso ha inculcato per l'economia della terra, in vista della economia del Cielo; inducevano ogni giorno al periglioso cimento della convivenza con i figli di Satana. Il problema della astratta naturalezza della presente condizione degli uomini non aveva alcuna ragione di porsi in una configurazione politica che portava impresso sulla fronte il marchio della iniquità e della condanna. Nessuno avrebbe mai potuto precipitare in questa illusione: che rappresentasse il risultato immediato di un atto creativo di Dio un'umanità che si prostrava ad idoli ipostatizzati del proprio egoismo e della propria cupidigia.

Ma quando, con la conversione calcolata di Costantino, l'Impero trovò modo di sanzionare nel nome del Vangelo quella costituzione politica che Paolo aveva dipinto come l'avversaria naturale di Dio, la pedagogia del cristianesimo, se volle salvare, in qualche modo, l'eteronomia della propria concezione della vita associata, fu lentamente condotta a formulare in una esplicita e

confessata sistemazione dottrinale i dogmi della iniziale corruzione umana e della trasfigurazione in virtú della grazia, senza cui l'idealità trascendente del Regno si sarebbe irrimediabilmente dissipata, e la società dei carismi avrebbe esulato dal fascio delle esperienze collettive. Sant'Agostino giunse nell'ora provvidenziale.

Ma la sistemazione dottrinale, scaturita dalla coscienza profonda del manicheo convertito, conteneva in germe un pericolo mortale: quello di degenerare in una assimilazione magica della virtú salutifera del Cristo e della sua grazia, indipendentemente da qualsiasi partecipazione e cooperazione dell'individuo e del gruppo credente. Il giorno in cui la sociologia del *De Civitate Dei* avesse compiuto il ciclo delle sue possibili applicazioni storiche, e le istituzioni che ne erano rampollate fossero risultate impari ed inadatte agli istinti delle nuove configurazioni politiche europee, fermentanti per entro ai confini delle grandi unità medioevali, era fatale che qualcuno si lusingasse di ripristinare l'annuncio della salvezza di Paolo e di Agostino, conferendo alla consapevolezza del singolo quella prodigiosa virtú di rinnovamento nella grazia, che il cristianesimo del IV secolo aveva celebrato nella pietà operosa della massa credente.

Roma cattolica si levò, colpita a morte, contro il messaggio di Lutero. Ma – come suole accadere a tutti gli organismi associati, che giunti alla piena maturazione e alla esauriente trascrizione

concettuale delle impalpabili esperienze e degli elementari atteggiamenti di cui vissero e di cui vivono, non amano piú dilungarsi dai postulati teorici delle loro sistemazioni scolastiche, e rifuggono spietatamente da ogni reviviscenza delle forme predialettiche in cui si alimentarono i periodi iniziali del loro processo evolutivo – la controriforma, che fu lotta di teoremi nell'ambito dei medesimi metodi, issò a vessillo la speculazione di San Tommaso, e respinse nell'ombra la vivente e drammatica antropologia mistica di Sant'Agostino.

Il Concilio di Trento poté rappresentare, fin da principio, la stilizzazione meccanica e la disciplina irrigidita della cattolicità italiana. L'annuncio della riforma aveva destato fiacchissimo e sporadico spirito di proselitismo nella terra dell'universale magistero cattolico. E la configurazione politica del paese non offriva il destro a nessuna di quelle opposizioni militanti, che trasferiscono nel dominio delle passioni e delle competizioni religiose la loro battaglia, proprio quando le condizioni di lotta si fanno piú pressanti e si avviano a divenire disperate. Non poté però rappresentare la pietra sepolcrale della spiritualità agostiniana in Francia, dove un evangelismo nazionale aveva già minacciato di offrire uno sbocco naturale alle contese irriducibili, che facevano schierare le une contro le altre le classi e le caste. D'altro canto la nazionalità in Francia non era una forza nuova, tratta, come in Germania, ad insorgere con ogni mezzo, anche con lo straripamento del piú pulviscolare individualismo religioso, contro la

pressione dell'Impero e l'ingerenza dei suoi garanti spirituali. La Francia godeva invece, da secoli, di una costituzione nazionale e una rivendicazione della propria autonomia ai danni della sua proficua adesione all'ecumenicità del cattolicismo romano sarebbe stata un assurdo suicidio. La notte di San Bartolomeo passò pertanto, senza vendetta, ed Enrico IV riconobbe graziosamente che Parigi valeva una messa. Di altro spirito si doveva saturare, nella Francia di Richelieu e di Mazarino, l'opposizione allo strapotere della regalità, all'indomani delle guerre di religione. Se la contaminazione di politica e di religione degenerava in un farisaismo pietista, fatto di convenzionalità e di ipocrisia; se il fasto della corte calava come un sipario, a dissimulare le peggiori vergogne; quanti sentivano la religiosità ed il Vangelo, come celebrazione dell'Assoluto nella rinuncia e nella partecipazione della grazia, non avevano altro scampo che esumare, nella solitudine, le voci e gli atteggiamenti delle vecchie esperienze ecclesiastiche, logorate da un millennio di accomodamenti. Gli attentati aprivano il varco a forme piú tiranniche di potere regio e a uno sfruttamento pubblico, sempre piú sfacciato, perpetrato da cortigiani irresponsabili. La Fronda, secondo la frase di Bossuet, appariva come la gestazione della Francia, pronta a partorire il regno «miracoloso» di Luigi.

Il giansenismo fu pertanto il luogo di raccolta ideale per quanti spiriti si ostinavano a pensare che religione fosse midollo e non corteccia; che il cristianesimo fosse solidarietà nel riscatto,

non finzione associata nella superstizione, che la rinascita fosse effettivamente risurrezione dal sepolcro della perversione, nella luce del trascendente. Se Trento canonizzò la controriforma tomistica, il giansenismo fu un tentativo di controriforma agostiniana. E se le circostanze storiche lo fecero restare allo stadio di tentativo, questo non vuol dire che il suo programma non fosse piú coerente e idealmente piú valido di quello elaborato dai teologi del Concilio. Esso solo contrapponeva veramente al messaggio della giustizia imputata, che era dell'agostinismo mutilo e deformato, un agostinismo consapevole e integrale.

Pascal fu giansenista nel pieno senso della parola. Se il giansenismo, secondo l'esplicita dichiarazione dell'Arnauld, non fu un partito, ma un gruppo di intelligenze e di cuori, legati ad un atteggiamento anziché ad un formulario, saldati dalla carità anziché da una disciplina esteriore, non v'è ragione di contestare l'appartenenza ad esso di Biagio Pascal. Ci sarebbe stato, anzi, da rimanere meravigliati, qualora egli non vi avesse appartenuto. Tutto, infatti, ve lo spingeva: la sua fragile e precaria costituzione fisica come il suo prodigioso e sconcertante tirocinio intellettuale; i suoi strani casi di famiglia e le sue ineffabili esperienze personali; la logica maturazione del suo pensiero e la progressiva conoscenza del mondo circostante.

Come Paolo, Pascal ha cercato di evadere dalla sua vocazione e ha tentato di *dar di calci* contro il suo infallibile destino. Ma

questo era stato irrevocabilmente segnato quel giorno del gennaio 1646, in cui il Boutellerie e il Des Landes, già guadagnati alla morale religiosa di Saint-Cyran dall'eloquenza del curato di Ronville, entrarono nella casa di Stefano Pascal, per curarlo di una frattura alla coscia, e vi portarono i *Discours sur la réformation de l'homme intérieur* di Giansenio, il trattato *De la fréquente communion* di Arnauld, *Les Lettres spirituelles* e *Le coeur nouveau* di Saint-Cyran. Le cosiddette due conversioni di Pascal non sono altro che le due date salienti e appariscenti di quel processo di approfondimento e di superamento sulle aspirazioni antitetiche della sua inquietudine spirituale, in che è il dramma palpitante della sua vita.

Chateaubriand ha disegnato incisivamente la carriera del suo *génie effrayant*. «A dodici anni, con delle sbarre e dei tondi, Pascal aveva creato le matematiche; a sedici anni aveva composto i *Traités des coniques*, il saggio in materia piú dotto che si fosse mai visto dall'antichità; a diciannove tradusse in un meccanismo una scienza che esiste tutta e unicamente nel cervello; a ventitré dimostrò i fenomeni della pesantezza dell'aria, e distrusse cosí uno degli errori capitali della fisica antica; all'età in cui gli altri uomini cominciano appena a nascere, questo, avendo già percorso il ciclo completo delle discipline umane, avvertí il loro miserabile nulla e orientò il suo pensiero verso la religione. Da quel momento fino alla morte, Pascal, incessantemente infermo e sofferente, fissò la lingua che parlarono Bossuet e Racine, e offrí il

modello della perfetta ironia, come del piú robusto ragionamento. Infine, nei fugaci intervalli dei suoi mali, diede una soluzione, quasi per distrazione, ad uno dei piú ardui problemi della geometria, e gettò sulla carta pensieri che rispecchiano altrettanto del divino che dell'umano».

Ma cosí non è svelato ancora il segreto di questa intelligenza formidabile che, giunta alla assoluta padronanza di sé, quando nella pienezza delle sue forze prodigiose avrebbe potuto accingersi ai cimenti piú alti, ripiega volontariamente dal campo delle esplorazioni fisiche e matematiche, per gettare lo scandaglio della sua inquietudine inappagata negli abissi del cuore umano e per ricavare dalle tenebre del proprio scetticismo razionale l'unica certezza dello scettico, la fede religiosa. Pascal ha trasvolato dal cielo delle sue felici indagini scientifiche in quello delle burrascose polemiche apologetiche e dogmatiche, forse solo perché, avendo percorso la traiettoria di tutte le speculazioni concettuali e avendo in qualche modo esaurito le capacità delle analisi numeriche e razionali, era automaticamente tratto a tuffarsi in un dominio parallelo e complementare di ricerche e di speculazioni, quello della filosofia religiosa e della dogmatica cattolica? Impegnandosi a fondo nella polemica antiprobabilistica e gettando audacemente i piloni asimmetrici della sua sconcertante rivendicazione del cristianesimo, Pascal è passato, forse, semplicemente, senza soluzione di continuità, dal piano delle sue ipotesi scientifiche in quello delle induzioni morali, senza scosse interne e

senza rinnegamenti laceranti? Affermarlo significherebbe arrestarsi alla superficie di quello che è il mirabile dramma della sua tipica esistenza.

Attesta uno dei suoi pensieri autobiografici: «Io avevo trascorso lungo tempo nello studio delle scienze astratte: me ne disgustò il ben poco di comunicazione che se ne può ricavare. Quando ho intrapreso lo studio dell'uomo, ho constatato che simili scienze astratte non sono affatto il retaggio suo specifico, e che io mi straniavo dalla mia condizione molto piú familiarizzandomi con esse, di quel che non se ne straniassero gli altri, ignorandole. Per cui ho agevolmente perdonato agli altri di saper poco. Ma ho creduto in cambio di trovare almeno numerosi compagni nello studio dell'uomo, che è il vero studio che a lui si confaccia. Mi sono ingannato. Vi sono molto meno studiosi dell'uomo, che studiosi di geometria. Anzi, si va a ricercare il resto, proprio perché non si sa studiare quello. Ma forse non è neppure questa la scienza che l'uomo deve avere e val molto meglio per lui, onde essere *felice*, l'ignorarsi».

Queste caustiche ed amare parole non tradiscono solamente la perizia sconfortata che Pascal aveva acquistato nella sua inesauribile scienza dello spirito umano: non esprimono, solamente, in virtú di quale intimo capovolgimento egli era passato dalle analisi del calcolo alla esplorazione di quella indissolubile equazione che è il cuore dell'uomo; ma mostrano anche, lucidamente,

quali sono stati lo stimolo segreto e l'impulso profondo delle sue ansiose peregrinazioni di ricercatore insoddisfatto.

Pascal andava famelicamente in cerca di «umane comunicazioni». Il mistero della vita associata era il solo che sollecitasse intimamente l'ago della sua esperienza e della sua inquietudine. Ma quali erano le «comunicazioni» che avrebbero potuto placare l'avidità insaziabile del suo sentimento? Non andava egli anche qui concretando la paradossale esperienza che le supreme possibilità del rapporto fra gli uomini si consumano nella contemplazione della solitudine e che il vero contatto interumano si celebra nella impalpabile solidarietà di una consapevolezza del comune dolore e del comune destino nella grazia?

Il suo passaggio esteriore e sensibile nel mondo e nella società non era stato foriero di risultati favorevoli e di lezioni che si ricordassero con gioia. Nel 1638 Pascal quindicenne aveva attraversato un periodo di oscure preoccupazioni familiari. Suo padre, compromesso in una dimostrazione politica, era incorso nell'iraconda rappresaglia del cardinale Richelieu. E si era dovuto rifugiare nell'Alvernia, rimanendovi nascosto un anno, per sottrarsi alla prigione di cui era minacciato. Il perdono e la reintegrazione, conseguiti ad un anno di distanza, erano il frutto di circostanze che non sappiamo se non lasciarono nell'animo sensitivo dell'adolescente una traccia piú amara ancora di quella impressavi dall'esilio paterno. La duchessa di Aiguillon, infatti, nipote dell'onnipotente cardinale, incaricata di organizzare per lui

una rappresentazione teatrale con attori giovanetti, chiese che fra questi figurasse la deliziosa Giacomina, sorella minore di Biagio, appena quattordicenne. Gilberta, la sorella maggiore, che nell'assenza forzata del padre teneva le redini della famiglia, rispose fieramente: «Il cardinale veramente non ci dà tanta gioia, perché noi siamo disposti a darne a lui». Ma poi, pensando al vantaggio che poteva derivarne alla famiglia, depose il suo sdegno e Giacomina partecipò alla rappresentazione. Ella aveva studiato sotto la guida di Montdory, l'attore favorito del cardinale, il quale era, come i Pascal, nativo di Clermont e si era interposto in favore dell'esule. Giacomina stessa raccontò a suo padre l'incontro con Richelieu: «Mentre io recitavo la mia parte, il cardinale rideva, e tutta la sala con lui. Quando la rappresentazione fu finita, scesi dal palcoscenico col proposito di parlare a Madama d'Aiguillon. Ma il cardinale se ne andava, e io mi trovai alla sua destra. Il De Montdory dal canto suo mi spingeva a parlargli. E io andai, e gli recitai i versi che vi mando e che egli ricevette con una straordinaria effusione e con tali carezze che non si riesce ad immaginarle. Poiché dapprima, non appena mi vide venire, esclamò: – Ecco la piccola Pascal. – Poi mi abbracciò e mi baciò, e mentre io recitavo i miei versi, egli non smise di tenermi fra le braccia e di baciarmi ad ogni momento con visibile soddisfazione. E poi, quando ebbi finito di recitare, mi disse: – Ebbene, vi concedo tutto quello che mi chiedete; scrivete pure a vostro padre che se

ne torni tranquillamente. – Dopo di che, mentre Madama d' Aiguillon se ne andava, mia sorella andò a salutarla. Ed ella la carezzò molto e le domandò dove era mio fratello, ch'ella avrebbe voluto vedere. Mia sorella glielo condusse. E Madama gli fece grandi complimenti, molto lodandolo per la sua scienza. Mi reputo straordinariamente felice di avere in qualche modo contribuito a cosa che vi può dare soddisfazione. È quel che io ho desiderato sempre con estrema passione, mio signor padre». Andato a portare i suoi ringraziamenti a Sua Eminenza, Stefano Pascal non fu ricevuto dal cardinale se non con le sue figliuole. Agli inizi del '40 era investito delle funzioni d'intendente a Rouen. Biagio Pascal era troppo precocemente intelligente e fiero, e in pari tempo troppo affezionato alla sorellina cresciuta con lui in una casa orbata prestissimo del sorriso materno, per non avvertire la iniquità di un regime che poneva la libertà e la posizione di un onesto funzionario alla mercè di un uomo strapotente, guadagnato dalle grazie e dalla bellezza di un'adolescente. La sua anima non avrebbe mai piegato alla venerazione di poteri terreni. E un giorno, nel piú fitto della sua campagna antigesuitica, avrebbe scritto: «Nulla spero dal mondo, e nulla ne voglio. La Dio mercè non ho bisogno né delle sostanze né del potere di alcuno». Cosí Pascal si vendicava dell'umiliazione inferta a suo padre. E pure nessuno come lui anelava alle gioie della comunicazione con gli uomini e nessuno come lui era disposto per esse a chiudere nell'ombra la sua personalità e il suo merito.

Se la prodigiosa sua capacità di assimilazione aveva spontaneamente inclinato l'intelligenza di Pascal fanciullo ad assumere l'atteggiamento che l'ambiente familiare, aperto a tutte le questioni scientifiche del tempo, prediligeva, si direbbe che anche nei piú astratti e teorici trattati egli cercasse invariabilmente soprattutto il contatto e la solidarietà con coloro che ne seguivano con lui la spiegazione e la dimostrazione. Molto spesso, scrivendo, Pascal si rivolge ai suoi lettori come a compagni di cui stimola lo zelo e incoraggia la vocazione. Uno di questi trattati conclude espressamente con una profferta di amicizia. Amato di Gaignières aveva scoperto un metodo per determinare quante volte un numero si cambia in un altro. Pascal risolve il medesimo quesito mediante un metodo piú semplice, mediante, cioè, il triangolo aritmetico. Ma si limita modestamente a riconoscere la concordia dei due procedimenti: «Questa conclusione acquisita, io rinuncio volentieri a pubblicarne i risultati, che dapprima mi pesava di sopprimere, tanto dolce mi è qui di poter richiamare il lavoro di un amico».

Ma cosí ricca volontà di armonia, di concordia, di benevolenza, doveva urtare nella piú arcigna ostinazione dell'invidia e della gelosia. Solo perché il padre di Biagio Pascal figurava fra gli amici di Roberval, Cartesio accoglieva seccamente l'annuncio entusiastico datogli dal Mersenne del lavoro sulle *coniche*. A Rouen l'allestimento della «macchina» aritmetica, che pure era costata tanta fatica e che aveva dato la prima scossa alla salute

dello scopritore, offre ad un orologiaio della città l'occasione di una contraffazione. Pascal ne fu amareggiatissimo: «La vista di questo miserabile aborto mi spiacque a tal punto e intiepidí sí l'ardore con cui in quel momento lavoravo al compimento del mio modello, che sull'istante congedai i miei operai, deciso ad abbandonare intieramente l'impresa, nel timore che una simile sfrontata audacia venisse ad altri, e le false copie che si sarebbero potute produrre non ne facessero cadere il credito dal principio, a causa del vantaggio che il pubblico poteva ricavarne». Le vicende che accompagnarono le esperienze del vuoto non furono meno deprimenti e scoraggianti. Pascal le aveva iniziate con uno spirito di fiduciosa cooperazione con gli amici di suo padre, Adriano Auzoult e Salle de Monflaines. I primi risultati ottenuti a Rouen erano stati da lui comunicati in una serie di conferenze. E ne nacquero subito delle rivendicazioni di priorità in cui egli, se pur non direttamente preso a partito, scoprí un attentato alla sua dignità morale, oltreché alla sua probità scientifica: «Nel novero di coloro che fan professione di lettere, attribuirsi una scoperta altrui non è crimine minore di quello perpetrato in seno alla società civile, da chi usurpa l'altrui proprietà. L'accusa di ignoranza come quella di indigenza è ingiuriosa solamente per chi la formula. Ma quella di mariuolo è di tal natura, che un uomo d'onore non può tollerare di esserne accusato, senza esporsi al rischio che il suo silenzio sia scambiato per riconoscimento». I

dotti piú sperimentati e piú apprezzati dovevano tradire, al cospetto di Pascal, il medesimo spirito di prevenzione cieca, di intransigenza ostinata, di gelosia piccina.

In un'anima delicatissima, cosí villanamente urtata dalla goffa e grossolana presunzione degli uomini, come dovevano fermentare efficacemente i germi del pessimismo e della sfiducia, gettativi dalla propaganda sottile degli amici Guillebert! Sicché è ragionevole pensare che tra i motivi che allontanarono Pascal dalla scienza deve essere annoverata, per una parte non trascurabile, l'amarezza sottile di una speranza delusa.

Può essere sembrato a lui preliminarmente che l'uomo «destinato all'infinito» potesse dalla dimostrazione matematica e dal controllo sperimentale attingere la certezza di un progresso, capace di continuità di sviluppo attraverso la catena delle successive generazioni. Ma la vita di ogni giorno e le traversie della sua carriera scientifica si sono incaricate di mostrare a Pascal che la condizione dell'uomo non sembra capace di gustare un soddisfacimento completo nell'idea astratta di una conoscenza pura e disinteressata. «La ragione ha un bel gridare, ma non sarà mai capace di imporre un prezzo alle cose». Impadronendosi di originali metodi geometrici e fisici, che gli apparivano come un dominio naturalmente accessibile all'universalità dell'umana ragione, Pascal ha finito col destare la gelosia e la diffidenza degli emuli. La superiorità del suo genio l'ha duramente condannato

all'isolamento. Pascal si è vendicato, trasferendo nella carità le risorse della sua intima vita.

Un motivo piú profondo ve lo doveva, in definitiva, condurre; un prosaico contrasto di interessi familiari, che deve aver pesato sulla sua coscienza sensibile come un rimorso tanto piú pungente, quanto meno confessato.

Al primo contatto con le opere edificative di Giansenio, di Arnauld, di Saint-Cyran, Biagio Pascal era stato guadagnato a quella concezione austera della morale, a quella inquieta brama di interiorità e di distacco dal mondo, in cui era l'anima di Port-Royal, e del suo felice innesto di spirito agostiniano sul tronco della piú rigida disciplina monastica. E nel primo entusiastico fervore della sua religiosità rinnovata, dominato anche questa volta dal bisogno assiduo della «comunicazione», egli aveva spiegato intorno a sé uno zelo caldo e impetuoso. Il pelagianesimo grossolano di Giacomo Forson fu cosí da lui denunciato all'arcivescovo di Rouen. Ma molto piú degna e, comunque, molto piú fruttifera positivamente, l'azione che Pascal venne allora esercitando sui membri della sua famiglia, sulla ventenne Giacomina in particolare, che, in procinto di entrare nel giro consuetudinario delle preoccupazioni e degli ideali borghesi, ne fu bruscamente ritratta per essere sospinta sulla via della contemplazione e dell'ascesi. Un nuovo vincolo, il piú vivo, venne cosí a stabilirsi fra la sua anima candida e pura e lo spirito ardente del fratello: un vincolo di devozione tenera e filiale che però le stesse idee e

le stesse aspirazioni, instillate da Biagio nel cuore della sorella, dovevano esporre a un duro repentaglio.

Giacomina è, al fianco di Biagio, un po' quel che Santa Scolastica è al fianco di San Benedetto e Santa Chiara al fianco di San Francesco: lo spirito femminile che assorbe e rivive l'ideale della trasfigurazione degli affetti nella grazia e nella rinuncia, e che, con tenacia irriducibile, ne attua le conseguenze fino alle ultime possibilità. Convertita all'esperienza giansenistica dall'affetto e dalla virtú persuasiva del fratello, condotta da lui stesso ai discorsi del Singlin e incoraggiata nella sua improvvisa vocazione religiosa, Giacomina procrastina l'esecuzione del suo proposito per non separarsi dal padre.

Nel frattempo, Biagio, costretto dalla salute malferma e dolorante ad allontanarsi del tutto dalle occupazioni delle sue indagini scientifiche, si tuffa nella vita di società e ne va mendicando gioie effimere ed attossicate. La morte del padre, il 24 settembre 1651, fa risorgere dal suo cuore esacerbato i sentimenti desolati al cospetto della caducità e della fralezza umana, di cui la iniziazione giansenistica aveva destato e alimentato in lui i sentori istintivi. «Consideriamo la morte», egli scriveva ai coniugi Périer, «nella verità che lo Spirito Santo ci ha insegnato. Noi possediamo l'inestimabile vantaggio di sapere che veramente ed effettivamente la morte è una pena del peccato imposta all'uomo affinché espii il suo delitto, necessaria all'uomo per purgarlo dal peccato. Noi

sappiamo che la morte sola può affrancare l'anima dalla concupiscenza delle membra, senza cui i santi non vivono in questo mondo. Noi sappiamo che la Vita, e la vita dei cristiani, è un sacrificio permanente, al quale solo la morte può imporre un fine. Noi sappiamo che come Gesù Cristo, comparendo al mondo, si è considerato e si è offerto a Dio quale olocausto e quale vera vittima; che come la sua nascita, la sua vita, la sua morte, la sua risurrezione, la sua ascensione, la sua presenza nell'Eucaristia, il suo seggio alla destra del Padre, costituiscono un unico sacrificio; cosí pure quanto si è realizzato in Gesù Cristo deve riprodursi in tutte le sue membra. Non consideriamo dunque piú la morte come pagani, bensí come cristiani, animati di speranza. Dio ha creato l'uomo avvivato da due amori, l'uno rivolto a Dio, l'altro rivolto a se stesso. Ma l'uno e l'altro disciplinati da questa legge, che l'amore di Dio dovesse essere infinito, vale a dire senza altro fine che Dio stesso; che l'amore invece rivolto a se stesso, fosse finito e riportato a Dio. In questo stato non solamente l'uomo poteva amare se stesso senza colpa, ma non avrebbe potuto amarsi colpevolmente. Poi, sopraggiunto il peccato, l'uomo ha smarrito il primo dei due amori. L'amore di se stesso, rimasto solo in questa grande anima capace di un amore infinito, questo amor proprio, si è dilatato e ha trasbordato nel vuoto, che l'amore di Dio aveva lasciato dietro di sé. Cosí l'uomo ha amato solo se stesso e tutte le cose in vista di sé: vale a dire, si è amato infinitamente. Ecco la genesi dell'amor

proprio. Era naturale in Adamo ed era giusto nella sua innocenza: è divenuto criminale e smodato in séguito al suo peccato». In queste parole di una lettera che è di partecipazione di morte e di lutto familiare, sono tutta l'esperienza religiosa e tutta l'apologia pascaliane. Il matematico disincantato, scrivendola, non era ancora giunto alla suprema attuazione degli stimoli spirituali che egli si portava in grembo. Era destinato egli stesso a scoprire quale dura ostilità la natura opponga pervicacemente alla grazia.

Quando Giacomina volle tradurre in atto il proposito nato nel fervore della iniziazione ricevuta dal fratello, di cui solo la tenerezza per il padre aveva fatto differire il compimento, proprio il fratello sollevò una resistenza dura e male ispirata. Insensibile ad essa, Giacomina entrava come postulante a Port-Royal il 4 gennaio 1652. Il 26 maggio successivo era ammessa ad assumere l'abito. Dopo un anno di noviziato fu chiamata alla professione solenne. Allora l'opposizione della famiglia si rivelò nei suoi motivi banali e nei suoi interessi grossolani. Giacomina stessa ha registrato in proposito particolari salienti. Quando essa manifestò ai parenti la volontà di disporre della parte che le spettava dell'eredità paterna, come dote religiosa, i parenti mostrarono di offendersene, come di una preferenza accordata senza ragione ad estranei. «Essi», confida Giacomina alla priora di Port-Royal, «riguardarono la cosa con spirito umano e profano, come avrebbero potuto fare persone del mondo, ignare fin del nome della carità, e considerarono la carità che io mi proponevo

di fare a una determinata comunità, di cui pur non ignoravano le strettezze, come espressione di amicizia per essa, senza voler riconoscere il motivo che mi spingeva. E ciascuno di loro mi scrisse a parte, sullo stesso stile, una lettera in cui, senza confessarsi colpiti, mi trattavano tuttavia come se lo fossero di fatto. Per tutta risposta alle mie richieste, mi facevano un prospetto rigoroso della mia situazione finanziaria, annunciandomi che la natura della mia sostanza era tale che io non potevo disporne in nessuna maniera in favore di chicchessia. Ne adducevano a ragione il fatto che, nelle nostre ripartizioni, avevano convenuto le singole parti dover rispondere solidalmente l'una per l'altra di tutte le porzioni che fossero venute a mancare per un lungo lasso di tempo. Addussero anche altri pretesti che sarebbe noioso ripetere, e che non sarebbero stati invocati se chi li andava raccattando non fosse stato mal disposto. Soggiungevano che qualora, nonostante le loro rimostranze, io mi fossi attentata di disporre di qualcosa, li avrei posti gli uni contro gli altri, e tutti contro coloro ai quali io avessi destinato la mia donazione. Mi ammonivano infine che avrebbero provveduto a far si che mi fosse interdetto di disporre della mia sostanza, riducendo cosí tutte le mie disponibilità a una meschina somma che io avevo fatto venire antecedentemente alla mia vestizione e che essi non sapevano essere stata già da me impiegata in anticipo in alcune opere di carità».

Quando Biagio Pascal partecipava cosí alla mobilitazione della famiglia contro la professione solenne di Giacomina e gli oneri finanziari che essa importava, le sue condizioni economiche, dato il tenore mondano di vita a cui si era abbandonato, dovevano essere effettivamente imbarazzanti. Ma simile circostanza non doveva che accrescere, negli strati del suo subcosciente, il sordo risentimento contro fogge di vita che lo costringevano, a causa del loro fasto costoso, ad un'attitudine cosí antipatica e cosí grossolanamente interessata, di fronte alla vocazione della sorella, che egli stesso aveva inizialmente provocato. Pur rimanendo esteriormente mescolato alla mondanità cui lo costringeva la compagnia dei Roanne e del Méré, Biagio cambiò ben presto contegno di fronte a Port-Royal. Le visite di Giacomina si fecero piú assidue e piú cordiali. Méré gli apparve sempre piú circoscritto; Montaigne gli si rivelò sempre piú inconseguente; Mirton, arido e ripugnante. La vergogna del suo egoismo borghese lo invade e lo macera. La sete di Dio lo divora. Il contatto con la sorella lo trasfigura. Il 23 novembre del '54, per due ore, Biagio fu trasportato dal fervore intimo della sua meditazione in una specie di rapimento estatico, nel quale la dedizione a Dio fu celebrata fino alla perfetta consumazione. Biagio ne volle fissare per iscritto la memoria convulsa e palpitante. È la sua pagina piú toccante, fatta di singulti e di trasalimenti: «Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, non già dei filosofi e dei sapienti. Certezza. Certezza. Sentimento. Gioia. Pace. Dio di

Gesù Cristo. Padre giusto, il mondo non ti ha conosciuto, ma io sí. Gioia, gioia, gioia, lacrime di gioia. Io me ne sono separato: *Dereliquerunt me fontem aquae vivae*. Dio mio, mi abbandonerai tu? Che io non ne sia separato in eterno. Questa è la vita eterna, che ti conoscano solo vero Dio e quegli che tu hai inviato, Gesù Cristo. Me ne sono separato: l'ho sfuggito, rinnegato, crocefisso. Che non ne sia piú separato. Non lo si conserva che attraverso le vie aperte dal Vangelo. Rinuncia totale e dolce».

Giacomina aveva vinto. E con lei, Port-Royal. L'adesione completa di Biagio all'Istituto cui Saint-Cyran aveva infuso l'ideale della universale riforma cristiana cadeva in un momento burrascoso. Appena sei mesi prima Roma aveva condannato cinque proposizioni come contenute nell'*Augustinus* di Giansenio. Poche settimane piú tardi un prete della parrocchia di San Sulpizio negava la comunione ad un parrochiano, reo di ospitare un eretico di Port-Royal, un eretico quindi. Arnauld ne fu spinto a stendere in fretta, sotto forma di *Lettre à une personne de condition*, un'apologia, nella quale si revocava in dubbio che le cinque proposizioni condannate nella *Cum Occasione* si ritrovassero di fatto nell'*Augustinus*. La lettera fu violentemente attaccata dai gesuiti, specialmente dal padre Annat. Arnauld rispondeva il 10 luglio del 1655, con una *Seconde lettre dun duc et pair de France*. Questa seconda lettera fu deferita alla Facoltà di teologia, la quale, per costituirsi in corpo giudicante, si aggregò una quarantina di reli-

giosi degli Ordini mendicanti, tutti seguaci delle idee molinistiche. Arnauld era condannato in anticipo. Nel gennaio del '56 la sentenza veniva pronunciata contro di lui.

Appunto allora Pascal, invitato dai suoi amici ad intervenire sotto il nome di Luigi di Montalto, dettava quella prima *Lettre à un Provincial par un de ses amis sur le sujet des disputes présentes de la Sorbonne*, con la quale era ingaggiata una delle piú aspre controversie religiose, che la teologia cattolica moderna ricordi. Nel giro di un anno, altre diciassette lettere seguirono, ugualmente anonime. Biagio le componeva stando nascosto, col nome di Monsieur de Mons, in un albergo della Rue des Poiriers, sotto l'insegna di *Re David*, di fronte al collegio dei gesuiti. Perrault esprimeva piú tardi su di esse il parere dei contemporanei, scrivendo: «Fra un milione di persone che le hanno lette, si può garantire che non ve n'è una la quale, alla lettura, si sia annoiata. Io le ho lette piú di dieci volte; e nonostante la mia naturale impazienza, le piú prolisse sono state sempre quelle che mi sono piaciute di piú. Tutto vi traspira purezza di linguaggio, nobiltà di pensiero, solidità di ragionamento, finezza nel sarcasmo». In verità, tutto quello che v'è di grossolano, di contorto, di menzognero e di opportunistico, di falso e di anticristiano, nella morale lassistica del probabilismo gesuitico, è, in queste lettere, segnalato, scoperto, impugnato, esposto al ridicolo con una logica implacabile e con una vena ironica inesauribile. Pascal aveva scritto

una volta: «Fortunati coloro nei quali lo spirito di finezza si accoppia allo spirito geometrico!».

Le *Provinciali* dimostrano meglio di ogni altra sua opera in quale eccezionale misura egli appartenesse al novero di questi fortunati.

La serie delle *Provinciali* veniva accompagnando le durissime traversie di Port-Royal, dopo la condanna di Arnauld. Il 24 marzo un evento miracoloso sopraggiunse, quasi a conferire ad esse una sanzione soprannaturale. A Port-Royal di Parigi, una nipote di Pascal era risanata da una penosa ulcera lacrimale, al semplice tocco di una spina della corona del Signore. L'emozione ne fu vivissima, nel monastero e fuori. Biagio ne attinse incoraggiamento e fiducia.

Ma i suoi occhi scorgevano con angoscia sempre piú amara la desolante situazione della Chiesa. Nel settembre egli scriveva alla giovane De Roanne: «C'è una parola sconcertante: – Quando voi vedrete l'abbominio là dove esso non avrebbe mai dovuto essere, allora che ciascuno se ne fugga, senza neppure rientrare in casa a prendere checchessia. – Mi sembra in verità che qui siano perfettamente segnati i tempi in cui ci troviamo, nei quali la corruzione della morale si è infiltrata nelle case della santità e nei libri dei teologi, dove proprio meno dovrebbe trovarsi. Occorre uscirne, al cospetto di un tale disordine: sfortunate coloro che in simili giorni sono gestanti o nutrici, che, cioè, persistono

nei deprimenti collegamenti col mondo. È ben giusto che la preghiera sia incessante, mentre incessante è il pericolo. Coloro scorgono praticamente i miracoli, ai quali i miracoli dan profitto: poiché i miracoli non si vedono, se non se ne trae vantaggio».

Ma l'esperienza religiosa di Pascal, diuturnamente affinata dalle sofferenze fisiche, dal travaglio intellettuale, dalla sconsolata conoscenza del mondo, non poteva esaurirsi in una polemica. «Tutto», scriveva egli nell'ottobre del '56, «nasconde intorno a noi un mistero. E tutto, nell'universo, rassomiglia ad un velario che nasconde il volto di Dio. I cristiani debbono oltrepassarlo, e scoprire Iddio nel tutto».

All'affannoso disvelamento di questo tremendo mistero, in cui l'universo è avvolto, Pascal dedicava gli estremi anni della sua consunta e fragile vitalità. Ma la stessa esasperante attività del suo sentimento tragico della vita e del divino; la stessa lucidezza chiarissima della sua conoscenza del cuore umano; l'incomparabile acume con cui aveva visto in faccia la brutale assurdità della natura e dell'uomo, abbandonati al corso folle dei loro istinti primordiali, al di qua di ogni trasfigurazione della grazia; lo rendevano impotente a costruire di sui materiali della sua inenarrabile esperienza una qualsiasi apologia organica e suscettibile di ufficiale sanzione. La sua fede era in un atteggiamento e in una intuizione. Non poteva essere rifatta che in pensieri: non poteva essere stilizzata in un sistema. Fosse vissuto cent'anni, Pascal

non avrebbe potuto, sulle scintille incandescenti del fuoco divorante della sua religiosità, forgiare un solo capitolo di una trattazione logica e coerente della rivelazione cristiana.

Les pensées sono gli sprazzi della sua agonia ragionante. E sono l'espressione dell'agonia permanente cui Dio e l'ideale sono ininterrottamente sottoposti nel mondo, straziati dalla cupidigia mai satolla, dalla neghittosità mai calpestata, dall'egoismo mai domo dell'uomo.

Contro la condanna delle *Provinciali* Pascal aveva interposto un appello: *ad tuum, Domine, tribunal appello*. Sul letto di morte, delle *Lettere* inobliabili egli assumeva in pieno la responsabilità. I Pensieri erano molto piú che una polemica contro l'ordine, reo di accomodare a tutte le grandezze terrene la purezza intransigente del Vangelo. Erano una insurrezione lacerante contro lo sforzo satanico di naturalizzare e laicizzare il miracoloso paradosso cristiano, in cui la modernità si sarebbe incaponita fino al suicidio.

Lotta impari e destino lacrimevole. Anche Port-Royal avrebbe abbandonato Pascal. Giacomina moriva trentaseienne per il dolore di aver firmato, con le compagne, il formulario insincero. Biagio doveva seguirla da presso. Quel giorno, 19 agosto 1662, in cui si spegneva trentanovenne, egli non aveva effettivamente che un *solo vero fratello*: il pezzente ch'egli avrebbe voluto

gli fosse stato posto d'accanto, a condividere con lui la sofferenza e la speranza. I *Pensieri* di Pascal sono gli ultimi guizzi dell'incendio cristiano nel mondo.

«L'essenza della natura umana è nella sproporzione, la verità è, pertanto, nel paradosso: e la legge, nel rinnegamento. Noi siamo qualche cosa: ma non siamo tutto. Il contingente di essere che possediamo ci nasconde la conoscenza dei primi principî, che sgorgano dal nulla. Ma in pari tempo la esiguità di quel contingente ci sbarra la percezione dell'infinito. La nostra intelligenza occupa nel quadro delle realtà intelligibili il medesimo posto che il nostro corpo occupa nella tela della natura. Limitati come siamo in ogni capacità, questa condizione nostra, gittata a terra fra due estremità, traspare in ogni gesto e in ogni attitudine. Nulla pertanto ha una consistenza fissa per noi. E questa nostra condizione naturale è di fatto la piú contraria alla nostra naturale inclinazione. Noi ardiamo dal desiderio di toccare una positura ferma e di raggiungere un fondamento saldo, per costruirvi su una torre che si slanci all'infinito. Ma ogni fondamento crolla e la terra si spalanca dinanzi al nostro passo, fino ai suoi abissi. Vano è dunque ricercare la sicurezza e la salvezza. La nostra ragione è irrevocabilmente ingannata dall'incostanza delle apparenze, dalla vanità delle sue pretese, dalla seduzione delle sue fantasime. È anche viziata dal soffio contaminante di una perversione organica. L'uomo, di per sé, è un soggetto impregnato di

errore. Nulla riesce a scoprirgli la verità. Egli è impastato di dissimulazione, di menzogna, di ipocrisia. Nei rapporti con se stesso, nei rapporti con gli altri. Non vuole mai che gli si dica la verità ; ma non vuole neppure dirla agli altri. E simile disposizione, cosí remota dalla giustizia e dalla ragione, ha la sua radice naturale nel suo cuore, avvelenato da una concupiscenza famelica, la quale è il risultato della lacrimevole lacerazione dell'iniziale equilibrio fra l'amore di sé e l'amore di Dio, da cui fu animato nell'istante della creazione. Per questo gli uomini sono, sí, come degli organi: ma in realtà, molto bizzarri, mutevoli, con delle canne non collegate a gradi. Onde, ignorando dove sono i tasti, è impossibile trarre degli accordi. Né angelo né bestia, l'uomo finisce per essere bestia, quando vuole rivelarsi angelo».

«Ecco dunque l'uomo: un nulla al cospetto dell'infinito, un tutto al cospetto del nulla. In realtà, la mediazione fra il nulla e il tutto. Infinitamente lontano dal comprendere gli estremi, cosí il fine delle cose come il loro principio sono per lui irrevocabilmente nascosti in un mistero impenetrabile. L'uomo è ugualmente incapace di scorgere il nulla donde è tratto e l'infinito dal quale è inghiottito. Per uscire da questa tragica situazione, per districarsi da questo soffocante groviglio di possibilità contrastanti ed elidentisi a vicenda, l'uomo non aveva, non volendo accettare risolutamente il paradosso della sua natura e l'apparente illogicità del suo destino, che uno scampo: chiudere gli occhi al mistero dell'universo che lo schiacciava (– il silenzio dei mondi

infiniti fa rabbrividire –); serrare le orecchie al monito delle voci che rompevano la congiura della sua istintiva acquiescenza; crearsi idoli che surrogassero i valori assoluti della sua finalità compromessa. C'è riuscito a meraviglia. Aiutato dalla consuetudine, complice l'inerzia del vivere associato, ha scelto la via della paffuta, sonnecchiante, indolente mediocrità. E guai a chi si attenta di uscirne. È acciuffato e morto senza nessuna misericordia; sortire dalla mediocrità è un sortire dall'umanità. La grandezza dell'anima umana consiste probabilmente nel sapervi restare, non già nel sortirne. Ma significa questo forse ignorare il meccanismo della sua vita associata e chiudere gli occhi alla dialettica dei suoi processi spirituali? È vero: denudare quel meccanismo, disegnare questa dialettica, implica aprire gli occhi a verità spaventose e indurre l'osservazione a constatazioni agghiaccianti. Ma scocca l'ora in cui è necessario farlo. Disgraziati coloro che costringono a parlare dal fondo intimo della religione!».

«Gli uomini sono cosí necessariamente pazzi che sarebbe un esser pazzo, di un altro genere di pazzia, il non esserlo. E la forma specifica della loro pazzia si concreta negli effimeri sostegni istituzionali, che essi impongono a disciplina della loro vita associata, e nella validità che si inducono ad attribuir loro. Qual è la genesi della proprietà? – Questo cane è mio; questo posticino di sole è mio – dicono per via certi poveri ragazzi. Ecco il principio ed il simbolo della usurpazione di tutta la terra. Qual è la solidità della giustizia umana? Nessuna. Popoli, paesi, uomini

se la raffigurano nella maniera piú cangevole. E chi la studia da presso, non può fare altro che constatarne la continua mutabilità. Che cosa di piú iniquo della guerra e del diritto di uccidere che essa sanziona, sol che fra due gruppi umani sia levata una barriera? Che cosa di piú fatuo delle umane convenzioni, delle differenze di casta, delle dignità ufficiali? Ma tutto ciò non può dirsi a tutti e dovunque. È molto pericoloso dire al popolo che le leggi non sono fondate su una giustizia assoluta ed incrollabile; perché esso obbedisce loro solamente in quanto le crede giuste. E del resto i veri cristiani obbediscono anche alle follie di cui il mondo è impastato e di cui è intessuta la disciplina collettiva. Non già perché possano nutrire del rispetto per le umane follie. Ma perché si inchinano all'ordine di Dio, il quale, per punirli, ha assoggettato gli uomini alla vanità e alla stoltezza. Ma non sarà di certo la ragione che condurrà l'uomo a questo atteggiamento. La ragione! È una malattia naturale dell'uomo darsi a credere di possedere la verità direttamente. Per questo egli è sempre disposto a negare tutto ciò che gli riesce incomprensibile. Sta di fatto che l'uomo conosce naturalmente solo la menzogna e che a rigore egli dovrebbe considerare come vere solamente quelle enunciazioni, il cui contrario appaia alla sua intuizione patentemente falso. Le proposizioni piú vere potranno essere proprio le meno comprensibili. Perché, fra l'altro, proprio esse mortificano piú a dovere questa nostra tirannica serva-padrona, la ragione infida e

lusingatrice, che non sarà mai sufficientemente calpestata, rinnegata, irrisa, anche se il farlo espone al ludibrio e all'irrisione. Non genera essa forse la vanità umana, questa vanità tronfia e fatua dell'universale, questa vanità che è un cosí risibile e cosí funesto retaggio dell'uomo? Perché, di fatto, le bestie non sono capaci di pavoneggiarsi e di ammirarsi vicendevolmente, l'una al cospetto dell'altra. Un cavallo non si piega mai alla vanità del compagno. La emulazione nella corsa non ha conseguenze. Alla stalla, il piú pesante e il peggio tagliato non cede la propria avena all'altro, come suol farsi fra gli uomini. La virtú dei cavalli, come quella degli stoici, è soddisfatta di se stessa. I filosofi trovano, cosí, il piú adeguato parallelismo nello strame».

«Tutto il mondo pronuncia a destra e a manca una quantità di giudizi su una infinità di cose, perché è tuffato fino ai capelli nell'ignoranza naturale, sede appropriata dell'uomo. Ma il mondo non è retto da giusti giudici e da questi sentenziatori fanfaroni e inconcludenti: poggia piuttosto su due situazioni estreme ed antitetiche. La prima è rappresentata dalla pura ignoranza naturale, nella quale si trovano tutti gli uomini al momento della nascita. La seconda è quella a cui assurgono le grandi anime, che avendo integralmente percorso tutto il ciclo di ciò che gli uomini possono sapere, riconoscono di non saper nulla e si trovano in quella medesima ignoranza da cui avevano preso le mosse. Ma si tratta di una ignoranza sapiente e di una insipienza

confessata. *Scienter inscii et sapienter indocti.* Qui la vera dottrina. Come però pervenirvi?».

«Vi sono nell'uomo due capacità conoscitive; uno spirito geometrico, dalle vedute lente, dure, inflessibili, e uno spirito di finezza, fatto di duttilità e di comprensione intima. Privilegiate le nature che posseggono entrambi! Ma quanto rare fra gli uomini! Nello spirito geometrico, i principî sono palpabili, ma remoti dall'uso comune, di modo che a stento si concentra l'attenzione su di essi, per mancanza di abitudine. Non appena però la si concentri su di essi, si rivelano appieno. Occorrebbe avere uno spirito funzionalmente falso per ragionare scorrettamente su principî tanto appariscenti, che è quasi impossibile sfuggano alla comprensione. Ma quanto poco conta tutto ciò nella esplicazione della spiritualità umana! Vi sono principî su cui urta ad ogni istante l'esperienza individuale e collettiva. Si tratta di principî incommensurabilmente piú familiari delle definizioni geometriche, di principî che circolano nell'uso comune e sono spiegati dinanzi agli occhi di tutti. Ma questa loro propinquità e dimestichezza non vuol dire intelligibilità e perspicuità. Occorre una buona vista per scorgerli distintamente e per assimilarli: soprattutto per coglierli nel loro concatenamento. Sono infatti cosí staccati l'uno dall'altro, che è quasi impossibile non ne sfugga alcuno. E l'ometterne uno solo nel proprio procedimento di sintesi, significa esporsi infallibilmente all'errore. Non ogni spirito

dotato di capacità geometrica è dotato di finezza; e non ogni finezza implica spirito geometrico. V'è una virtú atta a penetrare vivamente e profondamente le conseguenze dei principî, e v'è una virtú atta a comprendere un grande numero di principî senza confonderli; una virtú sintetica e una virtú analitica. La perfezione della spiritualità è nella fusione delle due virtú, nell'accoppiamento dei due poteri, poiché anche al procedimento geometrico presiede una capacità di intuizione, che attinge le sue ragioni dal sentimento anziché dall'astrazione dialettica. Purtroppo coloro che sono abituati a giudicare sulla base del loro sentimento, nulla comprendono in cose di puro ragionamento, poiché sogliano di colpo giungere alla conclusione e non sono addestrati a indagare i principi. Quelli al contrario che sono accostumati a ragionare di principî, nulla comprendono in cose di sentimento, cercando principi che non vi sono e non potendo vedere con una vista chiara e distinta. Lo spirito di finezza conduce alla soluzione dei massimi e piú urgenti problemi della vita, non lo spirito della geometria. E il credere val piú del pensare. La vera eloquenza si burla della eloquenza, come la vera morale si burla della morale. Il sentimento è l'arbitro delle valutazioni e ridersela della filosofia è il vero modo di filosofare».

«Nessuna meraviglia che anime semplici credano senza ragionare. Dio infonde in esse l'amore sacro per Lui, il disprezzo santo di sé. Qui la sorgente della pietà e della religione. Le quali, nella loro versatile ricchezza, sono per natura proporzionate ad

ogni genere di spiriti. Alcuni si arrestano soddisfatti sulla soglia ufficiale dell'edificio. Gli altri ne esplorano la costituzione, risalendo fino agli Apostoli. Altri giungono fino al principio del mondo. Gli angeli, evidentemente, ne sanno molto di piú. Ma tutto ciò è superfluo e sterile. La fede cristiana non ha bisogno di essere filtrata attraverso i lambicchi della speculazione, per tradire i connotati sorprendenti della sua soprannaturalità.

Essa sola costituisce la vera scienza contro il senso comune, contro la natura, contro i nostri piaceri, contro i nostri sofismi; per questo è vera, e per questo la si deve considerare come sempre esistita, come sempre trionfante del tempo e dello spazio».

«Il cuore possiede delle ragioni che la ragione non conosce. Lo si può constatare in mille evenienze... Noi conosciamo la verità non solamente mediante la ragione, bensì anche mediante il cuore. È proprio in questo secondo modo che noi conosciamo i primi principî, e invano il ragionamento, che non ha alcuna parte in questa conoscenza, si sforza di impugnarli. I pirroniani che mirano solamente a questo scopo, sprecano il loro tempo. Noi siamo perfettamente consapevoli di non sognare. Comunque disperata sia l'impotenza in cui noi ci troviamo di mostrare qualcosa mercè la ragione, simile impotenza implica, unicamente, la debolezza della nostra ragione, non già l'incertezza della nostra conoscenza. Poiché la conoscenza dei primi principî, come della esistenza dello spazio, del tempo, del movimento, dei numeri, è altrettanto solida che la conoscenza scaturita dal ragionamento.

Occorre che la ragione faccia leva su simili conoscenze del cuore e dell'istinto. Il cuore, che è intuizione e immediatezza, avverte che esistono tre dimensioni nello spazio e che i numeri sono infiniti. Solo piú tardi la ragione dimostra che non esistono due numeri quadrati, uno dei quali sia doppio dell'altro. I principî si sentono, le proporzioni si concludono: sempre con certezza, sebbene per vie differenti».

Queste ineffabili ragioni sepolte nel cuore racchiudono in embrione la segnalazione del nostro destino. E questo destino è bene al disopra di tutte le esigenze dei nostri interessi caduchi e di tutte le finalità del nostro esteriore vivere associato. Noi siamo molto fatui nell'affidarci alla comunità visibile dei nostri simili. Miserabili non meno di noi, impotenti proprio come noi, costoro non sono in grado di offrirei alcuna cooperazione o alcun soccorso. La morte ci coglierà soli. *Nemo alii nascitur, moriturus sibi*. È parola di Tertulliano. È necessario pertanto comportarsi nella vita come se si fosse soli. Se simile comportamento fosse, realmente, nel nostro programma, chi mai si darebbe ad innalzare case superbe e ad accumulare sostanze vistose? Ben altra sarebbe allora l'ispirazione dei nostri atti, ben altro lo sbocco delle nostre aspirazioni.

La Chiesa merita, con Gesù Cristo che ne è inseparabile, la conversione e l'adesione di coloro che sono lungi dalla verità, come sono i convertiti, da lei liberati, che accorrono al suo soc-

corso. La storia della Chiesa può essere piú propriamente chiamata la storia della verità. Essa è cresciuta nel grembo dell'umano genere in proporzione dei progressi da questo compiuti nella esplicazione del proprio destino trascendente e del proprio còmpito soprannaturale. Ma dopo che la Chiesa si è mescolata al mondo, i suoi connotati si sono grossolanamente alterati e le sue risorse si sono minacciosamente assottigliate. Alle origini, si vedevano soltanto cristiani perfettamente consumati in tutte le esigenze necessarie alla salvezza. Oggi invece, rileva Pascal, non si scorge dovunque che una ignoranza cosí crassa, che quanti nutrono sentimenti di tenerezza per la Chiesa ne gemono accoratamente. Allora si entrava nella Chiesa dopo diuturni sforzi e pertinaci desiderî; oggi uno vi si trova senza pena, senza che se ne curi, senza che ci si adoperi. Allora era necessario un esame preliminare. Oggi vi si è inseriti quando non si è in grado di sostenere alcun esame. Allora, per essere ricevuti, era necessario abiurare la propria vita trascorsa, rinunciare di fatto, non a parole, al mondo, alla carne, al demonio. Oggi si è introdotti in essa molto prima che soccorra la possibilità di fare alcuna rinuncia. Infine era altra volta necessario uscire dal mondo per entrare nella Chiesa. Oggi si entra nella Chiesa nel medesimo tempo che nel mondo. Si aveva allora, empiricamente, la riprova viva e palmare del contrasto insanabile fra il mondo e la Chiesa. Apparivano come due entità nettamente antitetiche, come due avversari implacabili; uno dei quali perseguitava l'altro senza interruzione,

e dei quali il piú debole in apparenza era destinato un giorno a trionfare del piú forte. In tal modo era necessario gettare la propria opzione fra l'uno e l'altra; smettere i sentimenti dell'uno per assumere quelli dell'altra; abbandonare la precettistica dell'uno per assoggettarsi a quella dell'altra; in una parola, si abiurava il mondo nel quale si era nati fisicamente, per la Chiesa, alla quale si rinasceva. cosí si avvertiva d'istinto l'abisso dischiuso fra il mondo e la Chiesa. Oggi è tutt'altra cosa. Si aprono gli occhi alla luce e ci si trova contemporaneamente nell'uno e nell'altra. Quando la ragione sopravviene è naturalmente incapace di istituire una qualsiasi distinzione fra i due mondi, cosí funzionalmente ostili. Si frequentano i Sacramenti, ma in pari tempo si assaporano senza scrupolo i piaceri del mondo. Là dove altra volta si scorgeva un dissidio implacabile, si scopre oggi una mescolanza seduttrice. Per questo altra volta i cristiani erano esperti e ricolmi di cultura. Oggi sono sepolti in una ignoranza che fa ribrezzo. Altra volta i rigenerati nel battesimo, esuli dal mondo, cittadini della città ecclesiastica, rarissimamente ricadevano negli abbominî del secolo. Oggi nessuno spettacolo piú consueto che quello dei vizi del mondo, fermentanti oscuramente nel cuore dei cristiani. La Chiesa dei santi è tutta maculata e fetida per la presenza dei contaminati. Quei figli che essa ha concepito e nutrito fin dall'infanzia nel proprio grembo, recano nell'anima propria, fin quindi nella partecipazione dei piú sacri misteri, il piú

spietato dei suoi nemici, vale a dire lo spirito di vendetta, lo spirito di impurità, lo spirito di concupiscenza. L'amore compassionevole che la Chiesa nutre per i propri figli, la costringe, ahimè!, ad accogliere fra i suoi intimi il piú barbaro dei suoi avversari e dei suoi persecutori.

Tragico destino della Chiesa! Eppure, se essa deve essere la società della universale fraternità nella pace, se deve essere l'umanità spirituale, occorre che faccia rivivere in sé lo spirito intransigente dei suoi primordi. È una cosa veramente amara che ci si proponga l'odierna disciplina della Chiesa come talmente buona, da additare come un crimine il proposito di cambiarla. In altri tempi essa era infallibilmente buona; e pure si può osservare che poté cambiare, senza per questo derogare dalla sua natura. Ed oggi, qual essa è, non la si dovrebbe desiderare cambiata!

La vita della comunità primitiva non costituisce una pagina morta di storia: costituisce piuttosto un modello permanente di vita. Se v'è qualcosa che ci impedisce di stabilire confronti fra quello che si è verificato altra volta nella Chiesa e ciò che oggi vi si scorge, è questo: che ordinariamente si scorgono Sant'Atanasio, Santa Teresa come circonfusi di gloria e quasi come delle divinità. Oggi che le situazioni si sono chiarite e rasserenate, appare cosí. «Ma nell'ora nella quale egli era cosí duramente perseguitato, quel grandissimo Santo era semplicemente un uomo che si chiamava Atanasio, e Santa Teresa era una ragazza. – Elia era un uomo come noi, soggetto alle medesime nostre passioni –

dice San Giacomo, per strappare dai cristiani la falsa idea che ci fa ripudiare l'esempio dei santi, come sproporzionato ed impari alla nostra condizione. Erano santi; noi diciamo dunque: erano diversi da noi. – In realtà, di che precisamente si trattava? Sant'Atanasio era semplicemente un uomo chiamato Atanasio, colpito dall'accusa di parecchi delitti, condannato in parecchi sinodi, sotto questa e quella imputazione. Tutti i vescovi consentirono nelle condanne, e il Papa pure. E che si disse di coloro che fecero opposizione alla condanna? Che turbavano la pace e alimentavano lo scisma. Ah, la strana dialettica della storia della Chiesa! La dominano quattro generi di persone: quelle che sono animate da zelo senza scienza; quelle che posseggono una scienza senza zelo; quelle che non conoscono né l'una né l'altro; quelle infine che sono ricche di zelo e di scienza. Le prime tre categorie, condannano: la quarta assolve, ed è scomunicata dalla Chiesa, che, essa pure, salva. In verità, assolutamente invano la Chiesa ha escogitato i termini di anatema e di eresia: son tutte armi che si ritorcono contro di lei. La Chiesa insegna e Dio ispira: entrambi infallibilmente. Ma l'opera della Chiesa serve unicamente a preparare e a disporre o la grazia o la condanna. La sua opera è sufficiente alla condanna: è funzionalmente insufficiente all'ispirazione».

«Ecco quel ch'io vedo e che mi turba. Volgo d'ogni parte intorno il mio sguardo e trovo per tutto oscurità. Tutto ciò che mi offre la natura è argomento di dubbio e di inquietudine. Se nulla

vi segnalassi capace di contrassegnare una divinità, mi deciderei per la negativa; se invece scoprissi dovunque le tracce di un creatore, riposerei in pace nella fede. Ma, constatando troppo per poter negare e troppo poco per trincerarmi in un'assoluta certezza, io verso in una condizione veramente lacrimevole. Ho desiderato cento volte che, se un Dio sostiene la natura, questa lo additasse senza possibilità di equivoco. E d'altro canto ho desiderato che se le orme, quali la natura le tradisce, sono ingannevoli, fossero soppresse senz'altro. Ho vagheggiato che la natura dicesse tutto o niente, onde io vedessi bene il partito che debbo seguire. Invece, nello stato in cui mi trovo, ignorando quel che sono e quel che debbo fare, non conosco né la mia condizione né il mio dovere. E pure il mio cuore si protende tutto verso la conoscenza del vero bene, per seguirlo. E nulla mi sarebbe piú caro per tutta l'eternità».

«Ma Dio non lo cercheremo fuori di noi nello spiegamento della natura, nel concatenamento dei fatti. Dio è la consolazione del nostro cuore, è la grazia del nostro riscatto. Il cercarlo è un averlo trovato; il concepir la luce è già un esservi tuffati. E noi, tenebre siamo per natura. Cosí ci parla la Sapienza: – Non vi attendete verità o consolazione dagli uomini. Voi non siete più nella condizione nella quale siete stati formati. Io ho creato l'uomo santo, innocente, perfetto; l'ho colmato di luce e d'intelligenza; ho trasfuso in lui la mia gloria e le mie meraviglie. L'oc-

chio dell'uomo scopriva allora la maestà di Dio. Esso non versava allora nelle tenebre che l'accecano e nelle miserie che l'affliggono. Ma egli è stato incapace di sopportare tanta gloria, senza cadere nella presunzione. Ha voluto costituirsi centro di se stesso e indipendente dal mio soccorso. Si è cosí sottratto alla mia signoria e pretendendo di equipararsi a me, mediante il desiderio di trovare la propria felicità in se stesso, si è rinvenuto abbandonato alle sue misere forze. Oggi l'uomo è simile alle bestie, in una tale lontananza da me, che appena un barlume del suo Creatore è rimasto nella sua anima impoverita. I sensi, ribelli alla ragione, spesso padroni della ragione, l'hanno trascinato alla ricerca ingorda dei piaceri. Le creature universe o l'affliggono o lo tentano o dominano su di lui, con la violenza o con la lusinga. Ecco la condizione degli uomini, oggi. É vano pertanto, o uomini, che voi cerchiate in voi stessi il rimedio alle vostre miserie. Tutte le vostre luci saranno appena sufficienti a constatare che voi non riuscirete mai a trovare in voi stessi la verità o il bene. I filosofi ve l'avevano promesso; ma non han potuto farlo. Essi ignoravano qual sia il vostro autentico bene e qual sia la vostra genuina condizione. Io sola posso farvi comprendere chi voi siete. Ora, se riuscite ad essere uniti a Dio, è in virtú della grazia, non già in virtú della natura. Conosci dunque, o superbo, qual tremendo paradosso tu sia per te stesso. Umiliati, ragione impotente, taci, natura imbecille, e impara che l'uomo oltrepassa infinitamente l'uomo, ascolta dal tuo maestro la vera tua condizione,

ché la ignori. Ascolta Dio. – Poiché in conclusione, se l'uomo non fosse stato mai corrotto, godrebbe, nella sua innocenza, e della verità e della falsità, con perfetta serenità: e d'altro canto, se l'uomo fosse stato sempre semplicemente corrotto, non possiederebbe alcuna idea né della verità né della beatitudine. Invece, disgraziati che noi siamo, possediamo una nozione della felicità, ma ci è impossibile attingerla; sentiamo una immagine della verità, e non tocchiamo che la menzogna. Siamo ugualmente incapaci di ignorare del tutto e di sapere con certezza. Tanto è evidente che eravamo una volta in uno stato di perfezione, da cui siamo miserevolmente caduti».

Il ricondurci alle possibilità, dissipate con la colpa primordiale, significava ripristinare un'armonia lacerata. E doveva essere il còmpito di una redenzione dolorosa. Ecco perché la rivelazione è un terrificante mistero. È possibile conoscere Dio, ignorando la propria miseria: ed è possibile conoscere la propria miseria, ignorando Dio. Ma è impossibile conoscere Gesù Cristo, senza conoscere in pari tempo Dio e la propria miseria. Il Dio dei cristiani non è affatto un Iddio semplice autore di verità geometriche, o di un ordinamento cosmico. Un Dio di tal fatta può essere il retaggio di pagani e di epicurei. Non consiste per nulla in un Dio che esercita la sua provvidenza sulla vita e sui beni degli uomini, per garantire una prospera sequela di anni a coloro che l'adorano: è il retaggio degli Israeliti. «Ma il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe, il Dio dei cristiani

è un Dio di amore e di consolazione, un Dio che ricolma l'anima e il cuore di coloro ch'Egli possiede, un Dio che fa loro sentire interiormente la loro miseria e la propria misericordia infinita; che si unisce al fondo della loro anima; che la riempie di umiltà, di gioia, di fiducia, di amore; che li rende incapaci di altra finalità che non sia Lui stesso».

La rivelazione del Cristo è tutta, anch'essa, in un piano di realizzazioni misteriose. Gesù Cristo è venuto ad accecare quelli che avevano la vista chiara e a dare la vista ai ciechi; a guarire i malati, per lasciar vuoti e deserti i ricchi. In questo còmpito paradossale; nella apparente illogicità ed ingiustizia della distribuzione delle grazie, è la riprova apodittica della soprannaturalità della sua opera. Perché la logica di Dio non è la logica degli uomini e la realizzazione della suprema giustizia non può non essere accompagnata da una brutale sfida alla superbia della ragione. Per questo la vera conversione consiste nell'annullarsi senza misericordia al cospetto di quell'Essere universale che tante volte abbiamo irritato e che può legittimamente perderci ad ogni istante; nel conoscere che nulla possiamo senza di Lui e che per conto nostro non abbiamo meritato da Lui che la sua disgrazia. Essa consiste tutta nel riconoscere che sussiste una opposizione insuperabile tra noi e Dio e che, senza un mediatore, un commercio fra i due remotissimi termini è impossibile. Ché in verità, tutta la fede consiste nel Cristo e in Adamo, e tutta la morale nella con-

cupiscenza e nella grazia. Ben strano, evidentemente, il cristianesimo! Esso impone all'uomo di riconoscere di essere vile, abbominevole anzi, e in pari tempo gli comanda di essere simile a Dio. Senza lo scambievole contrappeso, l'elevazione lo farebbe orrendamente vano, o l'abbassamento lo renderebbe terribilmente abbietto. Ma in tale stranezza, la sua forza. E la sua vivente necessità.

Tutta la vita è un impegno. E allora vediamo. Poiché è necessario fare una opzione, vediamo ciò che interessa meno.

«Abbiamo due cose da perdere: il vero e il bene, e due cose da impegnare, la ragione e la volontà, la conoscenza e la beatitudine. E la natura ha due cose da fuggire: l'errore e la miseria. La ragione non è piú vulnerata scegliendo l'uno o l'altro partito, dal momento che è giocoforza scegliere. Ecco un punto votato. Ma la beatitudine? Pesiamo il guadagno e la perdita... Guadagnando, si guadagna tutto: se si perde non si perde nulla. Impegnamoci dunque per l'esistenza di Dio, senza esitazione. Ma forse si punta troppo. Vediamolo. Poiché v'è uguale rischio di guadagno o di perdita, qualora non ci fossero che da guadagnare due vite invece di una, voi potreste sempre puntare. Ma se ve ne fossero tre da guadagnare, data la necessità del giuoco, sarebbe imprudente non porre all'azzardo la propria vita per guadagnarne eventualmente tre. Di fatto, v'è una eternità di vita e di felicità. Ciò posto, qualora ci fossero un numero infinito di combinazioni di cui una sola a nostro favore, sarebbe sempre ragionevole puntare uno

per avere due. E pure quel che giochiamo è finito». E questa circostanza cancella le ultime possibili esitazioni. Decidiamoci dunque per la fede nel destino immortale. Saremo fedeli, onesti, umili, riconoscenti, benefici, amici schietti e leali. Non saremo nei piaceri appestati, nella gloria, nelle delizie; ma non avremo altre gioie in cambio? Ne guadagneremo anche in questa vita. E a ogni passo che muoveremo, in questo sentiero, scopriremo progressivamente tanta certezza nella vincita e tanta nullità in quel che azzardiamo, che riconosceremo alla fine di avere scommesso per una realtà certa e infinita, offrendo in cambio un soffio ed un nulla.

«Gesù soffre nella sua passione i tormenti che procurano gli uomini: ma nell'agonia soffre i tormenti che Egli procura a se stesso: *turbare semetipsum*. Ecco un supplizio di mano non umana, ma onnipotente: ché non occorre meno della onnipotenza per sopportarlo. Gesù chiede un barlume di consolazione ai suoi tre piú cari amici, almeno. Ed essi dormono. Li scongiura di vegliare un po' con lui, ed essi lo abbandonano, con una disinvoltura unica, con in cuore cosí esigua pietà, che non riesce neppure a trattenere per un istante solo il loro sonno. Cosí Gesù è abbandonato solo alla collera di Dio. Gesù rimarrà agonizzante fino alla fine del mondo: bisogna guardarsi dal dormire in questo tempo. Gesù, nell'abbandono universale, nell'abbandono degli amici prescelti perché veglino su lui, trovandoli a dormire, se ne rammarica per il pericolo a cui essi espongono, non già lui, bensí

se stessi, e li fa consapevoli della loro propria salvezza e del loro vero bene con una tenerezza cordiale che fa duro contrasto con la loro ingratitudine, e li avverte che lo spirito è pronto ma la carne inferma. Gesù prega nell'incertezza della volontà del Padre e teme la morte. Ma quando la vede in faccia, le si fa incontro: *Eamus. Processit.* Gesù ha pregato gli uomini: non ne è stato esaudito. Gesù ha operato la salvezza dei discepoli, mentre essi dormivano. Ha fatto il medesimo per ciascuno dei giusti, mentre dormivano; nel nulla prima della loro nascita, nei peccati dopo. Gesù implora una volta sola che il calice si allontani, e lo fa con parole di sottomissione; ma due volte implora che il calice venga, se è necessario. Gesù, scorgendo gli amici addormentati e i nemici all'erta, si abbandona tutto al Padre. Gesù non scopre in Giuda il suo senso di ostilità, ma l'ordine di quel Dio che vi ama, e lo confessa; poiché lo chiama amico. Gesù si strappa ai suoi discepoli per entrare in agonia. Occorre strapparsi ai piú vicini e ai piú intimi per imitarlo. Poiché Gesù è in agonia e nelle piú inenarrabili pene, preghiamo piú a lungo. – Consòlati! Tu non mi cercheresti se non mi avessi già trovato. Io ho pensato lungamente a te, durante la mia agonia, e per te ho versato quelle tali gocce di sangue. Val piú un tentar me che sottoporre te a prove, domandarti se faresti bene la tale o la talaltra cosa assente: io la farò in te, all'occasione. Làsciati condurre dalle mie regole e vedi come bene io ho manodotto la Vergine e i Santi che mi hanno lasciato operare in loro. Il Padre ama tutto quello che io faccio.

Vuoi tu che ci rimetta sempre del sangue della mia umanità senza una tua lagrima? È affar mio la tua conversione; non temere, e prega con fiducia, come per me».

Molti secoli prima di Pascal, un predicatore religioso, che era anche un immaginoso poeta, aveva anch'egli concepito Gesù come l'eterno agonizzante nel mondo, come il rivelatore del mistero del dolore, della morte, dell'abiezione.

Ogni potente esperienza religiosa è latentemente dualistica. Poiché la realtà «numinosa» che sollecita e stimola la tendenza dello spirito a reagire ad essa, esercita in pari tempo una contrastante azione di seduzione e di repulsione, in quanto è insieme letificante e terribile, ogni piena religiosità si polarizza verso una raffigurazione del supremo bene e una rappresentazione fantastica dell'estremo male. Ma appunto perché l'una e l'altra contribuiscono solidalmente alla genesi e allo sviluppo del senso religioso, non possono essere nazionalmente sdoppiate, senza che di rimbalzo non ne sia ottusa e dissipata la composita esperienza del Sacro.

Lo sdoppiamento delle attitudini deve coesistere nella complessità dell'unica esperienza spirituale e deve risolversi nella pratica «agonistica» dell'incessante rinnegamento di sé, per la conquista di sé, nella ininterrotta cancellazione dell'io titanico nell'io divino, nell'inesausto sforzo di superamento del caduco che è nell'io empirico, per il conseguimento dell'assoluto che è nel trascendente.

La forma suprema della religione è alogica per definizione, nel campo della riflessione astratta; e categorica e intransigente nel campo della disciplina morale. E il cristianesimo è questa forma suprema della religione. Tutte le religioni e le sètte del mondo hanno prescelto a guida la ragione naturale. I cristiani solamente sono tenuti ad attingere le loro leggi fuori di se stessi, ad informarsi di quelle che Gesù Cristo ha lasciato, per essere trasmesse ai fedeli.

La speculazione razionale e lo spirito casistico sono i naturali nemici della religiosità pura. I traduttori concettuali della rivelazione e i moralisti del probabilismo, che si illudono di aver distrutto la peccaminosità di una azione sottoponendola a dubbio, sono i genuini avversari del Vangelo. Per supremo affronto al Cristo che agonizza incessantemente nel mondo, questi addormentati al suo fianco hanno usurpato il suo nome.

Uno spirito come Pascal, che aveva cosí ferocemente fustigato la mediocrità universale; che aveva cosí duramente calpestato gli idoli trionfanti; che aveva cosí violentemente malmenato le mode dominanti; non poteva riscuotere consensi schietti e solidarietà consapevoli.

Come il vecchio apologista Tertulliano, Pascal fa spavento agli ortodossi, dà fastidio agli eterodossi. Sulla sua tomba sopravvissero gli odî della reverenda Compagnia di Gesù: sghignazzò l'irrisione del razionalismo, che è sempre l'immancabile alleato del gesuitismo.

Come avrebbe potuto suscitare echi di compiacimento incondizionato e formule di adesione completa il proclamatore della irrimediabile perversione dell'uomo, in un'età che andava affidandosi sempre piú alla celebrazione dell'assoluta, sovrana, inoffuscabile bontà di tutte le umane capacità e di tutti i naturali istinti?

Pur ammirando il genio matematico di Pascal, Leibniz gli rimproverava di aver soggiaciuto passivamente ai pregiudizi di Roma e di aver infirmato la lucidezza della sua intelligenza con le eccessive austerità ascetiche. Voltaire non farà che spingere al paradosso il medesimo giudizio, definendo Pascal un pazzo sublime, nato un secolo troppo presto, perduto dietro la chimerica pretesa di insegnare all'uomo ad essere piú che uomo. Curando l'edizione dei *Pensées*, Condorcet rimproverava crudamente a Pascal di essersi lasciato sopraffare dalla superstizione. Andrea Chénier gli imputa a colpa imperdonabile l'aver adoperato un genio eccezionale a bistrattare il buon senso e a ribellarsi alla legge del dubbio, l'aver nascosto l'orgoglio suo arrogante sotto le parvenze dell'umiltà. Come se il genio non sia per definizione lo sconquassamento del buon senso e come se il supremo orgoglio non sia appunto l'umiltà.

Ora, non è davvero una coincidenza fortuita che il piú sottile e coerente interprete di Pascal, il piú personale ermeneuta della sua visione umana, sia oggi un critico russo, Leone Chestov, che

ha affidato il suo nome a due rapidi scritti di critica, l'uno racchiudente l'esegesi della notte del Getsemani, in cui Pascal vide il simbolo della storia; l'altro consacrato all'analisi del messaggio che Tolstoi e Dostoievski hanno enunciato nei loro romanzi.

Descartes è l'incubo di Pascal. Nei *Pensées* è formulato una volta il proposito: «Scrivere contro coloro che approfondiscono troppo le scienze». E il nome dell'autore del *Discorso sul metodo* è esplicitamente collegato con esso. Pascal stesso confessò piú apertamente la sua irriducibile ostilità: «Io non posso perdonare a Descartes. In tutta la sua filosofia, egli ha cercato di poter fare a meno di Dio. Ma non è riuscito a impedire a se stesso di fargli dare un buffetto, onde porre il mondo in movimento. Dopo di che, non sa piú che farne di Dio. Descartes è inutile e incauto».

La ragione profonda del dissidio incolmabile era nell'antitetico modo di concepire l'universo e la vita: alla geometrica in Descartes, all'etica in Pascal. «Quando un individuo», proclama quest'ultimo, «sia persuaso che le proporzioni dei numeri rappresentano verità immateriali, eterne e dipendenti da una prima verità nella quale esse sussistono, appellata Dio, io non vedo in che modo egli abbia fatto un gran passo sul sentiero della propria salvezza».

La filosofia invece, da Cartesio in poi, non ha vagheggiato che un ideale: quello di tradurre e d'esprimere in formule matematiche l'essenza riposta della creazione. Una verità unica, eterna e immateriale, da cui sgorghino, in virtú di una necessità naturale,

copiose verità immateriali ed eterne esse pure: ecco, osserva il Chestov, una definizione eccellente della finalità cui ha voluto tendere la filosofia moderna. È vero: ancora oggi, a trecento anni da Descartes, gli uomini non hanno percorso un passo solo verso l'attuazione completa del loro ideale. Ma questo ideale evanescente è loro caro ugualmente. Pascal invece lo impugna con brutalità: quand'anche fosse conquistato, non aiuterebbe e non agevolerebbe di un grammo, secondo lui, il conseguimento della spirituale salvezza.

Ma oggi, Pascal redivivo si vedrebbe beffeggiato in viso. Di qual salvezza mai è consentito parlare al di fuori di quella che l'uomo celebra nello svolgimento sempre piú consapevole della sua spiritualità o che l'umanità realizza nel progressivo suo ascendere fuori della incoscienza e della barbarie?

Ecco dove il dissenso tra speculazione razionale ed esigenza religiosa, fra Descartes e Pascal, scoppia insolubile. Pur quando parla il linguaggio della filosofia, Pascal è agli antipodi dei filosofi. La riflessione cogitante, la morale autonoma, promettono all'uomo una visione irenica e atarassica dell'universo e di se stesso: visione comoda e borghese, che consente alla perversione pubblica e alla tirannia sociale di infierire senza freni e senza sanzioni. Di quella tranquillità posticcia ed egoistica, Pascal non sa che farne. Per lui, essa vale propriamente il nulla e la morte. La sua metodica è un'altra: cercare fra i gemiti. Spinoza inorridirebbe, egli che ha proclamato unico scopo della vita:

«*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*». Pascal raccomanda un'altra consegna: ridere fino al cachinno (dalla sua risata omerica la Compagnia di Gesù sente ancora salire il rossore alle gote), piangere fino alla disperazione (l'agonia di Gesù è un pianto di sangue), odiare fino al parossismo (nessun odio adeguerà il male fatto al mondo dalla ragione presuntuosa e dalle convenzioni codificate). In cambio, Pascal promette la salvezza.

Il suo programma è stato sconfitto dallo sviluppo della spiritualità moderna? Si potrebbe rispondere affermativamente giudicando dalle apparenze. Nessuna età come la nostra, complici la filosofia e il gesuitismo, sembra avere esaltata di piú la ragione, che Pascal bollò come impotente, e la natura, che egli sbeffeggiò come imbecille. Ma è un'apparenza. Se come rappresentazione di vita e come indice di una situazione spirituale un romanzo val piú di un trattato filosofico o di un saggio di casistica, noi possiamo ben dire che i problemi che assillarono l'inquietudine di Pascal sono alle prese con le forze piú profonde della nostra spiritualità subcosciente.

«Cosa veramente meravigliosa», egli scrisse una volta, «che il mistero piú remoto dalla nostra capacità di conoscenza, il problema cioè della trasmissione del peccato, sia una realtà senza raggiungere la quale noi siamo nella impossibilità di conoscerci in qualsiasi maniera. In verità nulla potrebbe offendere piú duramente la nostra ragione di questa proposizione: che il peccato del primo uomo abbia reso colpevoli coloro che, di tanto lontani

da una simile sorgente, sembrano funzionalmente incapaci di parteciparne. Una simile deduzione non solamente ci suona impossibile, bensí anche superlativamente ingiusta. Poiché nulla di piú contrario alle regole familiari della nostra miserabile giustizia che il condannare eternamente un infante incapace di volontà, per un peccato al quale egli sembra avere cosí poca parte, dal momento che è stato commesso seimila anni prima che egli fosse in essere. In verità nulla ci offende piú rudemente di questa dottrina. E pure, se prescindiamo da questo mistero, il piú incomprensibile di tutti, noi diveniamo irrimediabilmente incomprensibili a noi stessi. Il groviglio della nostra condizione attinge i suoi nodi in questo abisso, e l'uomo è molto meno comprensibile senza questo mistero, di quel che questo mistero non sia incomprensibile all'uomo».

La dottrina dell'ereditarietà non è che un'informe e depauperata trascrizione intellettualistica del dogma del peccato di origine. Ma che nessuna trascrizione cosiddetta scientifica di questo dogma sia riuscita ad annullarne il valore trascendente e la portata «numinosa», traspare dal fatto che il problema ad esso soggiacente sollecita ancora – piú sottilmente che mai, anzi – i grandi artisti, i quali sono, per definizione, i mezzi di trasmissione e di espressione delle esperienze associate e traggono i dati dalla vita per consegnarli trasumanati al monito dei profeti. Dostoievski ha dato alla letteratura moderna uno dei suoi capola-

vori, quando ha ritratto il duello epico che Sodoma e Gerusalemme – secondo la frase di uno dei protagonisti dei *Fratelli Karamazov* – combattono perennemente in ciascuno di noi. Il giorno in cui quel duello, in che è la radice della vita e della storia, da motivo di contemplazione estetica sia tornato ad essere motivo normativa della visione globale del carattere sacro del mondo, Pascal celebrerà la sua piena rinascita.

Egli ha scritto: «Il peccato originale è follia al cospetto degli uomini, ma è professato apertamente come tale. Pertanto voi non mi dovete, a proposito di questa dottrina, far rimprovero di difetto di ragione. Poiché sono io il primo a dichiararla priva di ragione. Ma simile follia è piú sapiente che tutta la sapienza degli uomini: *sapientius est hominibus*. Poiché senza una dottrina di questo genere che cosa mai si potrebbe dire che è l'uomo? Il suo essere è, tutto, in funzione di questo punto impercettibile. Ed egli sarebbe stato nella impossibilità di rendersene conto a norma di ragione, poiché si tratta di una realtà contro la ragione. E la ragione, lungi dal poterla escogitare attraverso le sue vie normali, se ne allontana non appena le si offra».

Questo sí che si chiama strappare l'essenza intima dell'esperienza del Sacro ai simulacri menzogneri e posticci della piatta ragionevolezza («come mi è caro di vedere la ragione superba umiliata e supplichevole!») e riportarla alle fonti imperscrutabili della vita subcosciente («noi ardiamo dal desiderio di rinvenire una positura solida e una definitiva base costante, per innalzarci

su una torre capace di slanciarsi all'infinito. Ma tutte le nostre fondamenta crollano e la terra si spalanca fino agli abissi. Non cerchiamo dunque mai sicurezza e fermezza»).

Molti secoli prima di Pascal, Tertulliano aveva scritto anche lui: *Crucifixus est Dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est Dei filius: prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile.* Dio è profondamente vissuto, quando l'uomo dimentica la sua pretesa ragionevolezza e calpesta gli idoli delle idee chiare. «La piú crudele guerra che Dio possa dichiarare agli uomini in questa vita, è quella di lasciarli senza quella guerra che Egli è venuto a portare fra loro».

L'assurdo, il paradosso, l'implacabile tormento dell'agonia: ecco il retaggio della religione e del Vangelo. L'abbate Boileau ha raccontato di Pascal che «egli credeva di scorgere sempre un abisso alla propria sinistra e che per rassicurarsi, vi faceva porre costantemente una seggiola... i suoi amici, il suo confessore, non ristavano dal dirgli che nulla vi era da temere, che si trattava unicamente degli allarmi di una fantasia logorata da uno studio astratto e metafisica. Egli dava loro ragione, ma un quarto d'ora più tardi rispalancava dinanzi ai propri occhi l'abisso che lo spaventava». È impossibile controllare il racconto del Boileau. Ma esso ha ad ogni modo un preciso valore simbolico. Pascal stesso ha scritto: «Noi corriamo senza preoccupazione nel precipizio, dopo aver posto dinanzi ai nostri occhi qualcosa che ci impedi-

sca di vederlo». Il pensiero e le consuetudini sono l'ostacolo sollevato dalla pigrizia e dal timore degli uomini onde nascondere il precipizio su cui siamo pencolanti e correrci cosí all'impensata. Pascal ha preferito guardarlo in volto, anche se ciò dava la possibilità delle vertigini.

La religiosità, del resto, è una vertigine dell'anima. E il cristianesimo è la religione perfetta e invalicabile, perché ha esasperato fino al parossismo l'ebbrezza delle vertigini, verso cui si protende l'istinto «numinoso» dell'uomo.

L'ortodossia, asservita ormai allo spirito della Compagnia di Gesù, fu reiteratamente implacabile contro questa reviviscenza agostiniana che fu il giansenismo.

C'è da domandarsi se da tre secoli a questa parte la progressiva disfatta della causa cristiana nel mondo non è la lenta, agonizzante espiazione di quella implacabilità.

VII
L'ILLUMINISMO

Nella storia del cristianesimo tutto si tiene indissolubilmente a vicenda. Non potrebbe essere diversamente. Un fatto spirituale che è alle radici stesse della nostra civiltà, che, dopo avere creato sulla base dei propri presupposti e dei propri principî una civiltà dai tratti non confondibili, e che pur nella sua decadenza continua ad irraggiare da sé tanta virtú normativa e tante capacità di edificazione spirituale collettiva, non può non essere presieduto nel suo sviluppo da una dialettica salda e da una coerenza non consumabile.

Appunto questa dialettica e questa coerenza noi abbiamo cercato, attraverso tutte le pagine di quest'opera, di scoprire e di individuare. Anche ora ci sforziamo di essere ad esse aderenti.

Nell'epilogo della prima parte del precedente volume noi, parlando della rivoluzione spirituale e teorica segnata dalla teodicea e dalla soteriologia di Sant'Anselmo d'Aosta, ci siamo permessi di parlare di «albori dell'Illuminismo». La frase non era usata a caso. In quel tentativo anselmiano di fare della dimostrazione apodittica di Dio un risultato indeclinabile dei procedimenti razionali, noi abbiamo creduto effettivamente di poter additare la prima comparsa di quella fiducia consapevole e organicamente costituita nella ragione, che, sostanzialmente difforme

in radice dalla posizione centrale della esperienza evangelica e cristiana, era fatale dovesse condurre una volta alla proclamazione dei diritti illimitati e delle possibilità sconfinate della ragione umana, avida di sostituirsi alla nozione della grazia divina e del suo dominio sovrano nel mondo.

Le vecchie concezioni antropologiche e morali di Sant'Agostino subiscono un oscuramento da cui non si sarebbero piú riavute. Tutto quel che era rimasto nella antropologia agostiniana di dualistico e di manicheo è sopraffatto e sostituito da una visione del male e della redenzione che ha perduto quanto di realisticamente drammatico c'era nelle concezioni che avevano retto tutta la impalcatura dottrinale e pratica dell'associazione cristiana medioevale.

Noi abbiamo cercato anche d'intravvedere i collegamenti fra questa trasformazione teologica del patrimonio cristiano e la profonda trasformazione demografica ed economica che si viene delineando su tutto il territorio europeo dopo il Mille. Del nuovo ciclo di sviluppo iniziatosi allora noi siamo qui ora a registrare le estreme ripercussioni.

Se il giansenismo e la polemica pascaliana avevano rappresentato, a un secolo di distanza dai grandi movimenti della riforma luterana e calvinistica, l'ultima risurrezione agostiniana nell'ambito della Chiesa cattolica, la reazione gesuitica al giansenismo doveva vieppiú spianare la strada alla celebrazione della ragione,

al rinnegamento della soluzione data da Agostino e dei suoi epigoni al problema del male e della grazia, alla concezione integralmente razionalistica del mondo e dell'uomo, dei poteri del primo, delle capacità del secondo.

Che cosa è mai il cosiddetto «Illuminismo», se non lo sforzo di afferrare e di canonizzare una presunta *integrale razionalità* dell'universo? e che cosa è mai l'«Idealismo» che ne prende il posto, se non il tentativo consapevole di ridurre l'universo fisico e storico, la completa realtà a pura spiritualità, vale a dire se non lo sforzo di profanizzare integralmente il sacro, o, meglio, di sacralizzare integralmente il profano?

La indissolubile solidarietà instaurata fra il problema di Dio e il problema del male aveva dato un connotato specifico all'eredità spirituale del cristianesimo nella storia. Tale solidarietà era, per definizione, condizionata da una visione latentemente e tendenzialmente dualistica, per cui qualcosa del divino sfuggiva inesorabilmente alla presa e al dominio della nostra capacità cogitante e delle categorie che questa capacità cogitante presuppone, in quanto la impossibilità di risolvere l'incognita del male mercè una teologia dialettica che ponesse l'accento sulla onnipotenza divina esigeva che la fede in Dio si mantenesse librata al di sopra di qualsiasi tentata risoluzione della teologia in teologia razionale. Decisa a lasciare minorata la nozione della onnipotenza divina, pur di salvare l'assoluta anche se sofferente sua bontà, la tradizione mistica cristiana aveva sepolto la soluzione del problema

del male in un atteggiamento di fiducia escatologica, tutto affisato nella visione messianica finale del Regno di Dio. Di rimbalzo, tutta la vita spirituale della società credente ne veniva ad essere trasferita in un'atmosfera di esperienze sacramentali e carismatiche, che automaticamente collocavano l'amministrazione ecclesiastica al disopra di qualsiasi costituzione politica, diretta alla disciplina esteriore degli uomini.

La irruzione della razionalità nel dominio della pura coscienza religiosa, quale noi l'abbiamo constatata fin dai tempi di Sant'Anselmo, doveva fatalmente esporre le posizioni cristiane ad un lento, ma inevitabile processo di logorìo e di consumazione. Ora, nel secolo decimottavo la crisi giungeva alla sua ora di trapasso.

Non per nulla i corifei dell'Illuminismo, Pietro Bayle e Francesco Maria Arouet de Voltaire, compiono il loro tirocinio culturale nelle forme già profanizzate della tradizione cristiana: il primo passando dal calvinismo al cattolicesimo e da questo al pensiero libero, il secondo uscendo da una scuola gesuitica.

Il *Dictionnaire historique et critique*, pubblicato dal Bayle fra il 1695 e il 1697, può benissimo essere considerato come l'anticipazione della Enciclopedia.

Nel *Discours sur l'histoire universelle* Bossuet, pochi anni prima, aveva presentato nella sua travolgente eloquenza una vigorosa interpretazione religiosa universale della storia. Era l'ultimo sprazzo di luce di una consapevolezza del divino operante negli

eventi umani, cui però era venuto a mancare tutto quel preliminare apparato di concezioni antropologiche, morali e teologiche che molti secoli prima aveva dato al *De Civitate Dei* di Santo Agostino le sue capacità normative. Ora, al discorso di Bossuet mancava quel senso dualistico della vita universa, presa costantemente nel dissidio di due superiori forze antitetiche, la cui rivalità si placherà soltanto nel trionfo definitivo del Regno di Dio. E allora l'impalcatura della filosofia della storia patrocinata dal grande oratore dell'epoca di Luigi XIV appariva menomata da un circolo vizioso, in quanto la soprannaturalità provvidenziale della storia era poggiata su quel concetto trascendentista della tradizione vivente, che deve per definizione appoggiarsi e sostenersi mercè quella stessa visione provvidenziale della storia che vuol dimostrare.

Il Bayle aveva buon giuoco nel denunciare questo circolo vizioso e nell'additarne le perniciose conseguenze. È stato giustamente osservato che egli ha di fronte alla storia la stessa posizione che Galileo aveva assunto al cospetto della conoscenza della natura. Galileo aveva chiesto che nella esplorazione dei fatti naturali si restasse completamente autonomi di fronte alla testimonianza biblica. Il Bayle, dal canto suo, fonda la «verità della storia» prescindendo completamente da qualsiasi testimonianza biblica ed ecclesiastica, e riferendosi esclusivamente alle testimonianze obbiettive e alle circostanze ambientali del flusso storico dei fatti.

Non può dirsi che il Bayle abbia tracciato una filosofia della storia. Quel che Giambattista Vico avrebbe fatto con i suoi *Princìpî di una Scienza nuova sulla comune natura delle nazioni* nel 1725, rimane estraneo completamente al proposito di Bayle. Caso mai, il proposito di porre le fondamenta di una vera e propria filosofia della storia noi lo possiamo trovare in quegli che consideriamo come il secondo corifeo dell'Illuminismo, vero mediatore tra il Bayle e il Voltaire, Carlo Luigi de Sécondat, barone di Labrède e di Montesquieu, il cui *Esprit des lois* e le cui *Lettres persanes* mirano effettivamente ad accertare e a dimostrare che le istituzioni civili e politiche sono sottoposte a leggi naturali e invariabili, non difformemente da tutti gli altri fenomeni cosmici, obbedendo a leggi immanenti e inderogabili, che dànno ai fatti dello spirito e della ragione conformemente ai fatti della natura, un'autarchia ed un'autosufficienza escludenti qualsiasi potere superiore e qualsiasi dialettica trascendente.

Noi vediamo cosí come nel processo di profanizzazione della tradizione cristiana procedano di pari passo l'evoluzione della fede cristiana tradizionale verso un deismo razionalista, che fa di Dio una riproduzione esatta del motore immobile quale era stato nella fisica e nella metafisica di quell'Aristotele che gli scolastici del secolo decimoterzo avevano cosí incautamente e indiscriminatamente riabilitato; la negazione del problema del peccato e della grazia, del male e della sua distruzione nel Regno di Dio, per patrocinare i quali postulati l'agostinismo giansenista aveva

combattuto l'ultima battaglia cristiana; infine quel processo di secolarizzazione politica, che portava automaticamente le forme politiche della vita associata a prendere il sopravvento sulle forme religiose per asservirle al proprio imperio.

Non è senza profondo significato che il Voltaire sia un avversario irriducibile di Pascal. In questo, egli si conserva fedele allievo dei gesuiti.

È stato giustamente messo in luce come la critica indefessa all'opera di Biagio Pascal accompagni, senza un istante di sosta, tutti i successivi periodi in cui si divide la fecondissima attività letteraria del cinico principe degli scrittori enciclopedisti.

La critica antipascaliana si inizia fin dal primo scritto voltairiano, vale a dire fin dalle *Lettres sur les Anglais*. E ancora cinquant'anni dopo, il Voltaire ritorna su quell'opera giovanile, per arricchirla con nuovi argomenti con le sue *Remarques sur les Pensées de M. Pascal.*

Voltaire chiama Pascal un «sublime misantropo»: e non si accorge che quel misantropo era vissuto in uno stato di permanente sete di comunicazioni umane, sí da volere perfino vicino al suo letto di morte un pezzente che fosse nelle sue stesse condizioni fisiche e nel medesimo suo dolore, tremante al cospetto dell'al di là. E non si accorge neppure che il cristianesimo ha insegnato agli uomini a vincere in maniera definitiva qualsiasi velleità di egoistica misantropia, proprio dando a tutti il senso

della comune miseria e della comune nullità dinanzi a Dio operante nel mondo.

Non è detto che il Voltaire giunga nella valutazione della natura umana all'ottimismo di Gian Giacomo Rousseau. Ma non riesce neppure a mantenersi coerente nella sua posizione mediana fra il pessimismo e l'ottimismo. Se lo Schopenhauer attinge dal *Candide* di Voltaire per accampare i suoi argomenti contro l'ottimismo, in realtà tutta la visione voltairiana, pregna di fiducia illimitata nelle possibilità della ragione, è contro un pessimismo radicale che imponga un appello qualsiasi all'intervento di Dio nella vita e nella storia.

Quando nel 1763 Voltaire scrive il suo trattato sulla tolleranza, dà prova di sentirsi in un'atmosfera di trionfante universale riconoscimento del dominio incontrastato e incontrastabile della ragione. Noi, egli proclama, viviamo ormai in una età nella quale la ragione invade quotidianamente cosí le dimore dei grandi, come i fondachi dei borghesi, come i mercati dei commercianti. Il progresso irresistibile della ragione non potrà piú incontrare dinanzi a sé ostacoli che le sbarrino il cammino. E i risultati della universale ragionevolezza toccheranno immancabilmente i frutti della piena maturità. La venerazione del passato, l'ossequio per la tradizione, non possono impedire l'utilizzazione di tali opimi risultati. Poiché è legge capitale delle realtà spirituali che il mondo dello spirito esista e sopravviva, in quanto è da noi nuovamente creato ogni giorno. «I tempi passati sono come non

fossero mai esistiti. Bisogna sempre partire dal punto in cui si è e da quello al quale le nazioni sono giunte... La filosofia, la filosofia sola, questa sorella gemella della religione, ha strappato le armi alle mani che la superstizione aveva macchiato di sangue. E lo spirito umano, al ridestarsi dalla sua ubbriacatura barbarica, ha dovuto trasalire di stupore dinanzi agli eccessi a cui l'aveva sospinta il fanatismo... La ragione è mite ed è umana. Essa educa infallibilmente alla indulgenza, come distrugge le discordie: rafforza la virtú e rende piacevole l'obbedienza alle leggi, invece di mantenerla soltanto mercè la costrizione».

A pochissimi lustri di distanza la rivoluzione francese e poi tutto il corso della successiva storia europea, fino al secolo ventesimo, avrebbero dimostrato di quali efferatezze sia capace la natura umana, guidata dalla sola ragione.

Del medesimo ottimismo fondamentale dinanzi alle possibilità della natura umana abbandonata e lasciata alla sua primitiva e istintiva ragionevolezza è in fondo imbevuto lo stesso Rousseau. Il suo *Contratto sociale* appare a prima vista come una voce discorde nel piano generale dell'ottimismo razionalistico dell'Illuminismo francese. Ma in fondo si tratta di un'illusione. Perché se il Rousseau fa di tutti i mali di cui l'uomo è capace ed è solo apparentemente responsabile, la conseguenza della società e del vivere in essa, in realtà, con una implicita e palese contraddizione, sogna una società nella quale l'uomo possa con le sole sue

forze e con la sola bontà delle istituzioni esplicare senza difficoltà le potenzialità buone che sono nella sua natura.

Siamo sempre nel piano di quella profanizzazione della vita a cui aveva fatalmente portato la trascrizione in sede razionale di tante posizioni tradizionali cristiane, trascrizione di cui la tradizione stessa ufficiale del cristianesimo si era resa rea.

In fondo, Rousseau faceva in certo modo, dell'ingresso dell'uomo nella società, l'equivalente laico del dogma del peccato originale. L'uomo istintivamente e naturalmente buono si perverte attraverso il suo ingresso nella vita aggregata. E da un certo punto di vista gli si sarebbe potuto dare anche ragione se egli avesse semplicemente avvertito che in tanto l'entrare nella vita aggregata alterava le qualità primigenie dell'essere umano, in quanto l'amore egoistico della creatura umana per se stessa si trovava automaticamente e cogentemente in contrasto con l'amore altruistico della collettività, che è la stessa cosa che l'amore di Dio. Sant'Agostino non aveva detto niente di diverso. Ma Sant'Agostino aveva parlato avendo presente nello spirito una sensazione viva di quegli elementi impalpabili e trascendentali che operano cosí, in permanenza, al di là della pura empirica appariscenza delle cose, e che fanno di ogni nostro gesto e di ogni movimento della natura altrettanti simboli e altrettanti sintomi di operazioni superiori di Dio e di Satana.

Rousseau ha questo invece di originale nel movimento illuministico, di avere messo al centro delle sue preoccupazioni intellettuali il problema del diritto e della società empiricamente e autarchicamente.

Egli dice di sé nelle *Confessioni*: «Io ho compreso che tutto dipende in fondo dall'arte politica e che, si pensi come si vuole, ogni collettività umana sarà sempre soltanto quella che ne fa la sua forma di regime statale. Mi sembra pertanto di dover riportare la grossa questione della migliore forma di governo all'altra: quale cioè sia la forma statale piú acconcia a rendere un popolo virtuoso, esperto, saggio, a farne cioè il popolo piú perfetto che sia possibile nel piú alto significato del termine».

Curioso osservare come nel suo *Discorso sulla ineguaglianza* degli uomini, il Rousseau arieggi il pessimismo pascaliano: «Dovunque soltanto una vernice di parole; dovunque soltanto il desiderio di acciuffare una felicità apparente, che esiste esclusivamente nella nostra illusione. Nessuno piú si cura della concreta ed oggettiva realtà e tutti ne pongono l'essenza nell'apparenza. Vivono folli e schiavi del loro amor proprio non per vivere, ma per far credere ad altri di essere vissuti».

Ma il pessimismo di Rousseau può essere messo a fronte a quello di Pascal solo in queste constatazioni esteriori del mal fare umano. Pascal, l'ultimo grande santo e l'ultimo grande apologista della modernità, era partito da queste constatazioni esteriori per

individuare nella natura stessa primordiale dell'uomo le sue originarie deficienze e le sue inguaribili antinomie. E altra speranza di sollievo e di salvezza non aveva potuto e voluto salutare che quella scaturiente dalla grazia e dall'intervento costante e paterno di Dio.

Rousseau è illuminista perché vede la salvezza nell'uomo stesso. Per lui l'individuo quale viene fuori dalla matrice della natura è ancora al di qua del contrasto fra bene e male. Non porta in sé che un naturale istinto di conservazione. Ma questo amore di sé non diventa amor proprio e non degenera che quando, entrato nella società, si compiace dell'altrui oppressione e cerca in questa oppressione il proprio malsano appagamento. È soltanto la società che fa dell'uomo un tiranno contro la natura e contro se stesso. Non occorre però aspettare alcuna redenzione dal di fuori di noi. L'uomo è chiamato a diventare il salvatore di se stesso, in un significato etico, il creatore di se stesso. Nessun bisogno di fare appello a potenze salutifere extraumane ed extrasociali, se la forma coatta della società è la genesi del nostro pervertimento. Una forma di comunità etico-politica nella quale ogni individuo invece di soggiacere all'altrui arbitrio ubbidisca soltanto alla volontà universale, sorgente da un mutuo patto che egli riconosce per proprio, ci dirà che l'istante della redenzione è scoccato e la vita collettiva entra nella fase della sua matura e piena normalità.

Ecco l'Illuminismo sociale che si abbina all'Illuminismo filosofico. Il problema di Dio è razionalizzato; il problema della vita associata è normalizzato sulle basi di un ottimismo radicale.

Le due piú insigni posizioni del cristianesimo erano smantellate. Si capisce come la terza posizione, quella della subordinazione dei valori politici ai valori religiosi, fosse nettamente e perentoriamente rovesciata.

Il primo paese uscito dall'unità cristiano-imperiale del Medioevo per darsi una coscienza circoscritta di nazione, l'Inghilterra; il primo paese nella famiglia europea che avesse tradotto in atto una rivoluzione religiosa la quale, anziché poggiare su posizioni dottrinali novatrici, si era limitata a lacerare violentemente i rapporti della disciplina unitaria con Roma, l'Inghilterra; fu anche il primo ad affermare culturalmente la sconsacrazione della rivelazione cristiana.

Con la sua opera *Il cristianesimo spogliato dei suoi caratteri misteriosi*, il Toland, nel 1696, dava per la prima volta effettivamente alla tradizione religiosa della Cristianità un saggio squisitamente e tipicamente deista, nel quale fra religione naturale e religione rivelata si sopprimeva qualsiasi divario che non fosse puramente formale, concernente cioè il modo della loro manifestazione.

Secondo il Toland la rivelazione non rappresenta una comunicazione dall'alto, una prodigiosa forma di contatto con il divino, che possegga in sé un peculiarissimo motivo e una forza

cogente di certezza: non è altro che una speciale foggia di comunicazioni e di verità, la cui suprema giustificazione e la cui riposta attendibilità vanno ricercate e scoperte nella stessa ragione dell'uomo, dotata di possibilità illimitate.

A pochissimi decenni di distanza, il Tindal, anch'egli, in un'opera il cui titolo è già tutto un programma, *Il cristianesimo altrettanto antico che la creazione*, parte dal presupposto che religione naturale e religione rivelata non si distinguono affatto nella loro sostanza, bensí solamente nella maniera attraverso cui sono, l'una e l'altra, comunicate. La religione naturale è la manifestazione intima e riposta della medesima volontà di un Essere infinitamente sapiente e infinitamente buono che rivela il proprio volere nella religione rivelata, non piú nella intimità della coscienza, bensi nella esteriorità della vita aggregata. A questo Essere non si possono senza blasfema offesa imporre limiti cronologici e spaziali. Ogni concetto di rivelazione circoscritta ad un'epoca, ad un popolo, ad un libro, ad una tradizione, implica di per sé ed importa necessariamente una deviazione nell'antropomorfismo. L'Iddio che è l'Essere per eccellenza, sempre uguale a se stesso, di fronte alla natura umana che è una ed invariabile dovunque, non può che comunicare se stesso in maniera uniformemente e univocamente uguale. Ogni mistero lasciato sussistere intorno ai rapporti fra il divino e l'umano è una diminuzione di quella chiarità universale, che deve per definizione accompagnare ogni operazione di Dio. E il cristianesimo non può

sottrarsi a questa legge fondamentale. Anch'esso è vero solamente nella misura in cui si conforma e si adegua alla legge naturale. La riconferma che il cristianesimo dà alla legge della natura, è tutta nella nuova consapevolezza di ciò che è naturalmente buono e naturalmente morale. Nell'opera del Tindal era stato il preannuncio esplicito di quel che sarà il contenuto tipico dell'opera consacrata da Kant alla religione razionalizzata.

Una continuità logica pertanto, inflessibile e stringata, presiede a tutto lo sviluppo del pensiero religioso in questo secolo decimottavo, che doveva sboccare nella rivoluzione francese e nella nuova posizione della Chiesa romana al cospetto dell'Europa napoleonica, nell'Europa del concordato e dei movimenti nazionali.

Come tutto sia collegato nella fenomenologia della vita associata, e come le oscillanti sorti del cristianesimo abbiano avuto negli ultimi secoli un'azione non sempre ponderabile, ma sempre efficiente nell'evoluzione generale delle idee e dei costumi, appare precisamente dalla solidale corrispondenza che sussiste tra i movimenti tendenti alla laicizzazione del cristianesimo e i movimenti tendenti a subordinare gli interessi della religiosità a quelli della politica. Si direbbe che sia fatale e inderogabile legge storica che la religiosità cristiana in tanto riesca a mantenere immune il proprio magistero e la propria vita carismatica dalle pressioni e dalle circonvenzioni dei poteri politici, in quanto mantiene i propri poteri nel dominio della pura spiritualità e in quello

della trascendente e intransigente purezza. Ogni concessione fatta dalla disciplina carismatica alle seduttrici insidie della ragione o alla tecnica dei poteri empirici, si traduce automaticamente in un tentativo di sopraffazione da parte della ragione e di asservimento da parte degli stessi poteri politici esteriori.

I filosofi dell'Illuminismo non sono affatto, di fronte agli ordinamenti della società ecclesiastica, dei «separatisti». Nella loro propaganda razionalistica, nel loro programma illuminista di diffusione dei cosiddetti lumi della ragione, nella loro infatuazione di apostoli della pura capacità razionale umana, essi non pensano affatto ad abbandonare la religione al suo destino o ad espellerla risolutamente e violentemente dal novero delle forze operanti nel grembo delle collettività umane. Al contrario, essi vogliono che una forma qualsiasi di religiosità entri fra le forze disciplinatrici razionali.

Ma ecco a che cosa aveva condotto la progressiva razionalizzazione della tradizione teologica e l'annullamento del mistero della grazia per opera della morale casistica gesuitica. L'atmosfera mistica di impalpabile carismaticità in cui era vissuta la Chiesa medioevale, aveva dato a questa, si direbbe quasi per forza d'istinto, la indiscussa ed universalmente riconosciuta validità dei suoi poteri.

Il giorno in cui la Chiesa aveva fatto appello alle forze della ragione nell'illusione di mantenersi piú salda sulle sue basi, e il

giorno in cui l'autorità della Chiesa era venuta a patti con l'autorità civile attraverso scambievoli accordi che nelle sue intenzioni volevano essere concessioni e finivano in pratica con l'essere dedizioni, il delicatissimo equilibrio tra spiritualità ed empiricità, che aveva retto l'edificio della Cristianità medioevale, si era spezzato, e la Ragione e lo Stato venivano automaticamente ad assumere una posizione di predominio. La Chiesa avrebbe resistito quanto piú le sarebbe stato possibile: ma la partita era perduta in anticipo, perché la Chiesa si era spogliata malauguratamente delle uniche sue vere capacità di resistenza che sono tutte nella trascendenza invulnerabile e irraggiungibile dei suoi presupposti e dei suoi fini. La resistenza vera non si sarebbe potuta riaffermare che il giorno in cui il cristianesimo fosse tornato a recidere tutti i suoi collegamenti col mondo.

Nessuno piú di Montesquieu ha seppellito sotto l'onda avvelenata dei suoi epigrammi il clero e la Chiesa dei suoi tempi. cosí nell'*Esprit des lois* come nelle *Lettres persanes*, egli si dilunga con visibile compiacimento a denunciare e a beffeggiare l'oziosità dei monaci, i pericoli della manomorta, lo sfruttamento degli Ordini religiosi, il peso passivo che ne deriva alla collettività umana. Egli addita i monaci sotto la descrizione delle comunità dei dervisci.

«I dervisci», scrive il suo persiano, «hanno nelle loro mani quasi tutte le ricchezze dello Stato. Si tratta di una comunità di individui avari, che tutto prendono e nulla rendono. Essi accumulano incessantemente le loro rendite per mettere insieme

grossi capitali e, per dir cosí, questo ammontare di ricchezze è colpito da paralisi. Non c'è piú circolazione, non c'è piú commercio, non ci sono piu arti, non ci sono piú industrie manifatturiere». Cosí scrive il Montesquieu con allusioni piú che trasparenti. Si comprendono le conclusioni a cui egli giunge. I beni ecclesiastici debbono sottostare alle imposte come beni dei semplici privati. Limiti ben circoscritti devono essere imposti alla loro accumulazione. cosí quelli che sono i sarcastici accenni delle *Lettres persanes* divengono chiari suggerimenti di provvedimenti a carico della proprietà ecclesiastica nell'*Esprit des lois*.

Il Montesquieu scaglia i suoi strali piú furenti contro l'Inquisizione, specialmente nella sua spiritosa «très humble remontrance aux Inquisiteurs d'Espagne et de Portugal» . Egli patrocina con eloquenza calorosa la causa della tolleranza, ma non si sogna neppure di chiedere la libertà e l'uguaglianza di tutti i culti: «Come soltanto le religioni intolleranti spiegano un ardente zelo per propagare e piantare altrove le loro tende, poiché una religione, capace di tollerare le altre, non pensa affatto a fare del proselitismo, sarà una eccellente legge civile quella con la quale uno Stato, soddisfatto della religione già stabilita, sanzionerà di non permettere la instaurazione di un'altra. Perché questo è il principio fondamentale delle leggi politiche in materia religiosa. Quando si è in grado di ricevere o no nello Stato una nuova religione, bisogna guardarsi bene dall'introdurla: ma quando ve n'è una stabilita, bisogna ben tollerarla».

Dichiarazioni queste di cui bisogna fare il massimo conto nel momento in cui noi, cercando di individuare l'intima posizione dell'Illuminismo al cospetto del fatto religioso e del fatto cristiano, ci apprestiamo non solamente a segnalare le posizioni illuministiche nel processo decadente della Cristianità europea, ma ci avviciniamo anche a quella esplosione della rivoluzione francese con tutte le sue conseguenze che dovevano dare un risalto cosí nuovo e cosí impressionante al già effettuato processo di scristianizzazione della nostra cultura e della nostra spiritualità.

Nelle dichiarazioni di Montesquieu si può già ben riconoscere un tal sentore di scetticismo sdegnoso, sui meriti comparati delle religioni costituite. Fedele alla sua pregiudiziale teoria della preponderante azione del clima e delle condizioni fisiche, Montesquieu considera le religioni in qualche modo come un fatale prodotto delle circostanze ambientali. Cosí egli dice, ad esempio, che la dottrina della metempsicosi si attaglia molto bene al clima indiano, poiché l'eccessivo calore fa morire il bestiame, che scomparirebbe, se le presupposizioni e le leggi religiose non lo conservassero. Atene, soggiunge altrove il medesimo scrittore, annoverava nel suo grembo una moltitudine innumerevole di popolo. Il suo territorio era sterile. Sicché fu saggia la prescrizione religiosa secondo cui coloro che offrivano agli dèi piccole e modeste oblazioni, li onoravano meglio che coloro i quali immolavano i buoi. A prescindere da queste differenze che sono in

funzione dei paesi in cui esse si producono, tutte le religioni, in fondo, secondo Montesquieu, si equivalgono. La loro efficacia morale e sociale è la stessa. Nel suo scetticismo pieno di bonomia Montesquieu riconosce che ai fini pratici la religione merita di essere conservata e incoraggiata. Per cui egli si dilunga a confutare la tesi paradossale del Bayle, il quale nei suoi *Pensieri sulla cometa* si era compiaciuto di sostenere valer meglio essere ateo che idolatra, essere cioè in altri termini meno pericoloso non avere affatto religione che nutrirne una non sana.

Il Montesquieu ribatte che è un pessimo modo di argomentare contro la religione, credere di averla demolita, quando si sono messi insieme, in opere voluminose, elenchi ed elenchi delle malefatte che la religione ha prodotto. Un modo di ragionare corretto e logico sarebbe quello di mettere di fianco a simili enumerazioni, le enumerazioni, che potrebbero essere altrettanto nutrite, dei beni che la religione ha portato con sé per gli umani. E soggiunge maliziosamente: «Se mi mettessi a raccontare tutti i mali che hanno provocato nel mondo le leggi civili, la monarchia, il governo repubblicano, dovrei narrare cose raccapriccianti». «La verità è», conclude il Montesquieu, «che la religione, anche se falsa, è sempre la migliore garanzia che gli uomini possano innalzare sulla probità degli uomini. L'utilità della religione, anche se falsa e menzognera, è tutta nel fatto che essa agevola l'applicazione delle leggi civili. Una società è tranquilla e prospera soltanto quando le leggi civili e quelle religiose siano

mantenute in una sostanziale ed armonica concordia scambievole. Perché», son parole testuali dello scrittore, «i dogmi piú veri e piú santi possono sortire conseguenze malefiche, quando non siano collegati con i principî della società, come al contrario i dogmi piú falsi possono sortirne di ammirabili quando siano riportati a questi stessi principî». Dal che si vede come Montesquieu, e in fondo tutto il pensiero illuminista con lui, lungi dal pensare alla separazione della Chiesa dallo Stato, non tenda che al loro riavvicinamento piú intimo. Ma badiamo bene: simile avvicinamento non è piú una propinquità che rassomigli, neppure da lontano, a quel che era stato nelle primitive visuali cristiane l'affiato animatore che la religiosità evangelica avrebbe dovuto e potuto rappresentare nel mondo e nella totalità della vita civile. Là, nei grandi secoli della conquista cristiana e nell'età medioevale della originale creazione civile operata dal Vangelo, la Chiesa e la sua amministrazione carismatica avevano rappresentato effettivamente il tessuto connettivo della collettività umana e, si direbbe, la colorazione del suo volto.Ora qui, razionalizzata la religione e di rimbalzo attribuita una onnipotenza alla capacità razionale, la religione veniva, sí, ad essere dichiarata indispensabile alla vita civile, ma come un ingrediente per il perfetto funzionamento delle leggi e come uno strumento e una sanzione posticcia per il mantenimento e la tutela di una qualsiasi esteriore moralità pubblica.

Nei grandi secoli cristiani del Medioevo la Chiesa aveva preteso ufficialmente e canonicamente un predominio sulla società civile, che è un diritto senza dubbio inalienabile della spiritualità religiosa, ma sol quando la spiritualità religiosa sia essenzialmente ed esclusivamente tale, aliena cioè da qualsiasi apparato dialettico come da qualsiasi armamentario giuridico. La Chiesa aveva creduto, al culmine del suo dominio medioevale, di poter raccomandare i suoi carismatici poteri ad una apologia razionale e ad una giurisdizione canonica. La ragione e le leggi empiriche si prendevano la loro vendetta. Che la religione fosse da ora in poi al loro servizio. Non è già un subordinare la religione alla società riconoscerle una pura utilità formale ed esteriore? Montesquieu dice esplicitamente che qualora si delinei disaccordo tra leggi naturali e leggi religiose, le leggi naturali debbono avere il sopravvento. Da buon magistrato francese, Montesquieu proclama in tutte lettere il primato del potere civile e patrocina un'alleanza ragionevole fra lo Stato e il cattolicesimo. L'Illuminismo chiudeva cosí il ciclo delle sue idee tipiche. L'età della ragione albeggiante non doveva far altro che chiamare la religione come ancella al proprio servizio e cooperatrice al raggiungimento dei propri fini.

Il deismo illuminista rappresenta veramente in sé un sistema organico e completo. Lo vediamo molto bene in Voltaire, l'aggressivo impugnatore di quel che egli chiama l'*infamia*. Egli può

ben irridere ad ogni religione costituita, scoprendo in ogni fondatore di religione un ciarlatano e in ogni ministro della vita carismatica un ipocrita o un imbecille. Ma la sua fustigante incredulità deve essere retaggio di una circoscritta casta sociale: di quella casta sociale – nobiltà, clero, alta borghesia – per la quale il far dello spirito sulle cose piú sacre è espressione di raffinatezza intellettuale. Ma piú ancora di Montesquieu, proclama la necessità di una religione per la massa e per i minorenni. Egli scriverà una volta: «Noi abbiamo creato i preti perché siano i precettori dei nostri figli. Dobbiamo pertanto pagarli e tenerli in rispetto. Ma essi non debbono pretendere né capacità giurisdizionali né mansioni ispettive né onori pubblici. Mai si riterranno pari a chi copre dignità di magistrato. Un'assemblea ecclesiastica che presumesse di tenere prostrato dinanzi a sé un cittadino qualsiasi, si arrogherebbe la funzione di un pedante che bistratta dei ragazzi o di un tiranno che osa punire degli schiavi. Pronunciare le parole: *governo civile e governo ecclesiastico* significa pronunciare un insulto alla ragione e alle leggi. Si deve dire piuttosto: *governo civile e regolamenti ecclesiastici*, tenendo conto che simili regolamenti ecclesiastici non devono e non possono essere emanati che dalla potestà civile. Poiché non ci possono essere due poteri in uno Stato, ed è un vero abuso quello che si fa, introducendo una distinzione tra potestà spirituale e potestà temporale. O che forse si riconoscono due padroni, a casa mia, dove sono io padre di famiglia e dove c'è il precettore dei miei figli? Voglio bene che

si usino tutti i riguardi al precettore dei miei figli, ma per mio conto mi guardo bene dal permettere che egli eserciti una qualsiasi autorità a casa mia».

E in fondo aveva ragione. Se un precettore deve avere un'autorità in una casa, questa può instaurarsi sol quando il precettore la imponga col fascino della sua figura morale e con la prepotente imperiosità della sua virtú intima e si direbbe quasi sacrale. La Chiesa aveva vinto il mondo, non chiedendo un posto di preminenza nella casa, ma lasciando che la preminenza trionfasse attraverso il senso carismatico dei suoi poteri insurrogabili. Il giorno in cui aveva chiesto alla ragione un titolo diremo quasi accademico e ai privilegi esteriori un piedestallo granitico, aveva semplicemente indossato una livrea ed era perfettamente comprensibile che gli «illuministi» le ricordassero che essa l'aveva voluta, questa livrea, e che quindi non aveva piú alcun diritto a posizioni di privilegio che solo lo Spirito garantisce e tutela.

Era perfettamente comprensibile che, avendo accettato di scendere a competizioni con i sistemi puramente razionali sul terreno della nuda dialettica concettuale, e avendo raccomandato i suoi titoli alla meccanica virtú sillogistica del pensiero cogitante, l'eredità cristiana sentisse impugnati i suoi valori soprannaturali, e vedesse celebrate al suo fianco, e magari in posizione di preminenza, le manifestazioni piú alte della speculazione e della moralità precristiane. Montesquieu nell'*Esprit des lois* aveva fatto l'elogio specialmente dello stoicismo. «Le varie sètte filosofiche

dell'antichità», scriveva egli, «possono pure, senza difficoltà, essere ritenute altrettante forme di religione. Fra tutte non ce n'è una, i principî della quale siano stati piú degni dell'uomo e piú acconci a formare individui esemplari, che lo stoicismo. E se io potessi pensare un istante di non essere cristiano (era una pura formula verbale, ché cristiano non lo era piú, come non lo era la cultura del suo tempo), non potrei in alcuna maniera impedire a me stesso di considerare la distruzione della scuola di Zenone come una delle piú grandi iatture che siano capitate al genere umano. Quella scuola non patrocinava che cose in cui era vera grandezza, disdegno superiore verso ogni piacere e verso ogni dolore. Solo lo stoicismo seppe creare il perfetto cittadino. Solo lo stoicismo seppe creare i grandi uomini. Solo lo stoicismo seppe dare all'Impero insigni imperatori. Se voi fate, per un istante solo, astrazione dalle verità rivelate, non troverete, cercando in tutta la storia, soggetti piú alti degli Antonini. Giuliano stesso, Giuliano (un riconoscimento cosí irresistibilmente strappatomi, dichiara a buon conto Montesquieu, non mi costituirà complice della sua apostasia) è tale imperatore che dopo di lui è impossibile riscontrare sovrano altrettanto degno di governare gli uomini. Mentre gli stoici consideravano cosa vana le ricchezze, la grandezza umana, il dolore, i piaceri, in pratica non miravano ad altro che a contribuire alla felicità degli uomini e ad assolvere scrupolosamente i doveri sociali. Si direbbe ch'essi riguardassero quel sacro spirito che ritenevano di possedere in se

stessi come una specie di Provvidenza propizia, vigilante sul genere umano. Nati per la società, essi pensavano tutti che il loro destino era quello di lavorare per essa: con tanto minor carico della vita associata in quanto ritenevano che la loro ricompensa fosse in se stessi e che già di per sé felici e beati in virtú della loro professione filosofica, non potessero ricevere altro aumento di felicità che quello proveniente dalla felicità altrui».

Cosí, con formule non sgombre di cautela, Montesquieu mirava a contrapporre, all'ideale cristiano, l'ideale stoico: quell'ideale stoico che in verità rappresentava il culmine della speculazione e della moralità anteriori all'avvento del cristianesimo, ma che appunto per ciò era in fondo l'antitesi del cristianesimo stesso. Che cosa del resto potesse produrre l'Illuminismo stoico resuscitato, lo si sarebbe visto ben presto. Funzionalmente pertanto anticristiano, l'Illuminismo precedente alla rivoluzione non era però in grado di contrapporre al cristianesimo razionalizzato che una celebrazione astratta delle migliori forme spirituali precristiane. Un passo piú in là si sarebbe fatto quando l'idealismo avrebbe sostituito alla vantata razionalizzazione del reale, la vantata spiritualizzazione del reale, piú vasta e insidiosa.

La china era fatale e indeclinabile. La religiosità, tutta sprofondata nel senso del mistero e dal senso del mistero continuamente alimentata, non si può abbandonare impunemente al controllo della ragione. La ragione ne diviene la tiranna e la dissolvi-

trice. La scolastica, chiamando a sussidio delle sue posizioni teologali e carismatiche l'esercito razionale, veniva implicitamente a porre la tradizione cristiana in una condizione di inferiorità, di cui si dovevano vedere cosí, a distanza di secoli, le conseguenze funeste. Non è priva di significato la circostanza che i piú apprezzati rappresentanti dell'Illuminismo mandino innanzi, insieme con la celebrazione della ragione, l'apologia di quello stoicismo che non aveva impedito all'Impero di Marco Aurelio di esercitare la piú dura persecuzione anticristiana.

Se la filosofia, nella visione e nella pratica della scolastica, doveva essere semplicemente la serva della teologia, la logica dello sviluppo associato della società europea induceva fatalmente questa ancella a trasformarsi in signora. Kant dichiarerà l'ideale filosofico racchiuso nella «autoconoscenza della ragione». Una volta chiamata a soccorso della apologia religiosa, la ragione doveva inesorabilmente trovare in se stessa la piú completa sufficienza e la piú intransigente autonomia. Questa autonomia si doveva ripercuotere in tutte le forme della spiritualità, dalla forma estetica alla forma morale. Per voler troppo disciplinare e infallibilmente controllare la metodica religiosa della Chiesa cattolica, la ragione era venuta a dare le armi piú insidiose e piú taglienti alla incredulità e all'ateismo. Non per nulla uno dei tratti caratteristici dell'epoca illuministica è la creazione di una estetica come scienza del gusto. Si dimenticava cosí che le migliori creazioni di arte erano nate nell'epoca in cui, senza alcun bisogno di teorie

estetiche, dalla collettiva partecipazione umana alle grandi realtà del Trascendente vissuto e sperimentato nell'intima profondità della coscienza, si era, di ogni sensazione empirica, fatto veicolo ad un attingimento superiore di valori e di realtà, che, misteriosamente assimilate, traevano su dallo spirito quei fantasmi di bellezza di cui ridondarono le grandi età della fede.

Ma pure con tutta la sua vantata fiducia nelle illimitate possibilità della ragione, l'Illuminismo non osava toccare le istituzioni religiose vigenti, perché, come sempre, la ragione è fondamentalmente e borghesemente apatica e incoerente, pavida, di fronte ai rischi e alle incognite delle soluzione radicali.

Noi vediamo cosí che l'Illuminismo voltairiano predica la tolleranza per tutti i culti, subordinandoli però allo Stato, il quale è, in certo modo, investito della missione di sorvegliare, riformare, purificare la religione. In fondo, la tolleranza illuministica per le forme religiose costituite è una tolleranza fittizia e superficiale, che il corso dei fatti durante la rivoluzione francese costringerà a smascherare.

Voltaire si era limitato a raccomandare che i conventi fossero ridotti, che la manomorta fosse sottoposta al fisco, che i preti fossero utilizzati nella vita collettiva in interessi pratici quali potevano essere le misure profilattiche dell'igiene pubblica o la tecnica della cultura terriera. I magistrati ad ogni modo non avrebbero dovuto permettere ai preti di insegnare che cose ragionevoli

o anche misteri irragionevoli, ma socialmente benefici. È assioma di Voltaire: «La religione esiste soltanto per mantenere gli uomini nella disciplina e nell'ordine». Il prete è pertanto il cooperatore del gendarme. Era cosí completamente dimenticata la regola aurea del cristianesimo che aveva fatto della religiosità una disciplina, è vero, ma una disciplina completamente a sé, immune ed esente da qualsiasi controllo e da qualsiasi interferenza statale.

L'atmosfera spirituale che il cristianesimo aveva creato trasportava gli uomini in una tale temperie superiore di idealità, di orientamenti e di preoccupazioni, da fare della vita empirica un succedaneo trascurabile e un effetto preterintenzionale delle aspirazioni ultraterrene.

Tutti gli scrittori dell'epoca illuministica, che hanno trattato in maniera particolare di religione, si sono attenuti alla medesima consegna e hanno patrocinato il medesimo postulato: la religione al servizio dell'organizzazione statale e dei suoi poteri.

Gli scrittori piú audaci, i sovvertitori piú spietati e piú sfrontati, non divergono sostanzialmente dalla posizione patrocinata da Voltaire.

Paolo Enrico de Holbach nel suo *Sistema della natura* e nel suo *Sistema sociale* come nel suo *Sacro contagio*, pur definendo il sacerdozio «una lega costituita da pochi impostori contro la libertà, la

felicità, e la quiete del genere umano», non pensa affatto a suggerire che sia radicalmente e prontamente soppressa una istituzione dalle origini cosí equivoche e cosí inique.

Anch'egli, come Voltaire, non ama le disturbanti soluzioni intransigenti. A lui basta che si riformi il sistema dell'educazione. Lo Stato lascerà dunque sussistere quella «lega di impostori» che si è trovato fra i piedi. Ma le costituirà al fianco una censura morale, vale a dire una specie di comunità ecclesiastica, laica e ufficiale, che dirigerà gli uomini verso il ben fare, mercè un insieme di sanzioni concrete e reali diverse da quelle sanzioni immaginarie e fittizie che la credulità del volgo ha permesso che il clero gli insegnasse. «Cosí», son parole dell'Holbach, «il magistero assumerà la figura di prete utile alla comunità e il legislatore eserciterà un sacerdozio molto piú profittevole alla nazione di quello che, sotto il pretesto di condurre gli spiriti alla salvezza, li pasce di vane chimere e inculca virtú mentitrici».

L'Illuminismo non pretende pertanto affatto di sopprimere la religione costituita con mezzi violenti: la dovrà vincere con la emulazione e la superiorità morale e spirituale.

Vana illusione della ragionevolezza adoratrice di se stessa!

Anche Claudio Adriano Helvétius considera tutte le religioni esistenti come funzionalmente nocive e pregiudizievoli. Ma non si pensi che una simile asserzione lo conduca a proporre la soppressione violenta e radicale di una forma della spiritualità associata riconosciuta e definita come funzionalmente perniciosa. La

sua conclusione pratica è molto diversa. Poiché nessuna associazione umana può essere governata sapientemente da due poteri supremi e indipendenti, e poiché è impossibile far concorrere e convergere le due potestà, la spirituale e la temporale, verso il medesimo scopo, vale a dire verso il bene pubblico, bisognerà che la disciplina religiosa sia energicamente sottoposta alla disciplina statale e lo Stato riassorba in sé gli scopi e le funzioni della religiosità.

L'Illuminismo del resto si può dire che abbia avuto le sue prime origini nel mondo ecclesiastico depauperato nella sua vocazione e nella sua temperie mistica dalla diuturna persecuzione ufficiale contro quella rinascita agostiniana che era stata il giansenismo. Un prete, Giovanni Meslier, curato d'Etrépagny nella Champagne, era morto nel 1733, lasciando un iconoclastico testamento. Voltaire ne pubblicava nel 1762 i frammenti piú sconcertanti e l'opera appare effettivamente di una audacia sfrenata. È stato definito il piú perfetto manuale dell'ateismo che sia stato mai scritto. Ebbene: neppure in questa opera si concepisce altra possibilità per lo Stato che quella rappresentata dalla subordinazione completa della religione. Per la massa, il Meslier pensa che le forme tradizionali della religione siano appannaggio inevitabile e indeclinabile. «Mi si domanderà», scrive il prete, «se l'ateismo ragionato possa convenire alla moltitudine. Ed io rispondo che qualsiasi sistema presupponga la discussione, non può essere

adatto alla moltitudine. Gli argomenti di un ateo non sono meglio attagliati al gran pubblico, incapace di ragionare, di quel che lo siano i sistemi di uno scienziato, le osservazioni di un astronomo, l'esperienza di un chimico, i calcoli di un geometra, le arringhe di un avvocato, ché tutti lavorano per il popolo, però a sua insaputa. Sarebbe iniziativa folle scrivere per la massa e pretendere di guarire di colpo i suoi inveterati pregiudizi. Si scrive soltanto per coloro che leggono e che ragionano. Bisognerà dunque mettere a profitto il sacerdozio, facendogli compiere funzioni ragionevoli. Nelle mani di un governo illuminato i preti sono in grado di diventare utilissimi cittadini. Poiché individui stipendiati dallo Stato, dispensati quindi dall'onere di provvedere alla loro quotidiana sussistenza, possono essere lasciati ad istruirsi il meglio possibile per poi contribuire all'istruzione degli altri».

Ma chi ha piú esplicitamente e brutalmente di ogni altro, alla vigilia della rivoluzione francese, proclamato la superiorità dello Stato a qualsiasi tradizione religiosa e il diritto statale di asservire a sé ogni espressione religiosa, è quel Guglielmo Tommaso Raynal che, dopo aver compiuto i suoi studi nel collegio dei gesuiti di Pézenas ed essere stato ordinato prete, abbandonava la carriera ecclesiastica nel 1747 a Parigi per entrare nella redazione del «Mercure de France». *La sua Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* è senza dubbio una delle opere piú significative dell'Illuminismo

francese. Ebbe, al momento in cui apparve, un clamoroso successo, sí da provocare l'intervento dell'autorità regale di Luigi XVI, che diede ordine si procedesse contro l'autore. E infatti il Raynal dovette ramingare all'estero, fino al momento in cui Marsiglia lo nominava deputato agli Stati Generali.

In formule nettissime si può dire che Raynal ha veramente riassunto e sistematicamente fissato le opinioni del suo tempo, sui rapporti fra autorità politica e autorità religiosa. «Lo Stato», egli scrive, «non è fatto per la religione. Piuttosto, la religione è fatta per lo Stato. Ecco il primo principio. Il secondo principio è questo: l'interesse generale rappresenta la norma assoluta e infallibile di tutto ciò che deve sussistere nello Stato. Terzo principio: il popolo, o l'autorità sovrana che rappresenta la depositaria della sua autorità, possiede da solo il diritto di giudicare e di sentenziare sulla conformità o meno all'interesse generale di qualsiasi istituto. Questi tre principî mi appaiono tali da possedere una evidenza incontestabile, sí che le proposizioni che ne susseguono debbano ritenersi come loro logici corollari. A questa sola autorità popolare dunque spettano il còmpito e il diritto di sottoporre ad esame e a vaglio i dogmi e la disciplina di una religione. Sottoponendo al vaglio i dogmi, tale autorità deve accertare se, in contrasto con il senso comune, essi non siano causa di turbamento per la tranquillità pubblica, turbamento tanto piú pericoloso in quanto le visuali di una futura felicità celeste ver-

rebbero automaticamente a complicarsi con uno zelo immoderato per la gloria di Dio e per la sottomissione comune a verità considerate come rivelate. In pari tempo tale autorità deve sottoporre a controllo la disciplina, per accertarsi che essa non ripugni ai costumi vigenti, non estingua lo spirito patriottico, non indebolisca la virtú del coraggio, non allontani dall'attività industriale, dal matrimonio, dai pubblici affari, non nuoccia allo spirito di socievolezza, non ispiri il fanatismo e l'intolleranza, non semini le divisioni tra i consanguinei della stessa famiglia, tra le famiglie della stessa città, tra le città del medesimo reame, tra i differenti reami della terra, non diminuisca il rispetto dovuto al sovrano e ai magistrati, non predichi massime di una lugubre austerità né consigli capaci solo di condurre alla pazzia. Tale autorità, e solo tale autorità, può dunque proscrivere il culto stabilito, adottarne uno nuovo, farne a meno, se un giorno ciò le convenisse. Poiché la forma generale del governo preesiste al primo istante dell'adozione di una religione, questa non potrebbe mai fare appello alla propria durata, come ad un argomento di prescrizione. Lo Stato riveste un potere di primato e di supremazia su tutto. La distinzione di una potenza temporale e di una potenza spirituale rappresenta un assurdo palmare. In realtà non esiste che una sola ed unica giurisdizione là dove non risponde che all'utilità pubblica, la funzione di comandare e di proibire. Non esistono altri concili al di fuori dell'assemblea dei ministri del sovrano. Quando gli amministratori dello Stato sono adunati,

è la Chiesa stessa che è adunata. E quando lo Stato ha pronunciato il suo verdetto, la Chiesa non ha piú nulla da dire. Non esistono altri canoni che gli editti dei sovrani e le sentenze delle corti giudicatrici».

Nella sua essenza pertanto l'Illuminismo, quell'Illuminismo che spalancò le porte alla rivoluzione francese e a tutte le successive conseguenze nella vita europea, non è l'annullamento della religione, è piuttosto il travasamento dei valori religiosi nella costituzione dello Stato, illuminato dalle luci della pura ragione. Nulla di piú tragicamente sarcastico che il controsenso nascosto nelle parole dell'ex-abbate Raynal là dove egli dice che lo Stato deve intervenire per impedire che la religione crei dissensi nelle famiglie oppure negli Stati. Questo Illuminismo che credeva di poter soppiantare la fede religiosa con le luci della sua fede cieca nelle possibilità dell'umana ragione, era destinato ad aprire il varco a conflitti di popoli e di nazioni ben diversi da quelli che avevano contrassegnato la civiltà medioevale, la civiltà tutta imbevuta di credenza pratica nelle forze mistiche del divino, operante costantemente nella vita dell'universo e nella vita degli uomini.

L'Illuminismo faceva dello Stato il gendarme della religione, quasi che la religione potesse essere causa di iattura per la collettività umana. E non sapeva rilevare che la religione può essere causa di iattura solo quando dimentica la sua natura inconfondibile per assumere essa, dallo Stato e dalla sua ragione, poteri che

le sono inibiti, per meglio dire che essa può esercitare ripudiando qualsiasi concorso della forza bruta e della forza dialettica, per fare assegnamento soltanto sulle potenze inerenti alla consapevolezza della comunione carismatica in Dio, nella sua rivelazione, nella sua grazia.

Le idee centrali dell'Illuminismo continueranno ad operare lungamente nella vita europea, anche al di là della rivoluzione francese, ma attenueranno quelle espressioni audaci e brusche che avevano assunto nei corifei francesi del movimento, per mascherarsi sotto la formula piú blanda, ma non meno corrosiva, della assoluta eticità dello Stato e della illimitata autonomia della ragione.

VIII
LA RIVOLUZIONE FRANCESE

La rivoluzione francese è, dal punto di vista della spiritualità cristiana in evoluzione, una uraganica esplosione di *religio irreligiosa*. Anche la irreligiosità assume a volte forme demoniche, vale a dire pseudoreligiose, con tutto l'apparato di quella grandiosità e di quella prodigiosa pompa esteriore, che già San Paolo diceva essere nell'armamentario di Satana.

Con la sua sagacia valutativa, il Tocqueville aveva già intravisto questo. Egli ha scritto infatti: «La rivoluzione francese è una rivoluzione politica, che ha operato con i modi, e in qualche cosa ha preso l'aspetto, di una rivoluzione religiosa. Guardate attraverso quali segni particolari e caratteristici giunge a rassomigliarvi completamente: non soltanto si diffonde lontano come quelle, ma come esse penetra con la predicazione e la propaganda. Una rivoluzione politica che ispira il proselitismo ed è predicata tanto ardentemente agli stranieri quanto appassionatamente è attuata in patria, è davvero uno spettacolo nuovo. Fra tutte le cose sconosciute che la rivoluzione francese ha mostrato al mondo, questa è certamente la piú nuova... Le antiche religioni pagane, che erano tutte piú o meno legate alla costituzione politica o alle istituzioni sociali di ogni popolo e conservavano fin

nei loro dogmi una certa fisionomia nazionale e spesso municipale, si sono ordinariamente circoscritte nei limiti di un territorio, dal quale non uscirono. Qualche volta produssero l'intolleranza e la persecuzione, ma il proselitismo fu loro quasi intieramente sconosciuto. Cosí non vi furono grandi rivoluzioni religiose nel nostro Occidente, prima dell'avvento del cristianesimo. Passando facilmente attraverso le barriere che avevano arrestato le religioni pagane, esso conquistò in poco tempo gran parte del genere umano. La rivoluzione francese ha operato in rapporto a questo mondo, come le rivoluzioni religiose agiscono in vista dell'altro. Ha considerato il cittadino in un modo astratto, fuori di ogni particolare società: cosí le religioni considerano l'uomo in genere indipendentemente dal paese e dal tempo. Essa non ha cercato soltanto quale fosse il diritto particolare del cittadino francese, ma quali fossero i diritti e i doveri generali degli uomini in materia politica. Dalla rivoluzione, la religione cristiana fu attaccata con una specie di furore, senza neppur tentare di mettere al suo posto un'altra religione. Si lavorò di continuo e con ardore a togliere dalle anime la fede che le aveva colmate, lasciandole vuote. Moltissimi furono quelli che si infervoravano in questa ingrata impresa. La incredulità assoluta in materia di religione, che è tanto contraria agli istinti naturali dell'uomo e pone l'anima sua in una posizione tanto dolorosa, parve attraente alla folla.

Quello che fino allora aveva prodotto solo un languido malessere, vi generò questa volta il fanatismo e lo spirito di propaganda».

In tutto questo largo passo del Tocqueville vi è molto di vero, ma non vi è tutto il vero. Manca soprattutto alla visione dell'esperto storico e sociologo francese la familiarità con i principî che avevano retto attraverso quasi due millenni la storia civile della vita cristiana. Non è vero che soltanto il cristianesimo consideri l'uomo al di fuori di ogni contrassegno etnico o nazionale. Anche lo stoicismo faceva lo stesso. Ma non è neppur vero che tutte le religioni abbiano cercato di guidare l'uomo in vista di un al di là trascendente e inattuabile da forze umane. Come noi abbiamo visto attraverso questa lunga ricostruzione storica, la grande originalità del cristianesimo è stata quella di muovere la massa umana verso una forma superiore di vita associata, mercè lo spiegamento *fascinans* di un Regno trascendente di Dio, che può e deve essere il risultato unico e assoluto di un intervento soprannaturale. Finché l'elemento *fascinans* era stato prevalente nella trasmissione dell'eredità cristiana, la efficacia sociale e collettiva del cristianesimo stesso si era conservata intatta. La decadenza del cristianesimo era cominciata il giorno in cui gli elementi escatologici, vale a dire di natura finalistica e trascendentale, della esperienza cristiana, erano stati depauperati e neutralizzati da elementi diciamo cosí causalistici, attingenti cioè il problema delle cause e delle origini dell'universo, anziché quello

della sua destinazione finale, il giorno cioè in cui la speculazione metafisica e la dialettica razionale si erano insediate sul terreno della riflessione religiosa e della collettiva comunicazione ecclesiastica, in vista della solidale fede in Dio e nella sua rivelazione.

Per quanto possa apparire superficialmente eccentrico, paradossale e magari ingiusto il nostro giudizio, noi, alla luce di quanto siamo venuti esponendo fin qui, dobbiamo riconoscere, come già abbiamo insinuato, che le origini remote dell'Illuminismo, che è il presupposto teoretico della Costituente, vanno ricercate molto lontano, in quel giorno in cui un monaco insigne, nella solitudine meditante della sua cella, credé di poter fare di Dio e del suo mistero ineffabile un oggetto ed un termine infallibile di dimostrazione concettuale.

Guai ad aprire il varco nella contemplazione mistica alle sottili trame del pensiero ragionante! Si apre il varco all'insidia e al pericolo. E la ragione, assisasi al posto di Dio, crederà di poterne surrogare la funzione e il magistero.

Se la rivoluzione francese ha qualcosa di quella parodistica contraffazione del divino che è il segno di Satana, ciò è dovuto precisamente al fatto che la ragione fatta autonoma e creatrice scatena nell'uomo gli istinti piú brutali in una forma orgiastica di sfrenatezza e di ebbrezza.

Uno dei segni riconoscibili del carattere, diciamo cosí per antifrasi, religioso, della rivoluzione francese, è in uno stesso particolare di fatto, che non può mancare di suscitare meraviglia. E

questo dato di fatto è il seguente. È caratteristico dei grandi movimenti iniziali, spirituali e religiosi, genuini o parodistici, il suscitare tale vasta commozione di spiriti da dar luogo a vere pleiadi di anime eccezionali, che gettano il bagliore delle loro impareggiabili esperienze su tutta un'epoca storica. Il cristianesimo primitivo, come il primitivo francescanesimo, aveva conosciuto tutta una folla di spiriti, veramente fuori del comune, ai quali la temperie suscitata dal primo messaggio dovette opere rimaste cosí memorabili e in pari tempo cosí affini, che ne risultarono poi dubbia la paternità e, si potrebbe dire, intercomunicanti gli atteggiamenti.

La rivoluzione francese non presenta forse nelle sue varie fasi, dagli Stati Generali dell'89 alla svolta della decisiva giornata del 18 brumaio, una schiera veramente eccezionale di figure di prima grandezza, la cui eccezionalità però non è, come nei genuini movimenti religiosi, in un fulgore unico di bontà e di spiritualità, ma è in un abissalmente crudele sfondo di odi disumani e di violenze inconcepibili?

Ma c'è un tratto piú caratteristico ancora nello svolgimento della rivoluzione francese che ci interessa in maniera particolare ed è la funzione dei provenienti dal sacerdozio cattolico nella prima esplosione del movimento rivoluzionario.

Gli Stati Generali da cui doveva uscire la rivoluzione erano convocati, per le ben note ragioni finanziarie, da Luigi XVI, e si inaugurarono a Versaglia i1 5 maggio 1789. Non hanno bisogno

di essere ricordate le questioni a proposito delle quali si delinearono i primi forti dissensi. Si sarebbe votato per Ordini o individualmente, e l'assemblea avrebbe costituito tre Camere separate col clero, la nobiltà, il Terzo Stato, o avrebbe preferito una sola adunanza per deliberare in comune? Ed ecco che compaiono sul proscenio della politica le prime figure di preti. L'abbate Emanuele Sieyès, che già nella campagna per la preparazione degli Stati Generali si era rivelato pubblicista di prim'ordine con i suoi libelli: *Vues sur les moyens d'exécution dont les représentants de la France pourront disposer* e *Essai sur les privilèges*, svolge un'azione preminente nell'attività degli Stati con la propagazione delle idee che egli aveva già formulato nel terzo suo e piú famoso libello: *Qu'est-ce que le Tiers-Etat*? Si sa come egli rispondesse a questo quesito. Il Terzo Stato era stato nulla, cominciava ad esser qualcosa: avrebbe dovuto esser tutto, cioè la nazione intera.

Non si può fare a meno di ricordare, nei lontani tempi del Medioevo cadente, una predicazione religiosa che aveva pure parlato di un *Terzo Stato*: la predicazione di Gioacchino da Fiore. Ma allora, nel sogno apocalittico del Veggente calabrese, l'idea del Terzo Stato non aveva un valore *spaziale* e, diciamo cosí, di casta e di classe, ma aveva soltanto e sublimemente un valore *temporale*. Il Terzo Stato non era una categoria di cittadini, vagheggiante il predominio politico sulle altre, ma era quella età nuova dello Spirito Santo, in cui tutti gli uomini e tutte le classi avrebbero finalmente, per l'intervento salutare di Dio, trovato

pace, lavoro e giustizia. Tommaso d'Aquino aveva irriso al sogno fatidico del solitario della Sila, che pure non aveva fatto altro che rimanere fedele a quella interpretazione del dogma trinitario che era stata cara a scrittori cristiani antichi, come Tertulliano ed Ippolito Romano. Se sussistono nella natura divina un Padre, un Figlio e uno Spirito Santo, non devono logicamente esistere anche tre epoche storiche, corrispondenti ciascuna al governo specifico di ciascuna delle tre divine persone? E il Terzo Stato, lo Stato cioè dello Spirito Santo, non è il sogno affascinante della fede e della speranza cristiane?

Il sogno dell'apocalittista calabrese era stato soffocato dalla alluvione della speculazione teologica. Il cristianesimo ne aveva sofferto inenarrabilmente.

Ora dal clero francese, su cui si era esercitata la corrosione spietata della campagna antigiansenistica e della casistica razionalistica del gesuitismo, uscivano preti i quali credevano di poter rimanere fedeli al loro sacerdozio, anzi di esplicarne la vocazione migliore, occupandosi di problemi politici e di rivendicazioni sociali.

Tristissimo sintomo quello di una Chiesa costituita, la quale dimentica che alla base della predicazione evangelica sta la consegna precisa, tassativa e perentoria di cercare il Regno di Dio e la sua giustizia unicamente ed esclusivamente, sapendo che tutto il resto viene da sé!

Né ci si dica qui che in quella parte di clero che si dimostrò sempre piú favorevole alle rivendicazioni della rivoluzione francese spesseggiarono i giansenisti: basta pensare a un Grégoire e a un Camus. Ché è facile la risposta. Si trattava di truppe leggere di retroguardia, anzi, diciamo meglio, di ultimi manipoli di un esercito sconfitto. Ed è singolare, ma facilmente constatabile legge della evoluzione cristiana nella storia, che i manipoli dei dispersi e dei vinti dalla autorità curiale vadano sempre a rinforzare, si direbbe quasi per spontanea rivalsa, o vòlti alla ricerca di un diversivo e di un appoggio di fortuna, i partiti anticuriali: da frate Elia da Cortona che si rifugia alla corte di Federico II, agli spirituali francescani che cercarono protezione alla corte di Ludovico il Bavaro, fino ai seguaci di Giovanni Huss. La politica, l'economia sociale sono, si direbbe, i succedanei e i derivati e i cascami dell'attività religiosa impedita e perseguitata, con il funesto e vendicativo e reintegrativo risultato che, gettandosi nelle agitazioni politiche, nelle rivendicazioni sociali, nelle partigianerie statali, gli amareggiati transfughi della milizia religiosa e cristiana si costituiscono avversari implacabili, anche se non sempre consapevoli, di quella autorità curiale, che ha conculcato in loro le prime aspirazioni, e vulnerato la superiore vocazione.

Gli Stati Generali sarebbero mai sboccati nella Costituente, con tutta quell'incalcolabile serie di conseguenze che questo sbocco portò con sé, se agli Stati Generali tre parroci del Poitou non avessero disertato l'Ordine del clero per andare verso il

Terzo Stato, e se l'abbate Sieyès non avesse fatto la proposta di trasformare gli Stati in una assemblea nazionale? Non dobbiamo occuparci qui degli atti legislativi compiuti da questa assemblea, se non per quello che riguarda la vita della Chiesa francese e le riforme profonde introdotte in essa. La Costituente dura due anni e cinque mesi, dal 5 maggio '89 al 30 settembre '91 . Ma nella congerie dei decreti emanati, uno ebbe ripercussioni immense nelle sorti della Chiesa di Francia, e fu la Costituzione civile del clero, emanata il 22 luglio 1790. Qui, sí, le idee dell'Illuminismo signoreggiano in pieno. Non si tratta affatto di separare la Chiesa dallo Stato. Non si tratta affatto di perseguitare la religione e di attentare alle sorti del cristianesimo. Quel clero che ha preso, si potrebbe dire, l'iniziativa della fusione dei tre Stati in un sol corpo legislativo; che ha portato il Terzo Stato al suo trionfo incondizionato e alla sua identificazione totalitaria con la nazione, non ha bisogno di altro che di essere inquadrato perfettamente nella cornice della nuova nazione francese, perché sia quel che deve essere in una visione illuministica della società, strumento cioè e veicolo di «illuminazione» e di «elevazione» collettive. Il clero, in virtú di tale Costituzione, assumeva la veste giuridica e morale di un corpo di impiegati civili eletti come tutti gli altri, investiti di pubblici poteri e stipendiati dallo Stato. Non vi sarebbero piú stati voti monastici o diritti papali alla investitura spirituale. La Chiesa assumeva connotati, diciamo cosí, laici,

e i preti dovevano tutti prestare giuramento di fedeltà alla Costituzione. La Costituente veniva pertanto a distruggere alla radice l'organizzazione politica della Chiesa francese, rea in passato di aver troppo largamente fornicato con la corte e con i signori, rea di avere già per suo conto mondanizzato e profanizzato le mansioni dello Spirito. Si pensi come poteva essere chiamato alla carriera ecclesiastica un uomo come Talleyrand! La Costituente recideva bruscamente i vincoli tra la Chiesa di Francia e Roma, vincolandola col sistema elettivo alla causa della democrazia. E poiché il bilancio dello Stato era in uno spaventoso stato di carenza e la proprietà ecclesiastica si era enormemente impinguata, come suole succedere ogni volta che i poteri costituiti, per ingraziarsi i rappresentanti della religione, permettono alla manomorta di dilatarsi all'infinito, la Costituente, secolarizzando il ceto ecclesiastico, ne confiscò la proprietà, che fu devoluta alla collettività nazionale, come erede della sovranità reale. Si venne cosí a creare tutta una immensa rete di piccoli proprietari, acquirenti della soppressa proprietà ecclesiastica, che costituirono poi il nerbo e l'ossatura della nuova società francese rivoluzionaria.

Per la prima volta nella storia del cristianesimo, dall'epoca di Costantino e della sua politica filocristiana, la Chiesa rientrava cosí in una visione puramente umanistica e quindi paganeggiante della vita associata. Era ridotta alle norme del diritto comune, senza che si tenesse alcuna considerazione delle sue mansioni

spirituali e dei suoi poteri carismatici. Altri paesi avevano conosciuto insurrezioni contro Roma e quindi di rimbalzo persecuzioni anticattoliche. L'Inghilterra, con la politica di Enrico VIII e dei suoi successori, specialmente in Irlanda, ne aveva dato esempi memorandi e tragici. Ma qui, nella Francia della rivoluzione, la situazione era completamente diversa. Là un sovrano o un dittatore come Cromwell infieriva contro individui o contro collettività ree di non conformarsi a formule di fede imposte con la forza, che si pretendevano cristiane. Qui un governo che sembrava uscito dalla volontà popolare, che anzi aveva avuto la sua prima origine nel pronunciamento del basso clero unitosi al Terzo Stato, pretendeva, in nome di quella ragione che aveva retto le Costituzioni illuministiche, di ridurre l'Ordine ecclesiastico ad una pura funzione civile. Il giuramento imposto ai preti dalla Costituzione civile del clero era cosí formulato: «Giuro di vigilare con cura sui fedeli della diocesi (o della parrocchia) che mi è stata confidata, di rimanere fedele alla nazione, alla legge e al re, di mantenere, per quanto nelle mie possibilità, la Costituzione decretata dall'Assemblea nazionale e dal re accettata».

Pio VI condannò recisamente tale giuramento, vietando con ciò al clero francese di pronunciarlo. E ne nacque quella divisione profonda tra clero giurato e clero non giurato, che rappresentò uno degli elementi piú drammatici nella Francia della rivoluzione e determinò nella vita intima di tutta la Chiesa ripercussioni incalcolabili.

Dalle viscere piú profonde della tradizione cristiana in terra di Francia eruppe allora una capacità di resistenza spirituale che annoverò pagine di martirio. In complesso, la situazione si delineò carica dei piú contraddittori elementi e delle piú singolari posizioni.

La Chiesa aveva abusato del suo potere. Con l'Inquisizione aveva esercitato le piú anticristiane persecuzioni contro i dissidenti da quella formulazione dogmatica della fede cattolica che aveva trovato, dalla scolastica in poi, una sistemazione ritenuta definitiva. La Chiesa aveva piú o meno palesemente e piú o meno solennemente tenuto mano e approvato quelle persecuzioni ufficiali contro i dissenzienti, che avevano avuto una volta, nella famosa notte di San Bartolomeo, una espressione barbaramente cruenta.

Oggi, proprio in nome di quella ragione alla quale la Chiesa ufficiale aveva per prima fatto appello, con l'illusione di rendere cosí il suo magistero invulnerabile e la sua autorità irresistibile, una collettività nazionale si assumeva il còmpito di legiferare in materia ecclesiastica e di tenere sotto di sé, al proprio servizio, le autorità e i poteri del clero. La resistenza da parte della gerarchia cattolica a queste usurpazioni civili non avrebbe potuto essere giustificata che in nome dei principi evangelici, risalenti molto al di là di quelle sfere razionali nelle quali la teologia ufficiale aveva trasportato le sue assise e dalla quale ora sorgevano le persecuzioni e le aggressioni. Ma la Chiesa stessa, cosí profondamente

mescolata agli interessi della terra e alle forme naturali dell'umano pensiero, non avrebbe avuto la forza di mantenersi sulla linea di una intransigente resistenza, e dopo avere condannato il giuramento della Costituente sarebbe stata molto piú cedevole d'ora in poi, nel concedere, sotto l'impulso di considerazioni politiche, la liceità di altre formule di giuramento, che non avrebbero mancato di essere anch'esse espressioni di dedizione servile.

Ad ogni modo restò il fatto che il tentativo della Costituente, mirante alla creazione di una specie di cattolicesimo nazionale, scisso da Roma, e trasformato attraverso il principio della sovranità popolare applicato all'elezione dei preti e dei vescovi, fu frustrato dalla resistenza dei vescovi, che trascinarono con loro una porzione del clero e con esso una parte cospicua della popolazione credente. Per due anni la rivoluzione si ostina a mantenere tale Costituzione, rifiutando ai dissidenti, rimasti fedeli a Roma, quella libertà e quell'uguaglianza dei culti che essa non aveva affatto inserito nella dichiarazione dei diritti dell'uomo, dove non si era parlato che di tolleranza.

Se, come abbiamo visto, l'Illuminismo aveva permesso alla prima affermazione della Costituente di ritenere che fosse possibile ridurre a sua mercè la tradizione religiosa della storia di Francia facendo rientrare il clero nel novero delle mansioni civiche, l'illusione si rivelò fatua e vana. Si può dire che l'illusione era destinata a naufragare come tutte le altre illusioni coltivate dagli

Stati Generali e dalla Costituente, sulla possibilità di conciliare monarchia e dichiarazione dei diritti dell'uomo, rivoluzione e tradizione monarchica e nobiliare. Dopo due anni e cinque mesi di effettiva durata la Costituente cedeva il posto all'Assemblea legislativa, la quale durava, dall'ottobre 1791, poco meno di un anno, fino al settembre del '92. Poiché l'Assemblea nazionale con decreto del 16 maggio 1789 aveva solennemente decretato che nessuno dei suoi membri avrebbe potuto far parte della successiva legislatura, l'Assemblea legislativa che prese il posto della Costituente risultò di una massa di quasi sconosciuti di cui, particolare straordinariamente significativo, piú che una decima parte, su 745 membri, era composta di preti aderenti alla Costituzione civile del clero e quindi ribelli a Roma. Si sa come questa Assemblea spingesse innanzi lo spirito pubblico francese verso le affermazioni antimonarchiche ed antiecclesiastiche.

Fra le ragioni che portavano ad uno stato di sempre piú minacciosa tensione i rapporti fra l'Assemblea e la monarchia, quella religiosa campeggiava in prima linea. Forse che il veto opposto da Luigi XVI al decreto tendente a privare di ogni stipendio e di ogni pensione i preti refrattari al giuramento, non determinò piú profondo screzio fra la corte e i membri dell'Assemblea? Le lotte in seno all'Assemblea tra Foglianti e Girondini non erano che il preludio di piú feroci lotte fra Girondini e Giacobini, questi ultimi impegnati fin d'ora, attraverso la stampa, in un sommovimento dell'opinione pubblica che doveva aprire le porte ai

piú efferati eccessi. La debolezza della Assemblea legislativa al cospetto della Comune parigina permise che la Parigi dell'agosto 1792 conoscesse nel gennaio dell'anno successivo una caccia feroce al clero refrattario e un barbarico regicidio. Perquisizioni sfrontate furono in quell'agosto tragico compiute nei conventi, nelle cure parrocchiali, nelle case private, negli alberghi, negli ospedali, dovunque i rivoluzionari pensavano potessero essere rifugiati preti sospetti. Gli ex-conventi del Carmine, della famosa badia di San Germano dei Prati, il seminario di San Firmino, e altri edifici sacri, furono assegnati come luogo di prigionia a quanti membri del clero trovati a Parigi parvero indiziati di mancato giuramento civile.

Non esiste una documentazione esatta sul numero dei dignitari ecclesiastici di tutti i gradi della gerarchia che il 2 settembre del '92 subirono la morte per la loro inconcussa decisione di non sottostare all'imposizione delle autorità civili, ritenuta incompatibile con la professione cristiana e con la dignità sacerdotale dopo una esplicita sentenza ecclesiastica. Il Pontefice Pio XI ne innalzò 191 agli onori degli altari. Fu una consacrazione ufficiale di quel che sia il doveroso comportamento del clero di fronte alle esorbitanze dello Stato, in materia spirituale e religiosa. Ma fu d'altro canto la Chiesa stessa di Roma fedele all'atteggiamento assunto al cospetto del giuramento richiesto dalla Costituente?

All'Assemblea legislativa, scioltasi a pochi giorni di distanza dalle barbariche scene della Comune, succedeva la Convenzione

nazionale. Il 10 agosto '92 l'Assemblea legislativa aveva lasciato cadere la monarchia costituzionale. La Convenzione proclamava senz'altro la repubblica. Le lotte dei partiti dovevano continuare in essa piú violente che mai, esasperate si può dire dalla minaccia che dall'Europa, coalizzata contro la Francia rivoluzionaria, veniva contro la ancora caotica e vulcanica situazione creata dalla rivoluzione e soprattutto dal regicidio. Il pericolo era veramente mortale. Come reagire e come resistere agli avversari interni e agli avversari esterni? La Convenzione procedette radicalmente. Mentre i preti giurati e costituzionali si stringevano ai Girondini, cercando di fare argine alla marea estremista, i Montagnardi, constatata la inattuabilità del sogno conciliatorista e civico consegnato nella Costituzione civile del clero, concentrarono i loro sforzi nel proposito di mettere i preti tutti, giurati e non giurati, nella impossibilità di costituire un qualsiasi fronte di resistenza al tirannico predominio dello Stato rivoluzionario. E chiusero le chiese. Ma, persistendo ancora nel presupposto e nel pregiudizio illuministici, che un qualsiasi culto fosse utile e fosse capace di sostituire i piú venerati riti della Chiesa cattolica, credettero di poter soppiantare la celebrazione della messa domenicale con liturgie civiche e profane, assegnate ad ogni decimo giorno in conformità al sistema metrico decimale introdotto per sostituire tutto quel che rappresentasse una traccia del passato. Il 5 ottobre 1793 la Convenzione, compiendo uno dei gesti piú irreligiosi della rivoluzione francese, approvava il calendario repubblicano,

elaborato da una commissione di cui facevano parte, fra gli altri, il Lagrange e il Lalande. La nuova êra repubblicana era cominciata, si proclamò, il 22 settembre 1792, il giorno in cui era stata riconosciuta la repubblica, che rappresentava l'equinozio vero di autunno per Parigi. Quel giorno divenne il capodanno dell'anno primo. Fu stabilito che ogni anno avrebbe avuto il suo inizio precisamente con l'equinozio autunnale. Erano conservati i dodici mesi, tutti di trenta giorni, divisi in tre decadi.

Con questo veniva soppresso il calcolo delle settimane. Il calendario repubblicano, cosí inaugurato, doveva rimanere ufficialmente in vigore fin sotto il Consolato. Il concordato del 1802 lo avrebbe naturalmente abrogato.

Man mano che la resistenza del ceto ecclesiastico e vescovile alle misure progressivamente repressive degli organi rivoluzionari si pronunciava piú risoluta, questi stessi organi erano indotti a porre sempre piú allo scoperto lo spirito fondamentalmente anticristiano che animava il mo vimento e le sue riforme legislative. E d'altro canto i pronunciamenti rivoluzionari sempre piú palesemente anticristiani mettevano sempre piú allo scoperto quanto nella religiosità ufficiale del cattolicesimo francese fosse inquinato e quanto ancora dalla parte opposta fosse capace di resistenza. Appariva ben chiaro che se la Chiesa e le forme ufficiali del suo insegnamento e della sua disciplina si erano venute attraverso i secoli cosí profondamente allontanando dalle loro tradizionali capacità di resistenza ad ogni deformazione profana

e laica, si da permettere la scandalosa dedizione del clero mascherata sotto l'etichetta di quel giuramento voluto dalla Costituente che riduceva il ministero ecclesiastico ad una pura mansione civile, d'altro canto l'inquinamento e la deformazione non erano giunti cosí a fondo da soffocare qualsiasi istinto di difesa e qualsiasi monito di coscienza di fronte al dilagare della laicizzazione rivoluzionaria.

In fondo, i provvedimenti della Costituente avevano rappresentato una transazione perfettamente comprensibile, alla luce dei presupposti illuministici che avevano preparato la temperie rivoluzionaria. Con la Costituzione civile del clero la Costituente aveva voluto creare una specie di cattolicesimo nazionale in rottura con l'autorità centrale di Roma. Se circa una metà del clero prestò giuramento civico, e si era quindi separata dalla disciplina romana, l'altra metà era rimasta fedele a Roma, impegnando contro la rivoluzione una lotta senza quartiere. D'altro canto, gli stessi preti giurati inorridirono ben presto di fronte al corso fatale degli avvenimenti. Molti ritrattarono il loro operato. E i perseveranti nella loro posizione si allearono quasi tutti ai Girondini, resistendo ai provvedimenti ad oltranza che la situazione precaria del '93 suggerì alla Convenzione e ai suoi dittatori.

Il periodo del Terrore, che imperversa a Parigi per quindici mesi dal maggio del '93, segna, lo si sa, il momento culminante della follia anticristiana ed irreligiosa, a cui gli orientamenti dell'Illuminismo possono portare quando siano stati trasfusi e

per questo stesso fatti piú funesti in una massa aberrante, tratta a sostituire con le espressioni della piena laicità o con le mostruosità del culto della Ragione, le tradizioni carismatiche della disciplina cattolica.

È puramente vano ed accademico discutere sul maggiore o minore spirito di «scristianizzazione» dei vari gruppi estremi della Convenzione o degli uomini del Comitato di salute pubblica

Soltanto preoccupazioni di indole politica o diplomatica poterono indurre Robespierre a rimproverare gli eccessi della fazione Hebertista. Il suo memorabile discorso alla Convenzione per dimostrare l'esistenza di Dio, o la festa dell'Essere Supremo da lui pomposamente inscenata, non equivalevano affatto ad una resipiscenza di fronte a tutte quelle che erano state le misure della precedente legislazione rivoluzionaria contro la Chiesa costituita. Basta a dimostrarlo il discorso da lui pronunciato il 15 frimaio, quando la Convenzione approvò la risposta ai manifesti dei re collegati contro la repubblica, sottopostale da Robespierre stesso in nome del Comitato di salute pubblica. In fondo anch'egli non faceva che rispecchiare quei medesimi principî di totale asservimento delle forze spirituali della nazione francese alle autorità statali, che avevano rappresentato il caposaldo pubblico della filosofia illuministica.

Il Terrore doveva declinare sotto il peso orrendo delle sue stesse malefatte. Ci sono limiti estremi alla deformazione della

disciplina collettiva, oltre i quali è dalle stessi leggi elementari della vita associata impedito di andare.

Dopo le giornate dell'8 e 9 termidoro del '94, la Convenzione riprendeva direttamente i poteri che aveva infaustamente demandato ai Triumviri, e iniziava la via di un vero e proprio ritorno. Sopprimeva cosí il tribunale rivoluzionario, toglieva il sequestro alle proprietà degli stranieri, sospendeva la vendita dei beni confiscati in forza di giudizi politici, restituiva agli eredi quelli dei condannati, rendeva libero l'esercizio dei culti.

Nel preambolo della grande legge del 7 vendemmiaio dell'anno quarto è detto testualmente cosí: «Considerando che a termini della Costituzione a nessuno può essere tolto il diritto di praticare, in piena conformità alle leggi, il culto da lui prescelto, e d'altra parte nessuno può essere costretto a contribuire alle spese di alcun culto, mentre la repubblica non ne sovvenziona alcuno; considerando che, poste tali basi al loro esercizio dei culti, necessita da una parte ridurre a leggi le conseguenze necessarie che ne derivano, e quindi, a tale scopo, riunirle in un solo corpo, modificando o completando quelle che sono state emanate, e d' altra parte aggiungere le disposizioni penali atte ad assicurarne l'esecuzione; considerando che le leggi alle quali è necessario di conformarsi nell'esercizio dei culti non investono affatto quel che è di puro dominio del pensiero, relativamente ai rapporti dell'uomo con gli oggetti del suo culto, e che esse non possono avere altro scopo e non hanno di fatto altro scopo che

quello di una sorveglianza contenuta nelle misure di polizia e di sicurezza pubblica, si deve ritenere che tali leggi debbano mirare solamente ai seguenti scopi». E gli scopi sono cosí elencati: «Garantire il libero esercizio dei culti mercè la punizione di coloro che ne turbano lo spiegamento cerimoniale o che oltraggiano i ministri nell'esercizio delle loro funzioni; esigere dai ministri di tutti i culti una garanzia puramente civica contro l'abuso che essi potrebbero fare del loro ministero per indurre a disobbedire alle leggi dello Stato. Prevenire, arrestare o punire tutto ciò che tendesse a rendere un culto esclusivo o predominante e persecutore, come le decisioni dei Comuni in nome collettivo, le dotazioni, le tasse forzate, le vie di fatto relativamente alle spese di culto, l'esposizione delle insegne particolari in determinati luoghi, l'esercizio delle cerimonie e lo spiegamento delle consuetudini fuori del recinto destinato alle cerimonie stesse, e le iniziative dei ministri relativamente allo stato civile dei cittadini. Reprimere tutte le reità in cui si può incorrere in occasione o per abuso dell'esercizio dei culti».

La resistenza di tanta parte del clero era venuta inducendo l'autorità rivoluzionaria a retrocedere dai primitivi propositi di fare del clero un cieco strumento dell'autorità, e della pratica religiosa una pura espressione di attività civica. Le autorità rivoluzionarie si contentavano oramai semplicemente di premunirsi da qualsiasi azione sediziosa della gerarchia ecclesiastica.

Sapevano di poter contare su larghe zone di quello stesso clero refrattario che, uscito ormai dalla terrificante atmosfera creata dall'azione del Comitato di salute pubblica, era disposto a riconoscere nella resipiscenza della Convenzione l'alba di una nuova ripresa di vita religiosa. I culti teo-filantropici non erano cosa da destare preoccupazioni ed allarmi. Accettando una qualsiasi liturgia, si è in anticipo condannati irremissibilmente ad una condizione di inferiorità di fronte alla liturgia cattolica. Roma stessa, del resto, non era venuta adagio adagio attenuando il suo primitivo atteggiamento di irriducibile opposizione ai provvedimenti religiosi dei vari organi legislativi rivoluzionari? Se Pio VI aveva condannato il giuramento richiesto ai preti dalla Costituente, determinando cosí nelle file del clero francese uno scisma costituzionale destinato a rimanere fino al momento del concordato napoleonico, si era pertinacemente rifiutato di sottoporre alla medesima condanna il giuramento anche piú impegnativo imposto dall'Assemblea legislativa dopo il 10 agosto. Il partito dei «soumissionaires» ebbe modo di andare cosí sempre piú ingrossando. La politica papale si avviò sempre piú ad una forma di conciliazione, che ebbe una formulazione precorritrice del concordato nel Breve *Pastoralis sollecitudo* del 5 luglio 1796, che Pio VI sembrò dare come pegno di buona volontà nel momento stesso in cui il generale Bonaparte negoziava con lui l'armistizio di Bologna.

Il Direttorio aveva chiesto il ritiro puro e semplice della primitiva condanna della costituzione civile del clero. Ma il Papato non può mai ritrattare apertamente le sue decisioni; può soltanto nascondere con nuovi pronunciamenti le sue palinodie. Pio VI enunciava in questo Breve un riconoscimento dei poteri costituiti, che molte volte in seguito sarebbe stato ripetuto nelle decisioni pontificali in quella temperie concordataria in cui si sarebbero sempre piú uniformemente svolti da ora in poi i rapporti fra Papato e Stati politici, in un'atmosfera cioè sempre piú pervasa da quei principî liberali e idealistici, che sono, dei principî illuministici, una piú raffinata e insidiosa elaborazione.

Vi diceva il Papa: «Noi crederemmo di mancare a noi stessi se non cogliessimo a volo con la piú accorta sollecitudine tutte le occasioni per esortarvi alla pace e per farvi sentire la necessità di essere sottoposti alle autorità costituite. È infatti dogma ricevuto nella religione cattolica che la instaurazione dei Governi è opera della Sapienza divina, mirante a prevenire la anarchia e la confusione, e ad impedire che i popoli siano sballottati qua e là come le onde del mare. Cosí San Paolo parlando, non di un sovrano singolo, ma della sovranità stessa, afferma esplicitamente non esistere potere il quale non venga da Dio, ed essere quindi una cosa stessa col resistere ai decreti di Dio, il resistere alle potenze della terra. Pertanto, nostri cari figli, non vi lasciate deviare e non vogliate fornire, sotto lo stimolo di una pietà male intesa, ai novatori, la occasione di screditare e di bistrattare la religione

cattolica. La vostra disobbedienza e la vostra insubordinazione sarebbero un crimine punito severamente non solo dalle potenze della terra ma, quel che è peggio, da Dio stesso, che condanna all'eterna pena coloro che resistono alle autorità costituite. Noi pertanto vi esortiamo, nostri cari figli, nel nome del Nostro Signore Gesù Cristo, ad applicarvi con tutto il vostro cuore e con tutte le vostre forze ad esibire la vostra sottomissione a coloro che vi governano. Con ciò voi renderete a Dio l'omaggio di obbedienza che gli è dovuto e convincerete i vostri governanti che la vera religione non è fatta per rovesciare e per vulnerare le leggi civili».

Con questo Breve eravamo già, si potrebbe dire, in regime concordatario. È vero che il Breve non fu giudicato sufficiente dal Direttorio e Pio VI non lo promulgò ufficialmente, ma il testo ne fu pubblicato in Francia e il Papa non sconfessò la pubblicazione. Occorreva ancora un non molto lungo periodo di maturazione, accorrevano gli eventi legati al nome e alla fortuna di Napoleone, perché le disposizioni del Pontificato espresse in quelle frasi del Breve si concretassero in un patto concordatario. Ma vale la pena di segnalare le frasi del Pontefice che aveva precedentemente condannato la Costituzione civile del clero, per rilevare ancora una volta come l'evoluzione politica dell'Europa al tramonto del Settecento spostasse sempre piú verso le intese con gli Stati laici quel Pontificato che in altri tempi, forte della sua investitura carismatica, forte soprattutto della forza ecumenica

dei trascendenti valori dell'esperienza cristiana associata, non aveva esitato a sciogliere i sudditi dal giuramento di fedeltà ai propri sovrani, quando il governo di questi appariva in antitesi con le leggi elementari della socievolezza cristiana. Sarebbe mai venuto in mente ad un Gregorio VII di ricordare le parole dell'Apostolo Paolo, secondo cui ogni autorità costituita sulla terra viene da Dio e deve essere quindi obbedita e rispettata, nel momento stesso in cui scomunicava Enrico IV e autorizzava alla ribellione? La verità è che le parole famose della Lettera di San Paolo ai Romani, nelle quali è detto che ogni potere viene da Dio e quindi esige rispetto, sono parole le quali, per assumere il loro vero significato, devono essere scrupolosamente inquadrate nelle visuali dell'Apostolo Paolo. Esse sono le equivalenti delle altre, sul terreno sociale, con le quali San Paolo dice allo schiavo di rimanere schiavo, al libero di rimanere libero, perché tutti siamo schiavi di Dio, il quale solo ha il diritto e il potere di livellare le classi e di accomunare gli uomini nello splendore pacifico del suo Regno. Per il cristiano che vive unicamente dei valori di Dio, non c'è diversità di classe, non c'è diversità di casta, non c'è diversità di rango politico. Il cristiano vive nel mondo, secondo le parole della vecchia lettera a Diogneto, come se non vi vivesse. Le leggi e i poteri li subisce, ma ne è profondamente alieno, perché non incidono sulla vita profonda della sua anima che è in diretto ed immediato contatto con Dio. La Cristianità medioe-

vale era riuscita in qualche modo a introdurre nell'esperienza associata la sensazione costante della subordinazione dei valori politici ai valori religiosi. E un Papa che scomunicava un imperatore non scandalizzava nessuno: destava soltanto ammirazione. E nessuno pensava che egli violasse la consegna di San Paolo. Ora che il razionalismo, di cui era responsabile in certo modo la tradizione cattolica stessa con le sue posizioni teologali, era già riuscito molto innanzi nella sua opera di dissacrazione della vita associata, il Papato, per timore del peggio, non poteva far altro che riconoscere la legittimità dei poteri civili anche se palesemente anticristiani, lusingandosi poi di poterne estorcere, *brevi manu*, concessioni e privilegi, che se davano illusioni di compensi e di fasto alla sua ricerca di prestigio, finivano con l'essere pesanti gravami e funesti impedimenti alla sua libertà d'azione.

E il concordato venne. Con questo non vogliamo dire che l'azione personale di Napoleone in materia non sia stata efficiente, diciamo meglio, risolutiva. La vicenda epica di questo razziatore di genio non poteva non pesare sulle sorti della politica religiosa ed ecclesiastica in quella fosca e complessa alba del secolo decimonono che vedeva ripristinata in Francia cosí bizzarramente l'autorità accentratrice di un ambizioso candidato all'Impero, dopo la furente e squassante follia della rivoluzione sanguinaria. Il Pontificato ebbe duramente a soffrire delle velleità assorbenti e tiranniche del sovrano che aveva captato il suo po-

tere innalzato poi ad una effimera corona, imponendosi al Direttorio e sfruttando il fascino obliquo e fatuo dei principi rivoluzionari. La lotta della repubblica contro quel clero francese, che non aveva accettato di piegarsi alle imposizioni violente delle correnti illuministiche salite al potere, era riuscita ad alienare profondamente gli spiriti dalla tradizione del cattolicesimo. Le stesse funeste scissioni portate dalla Costituzione civile del clero nelle file della gerarchia cattolica, tra preti costituzionali giurati e preti refrattari, e piú particolarmente le scissioni fra i refrattari piú devoti al re che al Papa, recalcitranti a qualsiasi riconoscimento della repubblica e a qualsiasi sottoscrizione delle dichiarazioni richieste per ottenere l'uso delle chiese, e gli altri, avevano vulnerato in pieno e fatto cadere in una esiziale desuetudine le tradizioni viventi dell'amministrazione carismatica e sacramentale. La propaganda fittizia, ma ad ogni modo raccomandata a buoni nomi della cultura, della teofilantropia, e lo spiegamento delle cerimonie civico ufficiali, come la celebrazione della decade, avevano contribuito anch'esse ad affievolire il millenario attaccamento francese alla sede romana. Lo Chaptal, che fu ministro dell'Interno agli inizi del Consolato e che si trovò quindi ad essere nella condizione piú favorevole per osservare da presso le correnti della opinione pubblica e darcene ragguagli, ebbe a dichiarare nei suoi *Ricordi* che «il gesto piú ardito compiuto da Bonaparte agli inizi del suo regno fu il ristabilimento del culto sulle vecchie basi. Per valutare adeguatamente l'importanza e in

pari tempo la difficoltà di simile iniziativa non c'è che da ricordare come a quell'epoca l'odio piú profondo e il disprezzo piú accanito pesassero sul clero».

Nessuno pertanto potrebbe contestare il valore dell'apporto personale del dittatore all'indomani del 18 brumaio nel ristabilimento ufficiale della Chiesa cattolica, della sua gerarchia, dei suoi poteri, del suo libero culto. Ma si tratta qui, nella linea di sviluppo della nostra esposizione, di porre in luce e di individuare i moventi della politica religiosa del primo console, sulla via della restaurazione imperiale. Ora tutto autorizza a pensare che i princípî informativi della politica ecclesiastica napoleonica non siano sostanzialmente difformi da quelli che avevano retto la Costituzione civile del clero. L'Illuminismo, con i suoi postulati della necessità pragmatistica della religione come mezzo pedagogico e strumento di disciplina per la tutela dell'ordine collettivo e per il mantenimento delle classi inferiori nel loro stato di sudditanza alla classe scelta e colta; della opportunità di mantenere l'organizzazione ecclesiastica solo per farne strumento della esteriore disciplina associata; continua a determinare gli orientamenti della politica religiosa. Si può benissimo riconoscere che, favorendo il riavvicinamento con la Chiesa, Napoleone non la rompeva affatto con la piú schietta e riconoscibile tradizione rivoluzionaria. La quale, come abbiamo visto, non mirava affatto a separare la Chiesa dallo Stato, bensí semplicemente a subordinare quella a questo.

All'indomani di Marengo, Bonaparte inscenava una solenne celebrazione di *Te Deum* e annunciava ostentatamente all'arcivescovo di Vercelli, Martiniana, di voler fare al Papa un regalo mai visto, quello di 24 milioni di francesi.

In verità, Pio VII avrebbe avuto tutte le ragioni di diffidare di simile dono. Il suo predecessore Pio VI aveva amaramente sperimentato di quali insidie e di quali drammatiche imboscate fosse capace la fortuna militare napoleonica. Povero Papa Braschi! Il suo cuore di Papa ultranepotista non aveva goduto senza traversie dolorose delle fortune che egli aveva fatto aleggiare sul capo del nipote Luigi, primogenito di sua sorella Giulia Francesca e del di lei sposo Girolamo Onesti. Aveva lungamente esitato prima di condannare la Costituzione civile del clero, e la condanna che alla fine era giunta, il 10 marzo 1791, era sembrata dover essere soltanto il preambolo della protesta trasmessa a tutte le Potenze contro l'annessione rivoluzionaria di Avignone e del suo territorio. Adagio adagio la tensione con il governo rivoluzionario di Parigi si era trasformata in aperta rottura, il giorno in cui Pio VI si era rifiutato di sostituire a Roma l'emblema della repubblica francese alle armi dei Capetingi. Aveva aperto l'animo alla speranza quando Spagna, Portogallo e Inghilterra erano entrati in guerra contro la repubblica. Ma l'astro ascendente di Napoleone lo costringeva all'armistizio durissimo del 1796 e ad un riconoscimento ultra-opportunistico del nuovo

Stato francese. Il peggio non era ancora venuto. Il vecchio Pontefice Braschi conobbe l'ordine di esilio e la prigionia di Grenoble dove, logorato dalle sofferenze e dai disinganni, si spegneva piú che ottantenne.

Simile odissea comunque non scoraggiava il successore, il benedettino Gregorio Luigi Barnaba Chiaramonti, e il suo intraprendente segretario di Stato, Consalvi. Napoleone dovette capire di poter avere, con uomini di raffinato gusto politico come monsignor Spina e il Consalvi stesso, partita vinta. E il concordato fu apprestato nel giro di otto mesi: il 15 luglio 1801 fu sottoscritto.

Il Consalvi subito dopo la sottoscrizione scriveva a Roma: «Tutti i ministri delle Potenze straniere qui presenti, come tutto il pubblico colto e bene ispirato, considerano la conclusione del concordato come un vero miracolo. Godono soprattutto che lo si sia concluso in una maniera cosí vantaggiosa quale sembrava impossibile vagheggiare nell'attuale stato di cose. Io stesso che lo vedo sottoscritto quasi non posso credervi!».

Pio VII dal canto suo tripudiava cosí infantilmente che il ministro francese a Roma, volendo descriverne l'euforia in quei giorni, non trovava accenti piú convenienti di questi: «Il Papa è in un tale stato di trasbordante gioia e nel medesimo tempo di incredula inquietudine di fronte al fatto avvenuto, che rassomiglia ad una giovane sposa la quale non osi mostrare il suo tripudio per il gran giorno delle nozze».

Il concordato napoleonico che, come si sa, insieme col nuovo codice rappresentò una delle piú insigni innovazioni napoleoniche e che doveva rimanere in vigore fino al 1905, diede indubbiamente cospicui vantaggi materiali ed economici e disciplinari alla Chiesa cattolica francese e al governo della Curia romana in Francia. Ma non è da credere che fossero tutte rose quelle che apparivano tali. Nel concetto stesso di concordato quale si era venuto e si veniva praticamente infiltrando e insediando nella disciplina esteriore e nella politica internazionale della Santa Sede, si nascondeva un'insidia di cui la Chiesa stessa avrebbe subìto fino all'estremo le esiziali conseguenze.

Alla partita dell'attivo possiamo registrare i seguenti dati. Il concordato arrestava una volta per sempre quello scisma costituzionale fra clero giurato e clero non giurato, fra Chiesa leale allo Stato e Chiesa ribelle, che aveva durato undici anni e che sarebbe potuto diventare una letale cancrena. Il clero riprendeva il suo posto nella vita pubblica e riguadagnava gli assegni statali. Evidentemente calcolando sulla cedevolezza degli uomini al miraggio dei guadagni pecuniari, Napoleone largheggiò generosamente in stipendi e in compensi al clero reintegrato. Il bilancio dei culti salí rapidamente da poco piú di un milione di franchi a diciassette milioni.

Questi non erano che vantaggi materiali. Il concordato ne portava anche di cospicui dal punto di vista morale. Le superstiti

conventicole teofilantropiche furono espulse dagli edifici pubblici; fu loro vietato anzi di nascondersi perfino in locali privati. La classe delle scienze morali e politiche dell'Istituto fu soppressa, perché sospetta di spirito anticattolico. I principî della religione cattolica furono iscritti come elementi fondamentali dell'insegnamento pubblico. I vescovi furono autorizzati ad ispezionare le pubbliche scuole secondarie. Ai curati fu assegnato l'onere di esercitare una sorveglianza morale e pedagogica sui maestri. L'istruzione primaria fu su vaste zone francesi affidata alla congregazione dei Fratelli della dottrina cristiana. Per soprassello lo Stato fu messo a disposizione della disciplina ecclesiastica considerandosi invalido civilmente il matrimonio degli expreti.

Ma a quale caro prezzo la Chiesa di Pio VII pagò questi vantaggi! Quei concordati che erano nati come benigna elargizione dei Papi, si erano già trasformati di fatto oramai in convenzioni bilaterali per le quali, come è voluto dalla natura stessa della cose, la parte spirituale perdeva, nell'atto stesso e nel momento in cui credeva di vincere.

Si entrava cosí in una fase della vita ecclesiastica destinata a essere caratterizzata dall'abbondanza dei concordati, la stipulazione dei quali sarebbe stata celebrata dalla Curia di Roma come una serie gloriosa di successi. In realtà il regime concordatario può essere ritenuto un successo per la Chiesa cattolica solo a

patto di partire dal presupposto che il mondo politico circostante con cui si vengono a stringere rapporti concordatari sia funzionalmente laico e pertanto indifferente, religiosamente parlando, alla spiritualità della religione, e solamente interessato a far sí che la religione rientri nel piano delle forze da utilizzare, o quanto meno da dominare, in vista di finalità extrareligiose. Di modo che il regime concordatario, nella sua stessa definizione e nella sua stessa concezione primordiale, in tanto è un successo in quanto il governo ecclesiastico che lo accetta e lo sottoscrive riconosce in anticipo che, nonostante le professioni ufficiali della religiosità collettiva, la religiosità cristiana non la si considera come forza di per sé dominante e cogente nella esplicazione della vita associata. E noi che siamo venuti passo per passo seguendo lo sviluppo della Cristianità, dalle ore della sua storica grandezza e della sua immacolata efficienza come fermento operante nel cuore stesso della vita associata, possiamo ormai logicamente riconoscere che se i concordati rappresentano altrettanti successi per la Chiesa, sono anche l'estremo successo di un vinto.

Possiamo dire anche di piú: precisamente che il regime concordatario sul terreno della vita politica e delle relazioni internazionali della Chiesa romana, rappresenta un derivato e una trasposizione concreta di un regime concordatario ben piú grave ed oneroso, instaurato preliminarmente su quel terreno delle realtà spirituali, fra sacro e profano, fra grazia e natura, fra peccato e

salvezza, fra secolo presente e secolo futuro, fra cui a norma delle prescrizioni evangeliche e di tutto l'insegnamento cristiano primitivo da San Paolo a Gregorio Magno non sarebbe mai dovuto intercedere patto di qualsiasi natura. Di modo che se si vuole avere un sintomo indubitabile e una riprova indiscutibile della decadenza cristiana, tale sintomo e tale prova si possono riscontrare, per una lunghissima serie di casi e per una secolare e logorante decadenza di valori, proprio nel fatto stesso della disciplina concordataria.

Tutto naturalmente per un concatenamento di cause storiche, la constatazione delle quali è un dato di fatto prima che un giudizio di valore.

Il concordato napoleonico si iniziava con una enunciazione di fede che era in fondo unicamente politica. Fedele, forse neppure in piena consapevolezza, allo spirito dell'Illuminismo, Napoleone riusciva là dove non era riuscita la legislazione religiosa rivoluzionaria: a fare cioè della Chiesa cattolica uno strumento del suo governo.

«Il governo della Repubblica francese», era detto nel preambolo del concordato, «riconosce che la religione cattolica apostolica romana è la religione della grande maggioranza dei cittadini francesi. Sua Santità il Papa riconosce parimenti che questa stessa religione ha ricavato e attende ancora in questo momento di ricavare il piú grande vantaggio e il piú luminoso fulgore dalla restaurazione del culto cattolico in Francia e dalla professione

particolare che ne fanno i consoli della Repubblica. In conseguenza di che, sulla base di tale scambievole riconoscimento, cosí per il vantaggio della religione come per il mantenimento della tranquillità interna, il governo della Repubblica e la Sede romana convengono insieme sui seguenti articoli». Seguono i diciassette articoli fra i quali i piú importanti sono quelli che concernono la nuova costituzione della gerarchia episcopale in Francia e le prescrizioni ufficiali a cui essa dovrà sottostare.

«Si procederà dalla Santa Sede», è detto negli articoli secondo e seguenti, «di mutuo accordo col governo, ad una nuova delimitazione delle diocesi francesi. Il Papa annuncerà agli attuali titolari dei vescovadi francesi che egli attende da loro, con solida fiducia, per il bene della pace e dell'unità, ogni genere di sacrifici, compreso quello delle loro sedi. Posta tale esortazione, qualora poi essi in pratica si rifiutassero di accondiscendere a tale sacrificio richiesto dal bene pubblico della Chiesa (rifiuto al quale Sua Santità non vuole neppure pensare) si provvederà con nuovi titolari al governo delle diocesi nuove, mercè nomina a cui procederà il primo console della Repubblica nei tre mesi che seguiranno la pubblicazione della Bolla di Sua Santità agli arcivescovadi e ai vescovadi della nuova circoscrizione. Sua Santità poi conferirà l'istituzione canonica a norma delle forme stabilite per la Francia prima che sopravvenissero i cambiamenti governativi. Le nomine ai vescovadi che vacheranno in séguito saranno ugualmente fatte dal primo console, e l'investitura canonica sarà

data dalla Santa Sede in conformità dell'articolo precedente. I vescovi prima di entrare in funzione presenteranno direttamente nelle mani del primo console il giuramento di fedeltà espresso nei termini seguenti: – Giuro e prometto a Dio sui santi Vangeli di mantenere obbedienza e fedeltà al governo stabilito dalla Costituzione della Repubblica francese. Prometto in pari tempo di non mantenere alcun contatto e di non assistere ad alcun consiglio e di non conservare alcuna lega sia all'interno sia all'estero che sia contraria alla tranquillità pubblica. E qualora nella mia diocesi o altrove io venga a sapere che si trama qualche cosa ai danni dello Stato, lo farò immediatamente sapere al governo –».

Uno speciale articolo faceva obbligo alla Santa Sede di rinunciare allora e per sempre a qualsiasi rivendicazione di quei beni ecclesiastici che erano stati incamerati dal regime rivoluzionario. C'erano parecchie cose che erano passate sotto silenzio nel concordato. Non vi si parlava infatti delle congregazioni religiose che pertanto risultavano tuttora soppresse, e non si diceva se il Papa fosse premuto dall'obbligo di dare l'investitura e la consacrazione cattolica a tutti indiscriminatamente i vescovi nominati dal primo console. La nomina restava, sí e no, in definitiva, in potere della Santa Sede, la quale naturalmente sottilizzò sul testo del concordato e introducendo nelle Bolle di investitura la clausola «*nobis nominavit*» alludendo alla designazione governativa, riprese, come proprio sostanzialmente, il diritto di nomina.

Rinasceva cosí quella che era stata la vecchia questione dell'investitura nel Medioevo. Ma ora la risoluzione non era affidata a colpi di scomunica o a resistenze pubbliche, bensí a un pronome possessivo introdotto quasi capziosamente in evasione alla stessa formula concordataria. Doveva del resto sopravvenire di peggio. Quasi consapevole della possibilità che il concordato offrisse il destro alla Curia romana di riprendere con la dritta quello che aveva dato con la mancina, Bonaparte introduceva, a pochi mesi di distanza dalla sottoscrizione del concordato, quegli articoli organici che, pur non essendo mai ufficialmente riconosciuti da Roma, spingevano la gerarchia cattolica francese e in genere tutta la vita carismatica del paese sulla via di una autonomia nazionale, che non seguita dal clero avrebbe un giorno portato alla separazione e con questo stesso ad un indebolimento della compagine nazionale di cui si sarebbero veduti i risultati a pressoché un secolo e mezzo di distanza.

Questi cinquantaquattro articoli organici ripartiti sotto tre titoli definiti rispettivamente: «Del regime della Chiesa cattolica nei suoi rapporti generali con i diritti e il regime interno dello Stato», «Dei ministri di culto», «Del culto», erano tutti stati escogitati e formulati al fine di impedire che qualsiasi Bolla, Breve o documento della Santa Sede fosse pubblicato in Francia senza il debito permesso del governo. Con essi si impediva in pari tempo che qualsiasi delegato del Papa potesse svolgere in Francia azione giurisdizionale, senza il medesimo permesso. E di nuovo

gli articoli impegnavano gli ecclesiastici francesi a non procedere ad alcuna assemblea deliberante senza il prescritto e preventivo consenso governativo. Neppure donativi e lasciti la Chiesa avrebbe potuto ricevere senza il consenso ufficiale. E i lasciti, anche autorizzati, avrebbero dovuto essere sempre investiti in titoli di Stato. I ribelli alle prescrizioni di tali articoli erano sottoposti a procedimento presso il Consiglio di Stato. In complesso la potestà laica si atteggiava a giudice della dottrina dei candidati all'episcopato, obbligandoli ad un esame preventivo presso una speciale commissione. Il governo entrava perfino nella stilizzazione delle istruzioni catechistiche facendo onere che vi si contemplasse il dovere dei fedeli di pagare le imposte al governo sotto pena di commettere peccato mortale. Nessuna festa, vi si prescriveva, si sarebbe potuto instaurare, né alcuna preghiera solenne introdurre, senza speciali permessi del governo. I rappresentanti del primo console avrebbero avuto diritto ad un posto d'onore nelle cerimonie, e tutti i preti in cura d'anime si sarebbero ben guardati dal pronunciare dal pulpito qualsiasi parola di critica agli atti del governo. Il matrimonio religioso stesso non avrebbe potuto aver luogo che al séguito del matrimonio civile. cosí l'onere della sudditanza implicitamente compreso e sanzionato nelle formule ufficiali del concordato veniva minutamente e pesantemente specificato negli articoli organici.

Le velleità e le intenzioni del primo console non avrebbero potuto essere piú manifeste. L'Illuminismo, quell'aberrante autarchia della ragione che aveva fatto credere al popolo di Francia di poter raggiungere l'età dell'oro mercè la diffusione dei cosiddetti lumi; quell'Illuminismo che non era altro che l'estrema propaggine e l'ultima ebbra celebrazione della ragione che da parecchi secoli aveva assunto sul dominio stesso dell'apologetica religiosa fin dai tempi di Abelardo in terra di Francia la sua spietata signoria e che pure in terra di Francia con la dottrina di Cartesio aveva trovato una formulazione singolarmente capziosa; era al fondo della politica napoleonica. Alla Chiesa possono lasciarsi le posizioni della sua dogmatica trascendente e della sua amministrazione carismatica considerate tutte in fondo come espressione di facoltà inferiori dello spirito umano. Nella sua azione pubblica e nei suoi rapporti col mondo politico la Chiesa non può che servire le finalità dello Stato in cui è la pienezza dei poteri, perché è in certo modo la pienezza della sapienza e della giustizia.

Pio VII fu longanime e condiscendente fino alla fine. Trasalí di gioia all'annuncio della firma del concordato, andò, nonostante gli articoli organici, a coronare imperatore Napoleone il 2 dicembre del 1804, a Parigi. E come si sa, quel giorno in Notre Dame Napoleone assunse da sé la corona, dopo avere il giorno innanzi acconsentito che il rito della Chiesa riconoscesse segretamente il suo matrimonio civile con Giuseppina. Ma quanto

quella coronazione fosse una miserabile parodia di quella lontana coronazione che Leone III aveva fatto di Carlo Magno in San Pietro nel Natale dell'800, non solo lo si poté vedere dal gesto arbitrario e presuntuoso dell'irriverente e ambizioso sovrano, ma lo si vide molto meglio quando, a cinque anni di distanza, l'imperatore decretava la fine del dominio temporale dei Papi e faceva arrestare nella notte fra il 5 e il 6 luglio del 1809 il Pontefice, per una prigionia che conobbe a Fontainebleau. Quella prigionia ebbe scene di violenza, di minaccia, diciamo pure la parola, di codarde condiscendenze, riscattate forse unicamente dall'appellativo di commediante che il Pontefice Chiaramonti avrebbe gettato una volta sulla faccia pallida di Napoleone. Il ritorno trionfale di Pio VII a Roma e l'ingresso imponente nella sua Sede eterna il 24 maggio 1814, apparvero ai popoli una rivincita clamorosa, e tale fu di fatto. L'astro di Napoleone si avvicinava al suo tragico epilogo.

Ma in tutta questa vicenda movimentata della Chiesa cattolica fra l'esplosione rivoluzionaria e l'effimera meteora napoleonica, apparve ben chiaro che se in nome della ragione si poteva passare dalle scene cruente del Terrore alla dittatura del primo console, la Chiesa era entrata ormai in un periodo lacrimevole di palese incapacità a pronunciare per la difesa dei valori cristiani una parola che, appellandosi unicamente ai motivi trascendenti a cui essa per prima aveva abdicato, non si impelagasse in quelle anguste risorse della ragione pura e della diplomazia realistica,

rappresentanti per definizione l'insidia permanente di Satana al Regno di Dio.

IX
LA REAZIONE
DEL CONGRESSO DI VIENNA

Si è soliti considerare, del Congresso di Vienna, solamente le decisioni politiche e territoriali. E non si è mai tenuto sufficiente conto dell'importanza di tale Congresso e della conseguente Santa Alleanza, come nuova configurazione delle forze spirituali operanti in Europa, dopo che, con Alessandro I, la Russia entrò come fattore temporaneamente preponderante nel giuoco delle forze politiche europee.

Noi abbiamo visto nella parte medioevale della nostra storia come l'alba civile della Russia si sia trovata strettamente legata alla Bisanzio rivale di Roma. Abbiamo minutamente visto come la emulazione e la rivalità fra la Chiesa romana e la Chiesa bizantina, nel rivendicare l'iniziazione e la disciplina cristiane dei nuovi popoli slavi scendenti verso il Sud e verso il mare, nei loro primi contatti con le popolazioni dell'Occidente e del Vicino Oriente, dessero luogo ad episodi drammatici e a volte tragici, in cui andò spesso a repentaglio il decoro religioso delle due tradizioni imperiali.

Abbiamo visto come tale emulazione e tale rivalità fossero per una parte cospicua nella rottura tra Roma e Bisanzio. Abbiamo visto infine come, dopo la ricostituzione unitaria del

mondo mediterraneo per opera di Giustiniano e dopo la irruzione islamica venuta a determinare in questa unità mediterranea una cosí profonda ed insanabile frattura, mentre Roma dal canto suo riusciva a costituire una nuova unità continentale che riceveva il suo battesimo attraverso la consacrazione di Carlo Magno, Bisanzio tentò, si direbbe, la sua rivincita, cercando di costituire in unità sotto il suo predominio le popolazioni slave, gravitanti verso i margini settentrionali del suo territorio.

Per secoli la Russia visse religiosamente la vita del mondo bizantino, sostanzialmente estranea alla vita del continente europeo e dell'Occidente romano, estranea a qualsiasi interesse continentale e mediterraneo. Solo la caduta di Bisanzio determinò fatalmente nuovi orientamenti in seno alle popolazioni slave ortodosse. Tali orientamenti impiegarono un lungo lasso di tempo per giungere a maturazione. L'ora della maturazione fu quella dello zar Pietro il Grande.

Sono note le romanzesche e, diciamo pure la parola, geniali vicende della sua vita. L'Occidente esercitò sempre su di lui uno strano fascino. Salito al potere attraverso una lotta cruenta, lo esercitò spiegando fino alle ultime possibilità la sua avidità di apprendere e di copiare dall'Occidente quella che al tramonto del secolo XVII era la incipiente tecnica moderna. Studiava quindi matematica con l'olandese Timmermann. Sotto la guida dell'olandese Brant compí i suoi primi saggi di tirocinio navale. Quando, poco piú che ventenne, vide per la prima volta il mare

ad Arcangelo, la navigazione suscitò i suoi piú impetuosi entusiasmi. Nel 1697, venticinquenne, intraprendeva lui, lo zar, sotto il nome di Pietro Michajlov, accompagnato da un largo séguito, un lungo viaggio nell'Europa occidentale. Se lo scopo palese della missione era quello di costituire fra i regnanti cristiani una specie di nuova crociata contro la Turchia, in realtà Pietro mirava ad un vasto arruolamento di artigiani e di mastri occidentali, esperti nella tecnica delle costruzioni marittime. Volle personalmente conoscere da presso tutto ciò che costituiva la caratteristica delle discipline militari e navali nelle varie parti d'Europa e tutto quello che poteva essere utilizzato ed applicato trapiantò poi nel suo immenso paese, cui le spedizioni militari accrebbero la vastità del dominio e il prestigio internazionale. In altri tempi la crociata era servita al Papato come mezzo di amplificazione di potere morale e politico nel Vicino Oriente, talora si era automaticamente trasformata in una impresa antibizantina. Ora il motivo crociato serviva all'ortodossia slava, erede di Bisanzio, per strappare all'Occidente molte delle sue armi e aguzzarle per una eventuale rivincita della ortodossia, uscita da Bisanzio, contro Roma.

Prima che il secolo XVIII tramontasse, la Russia aveva un'altra occasione singolare di entrare in rapporto con l'Occidente e a suo modo di incorporarne e di sfruttarne le risorse, per potersene, quando che fosse, avvantaggiare contro l'Occidente stesso. E fu quando, dopo traversie e peripezie inaudite, Clemente XIV,

il 21 luglio 1773, sopprimeva la Compagnia di Gesù, già successivamente espulsa dal Portogallo e dalla Francia, dalla Spagna e dalle Due Sicilie, da Malta e da Parma. In soli due paesi la soppressione di Clemente XIV non fu riconosciuta, e il Breve pontificio che la sanzionava non fu potuto promulgare: nella Prussia di Federico II , amico di Voltaire, e nella Russia Bianca, governata dalla zarina Caterina II. La cosa evidentemente non manca di un certo significato. Si potrebbe dire anzi che da questo superstite angolo rimastogli il gesuitismo mosse i primi passi per la riconquista dell'Occidente. La Russia ortodossa salvò il gesuitismo per il dí della sua rinascita. Un fenomeno analogo si sarebbe ripetuto altra volta nella storia successiva.

Alla morte di Clemente XIV, il successore Pio VI aveva dovuto fare buon viso a cattivo giuoco, e permetter nella Russia Bianca lo stato di cose autocraticamente sostenuto da Caterina. Pio VII a sua volta, con Breve del 7 marzo del 1801 , sanzionava l'esistenza dei gesuiti nell'Impero russo, per estendere poi questa approvazione, tre anni piú tardi, al Regno delle Due Sicilie. Finché il 7 agosto 1814 lo stesso Pontefice Pio VII ristabiliva la Compagnia nel primitivo stato, proprio nel tempo stesso in cui si aprivano le sessioni del Congresso di Vienna, che cercava di dare assetto reazionario all'Europa, sotto l'egida di quell'Alessandro I, nipote di Caterina II, destinato a viziare l'atmosfera spirituale di Europa con i principî della Santa Alleanza. I quali non erano altra cosa, a ben considerarli, che l'Illuminismo francese

filtrato attraverso il misticismo slavo, come il comunismo sarebbe stato un giorno il risultato di una filtrazione del materialismo marxista attraverso l'anima slava.

L'incontro e lo scontro di Napoleone e di Alessandro I segnano effettivamente un momento di una culminante drammaticità nella storia dell'Europa post-rivoluzionaria.

Portando in giro per l'Europa, al séguito della sua irresistibile aggressione piratesca, le idee dell'Illuminismo francese, era fatale che Napoleone si incontrasse nella piú singolare e contraddittoria figura che l'autocrazia russa, erede del cesaro-papismo bizantino, potesse offrire all'Europa del secolo XIX albeggiante.

Nonostante la breve parentesi seguita alla pace di Tilsit, le due figure, ugualmente autoritarie, ugualmente totalitarie, ugualmente votate all'imperialismo piú sfrenato, non potevano non scendere ad un epico duello, che doveva concludersi con un asservimento mistico-iniziatico dell'Europa intiera alle idee abnormi e paradossali dello zar di tutte le Russie

Alessandro I passò come un enigma per i suoi contemporanei, ed enigmatico appare tuttora a molti storici della Santa Alleanza. La sposa Elisabetta, dopo quasi trent'anni di vita coniugale, lo definiva un angelo. Giuseppe De Maistre, che ebbe agio di conoscerlo da vicino a Pietroburgo, non esitava a riconoscerlo come un'anima d'eccezione, ma universalmente disconosciuta. I suoi intimi non potevano però fare a meno di addebitargli qualcosa di piccolo, di basso e di angusto, pur nel suo temperamento

di eccezione. Napoleone, che lo aveva avuto in pari tempo alleato e avversario indomabile, denunciava qualcosa in lui di indefinibilmente disarmonico, pur nel fascio delle sue eccezionali qualità intellettuali e sullo sfondo di una sottile capacità di seduzione captivante.

Il Metternich, che ebbe modo di studiarlo bene a Vienna, disse di lui: «V'è in lui un non so che, v'è qualcosa che io non posso spiegare in altro modo, se non dicendo che sempre e dovunque gli manca qualche cosa, e, tratto ancora piú singolare, non si è mai in grado di prevedere quel che gli mancherà in una determinata evenienza, poiché le sue deficienze e le sue lacune variano all'infinito».

Nel 1817 un diplomatico svedese a Parigi lo definiva «fine in politica come la punta di un ago, aguzzo come la lama di un rasoio, falso come la schiuma del mare». Napoleone lo giudicò un bizantino del basso Impero e forse vide giusto.

Perché appunto la malattia di Bisanzio si è trasmessa invariabilmente nei secoli all'anima russa, che da Bisanzio chiese ed ebbe la sua prima iniziazione religiosa e civile. Il cristianesimo slavo è una sontuosa e pomposa mistagogia, sotto le cui forme solenni palpita una visione totalitaria della sacralità cosmica e umana che non riesce piú a distinguere il sacro dal profano, il bene dal male, Dio e Satana: non riesce cioè piú a fare quella distinzione radicale di valori nella cui antitetica complementarità

e nella cui drammatica e agonica contrapposizione, è il senso intimo ed instabile del progresso cristiano.

Su quest'anima tipica di slavo, quale ci si rivela fin dalla sua piú giovane età il nipote di Caterina II, era venuto ad inserirsi lo spirito dell'Illuminismo occidentale, determinando uno strano amalgama, di cui i contemporanei avvertirono il fascino sottile e nel medesimo tempo la repellente anormalità.

Caterina II stessa, la nonna, volle che al fianco del giovanetto Alessandro, fin dalla sua piú tenera età, vigilasse come pedagogo Federico Cesare La Harpe. Forse l'apporto del La Harpe alla formazione spirituale del futuro zar del Congresso di Vienna non è stato sufficientemente valutato.

Il La Harpe veniva da quel Cantone di Vaud che rappresentava probabilmente in Europa l'angolo privilegiato, nel quale le piú singolari, sottili e pregnanti esperienze della spiritualità moderna hanno avuto modo di depositarsi, di concretarsi e di creare un inconfondibile ambiente.

Sottratto ai duchi di Savoia e annesso al Cantone di Berna nel 1536, il Cantone di Vaud era guadagnato al messaggio riformato dalla predicazione di Guglielmo Farel. Ma al messaggio riformato la popolazione del Cantone offrí elementi spirituali cosí originali, cosí equilibrati, cosí ricchi di istintiva moralità e cosí dotati di armonia intima, da far sí che attraverso i secoli la comunità riformata del Cantone appaia come uno dei complessi

sociali piú mirabilmente retti da una nobile consapevolezza religiosa e da una squisitissima sensibilità evangelica. D'altro canto, la stessa condizione geografica fa del Cantone di Vaud in Europa un recinto aperto a tutte le correnti spirituali che traversino l'atmosfera europea con il loro fermento innovatore.

Il La Harpe, che Caterina II nel 1784 poneva al fianco del settenne Alessandro, era un esemplare tipico di quello spirito largo e duttile del Cantone vaudese, che nella seconda metà del secolo decimottavo era aperto a tutte le azioni e reazioni dell'Illuminismo enciclopedico. Il La Harpe era nato a Rolle, nel Cantone di Vaud, nel 1754. Allo scoppio della rivoluzione francese egli, già alla corte di Caterina, si mostrò convinto sostenitore dei principî rivoluzionari. Può darsi che egli fosse per qualcosa nell'indurre la sovrana russa a non assumere un atteggiamento di netta ostilità contro la Francia. La sua condizione alla corte di Caterina si fece però con gli anni insostenibile, e nel 1795 egli doveva abbandonare il suo posto. Ma ormai la sua opera presso il giovanetto Alessandro era compiuta, e non è azzardato il ritenere che nell'avvicendarsi dei consiglieri e dei pedagoghi, l'azione del La Harpe sia quella che rimase sempre nel suo subcosciente fattivamente predominante. Donde quel singolare innesto e quell'eccentrica mescolanza di Illuminismo razionalista e di misticismo piú o meno morboso, che contrassegnarono costantemente l'azione politica pubblica di Alessandro, chiamato per la

prima volta nella storia, dopo che Pietro I il Grande si era avvicinato all'Occidente in atteggiamento di discepolo, ad apparire nell'Europa sconvolta dalla rivoluzione e dall'avventura napoleonica come reintegratore di valori abbattuti ed elargitore di un'età di universale pace e messianica prosperità.

Napoleone era andato a cercare nelle steppe russe il suo emulo proporzionato e il suo rivale vittorioso. Il contrasto non era soltanto di due grandi personalità storiche, era di due vecchie antagonistiche civiltà, che si ritrovavano ora, in uno sforzo gigantesco dell'Europa per ricuperare la sua unità, avvicinate in qualche modo da una comune solidarietà in alcune visuali della vita e del destino storico degli uomini, che erano come la decantazione laicizzata e la distillazione profana di vecchi principî cristiani, caduti, si direbbe, in desuetudine, e precipitati dal soglio del loro secolare predominio.

La grande avventura napoleonica era un po' anch'essa a suo modo la continuazione del programma illuministico che aveva presieduto alla esplosione e all'affermazione dei principi rivoluzionari. Alessandro I dal canto suo personificava la vecchia tradizione cesaro-papistica di Bisanzio, contaminata però da infiltrazioni illuministico-rivoluzionarie, che il pedagogo La Harpe, della cui azione Alessandro non si sarebbe dimenticato nei giorni del Congresso di Vienna, aveva instillato nel suo spirito di giovanetto precoce. Per questo lo spettacolo dell'incontro drammatico di Napoleone e di Alessandro non rappresenta soltanto un

momento episodico nella storia dell'Europa post-rivoluzionaria: rappresenta piuttosto una reviviscenza diversamente atteggiata di un contrasto fra Oriente e Occidente che si era tante volte presentato nella storia della civiltà mediterranea; rappresenta un'ora veramente capitale nello sviluppo dei rapporti fra mondo continentale europeo e mondo slavo, ora che se ne annunciano altre di altrettanto grave e significativa entità.

Il Lamartine ha scritto una volta: «La guerra del 1812 non fu una lotta di interessi, ma di fazioni. Una guerra antica, una lite di re, decisa dal sangue dei popoli. La vittoria avrebbe dimostrato se in Europa dovesse dominare un solo zar nel Nord o se nell'Occidente vi fosse ancora posto per due potentati di pari grado».

Con tali parole non è neppure detto tutto. Quel che al conflitto del 1812 e al suo epilogo drammatico, con il conseguente ingresso trionfale di Alessandro a Parigi e con il suo assidersi da dominatore e da arbitro al Congresso di Vienna, dà il carattere peculiare, è che i due personaggi di fronte, pur portando ciascuno una sagoma inconfondibile, si muovevano in un'atmosfera comune di presupposizioni e di visuali che, mentre da una parte sembrava dovesse esasperare i connotati tipici di ciascuno, li condannava a muoversi su un terreno uniforme e dietro finalità analoghe.

Napoleone aveva mostrato a tutte le riprese della sua vita di subordinare nettamente i valori spirituali e religiosi alle esigenze

del suo progrediente Impero, con un atteggiamento d'animo bizantinamente cesaro-papistico, il che lo riavvicinava stranamente al temperamento e alla psicologia del suo rivale russo.

E Alessandro d'altro canto aveva cosí sottilmente assimilato dall'insegnamento del La Harpe gli orientamenti dell'Illuminismo, da trasformare automaticamente e inconsapevolmente il suo istinto cesaro-papistico di successore dei *basileis* bizantini in una illuministica certezza di potere instaurare solo, di suo arbitrio, la giustizia e la pace sulla terra.

Due fenomeni psicologicamente aberranti, resi possibili dalla progressiva profanizzazione che la tradizione cristiana e cattolica aveva, attraverso gli ultimi secoli, subìta, per oblìo di quella incolmabile separazione fra valori politici e valori religiosi che aveva costituito l'originalità del messaggio cristiano nella storia, e rese possibili nel Medioevo le grandi creazioni della civiltà europea.

Qui, e qui solo, la grandezza tragica del duello fra Napoleone e Alessandro. Qui, e qui solo, il significato epico della campagna di Russia e delle sue conseguenze, prologo titanico, si direbbe, di una nuova storia europea, nella quale l'Europa, uscita ormai dal solco genuino della tradizione cristiana, andava a gettare allo sbaraglio, Dio sa in quale irreparabile naufragio, i suoi valori, la sua grandezza, la sua originalità.

La Russia cominciava a rigettare sull'Europa, amplificate nelle loro capacità funeste, le arie attossicate che ne aveva assorbito.

Quel 31 marzo 1814 in cui Alessandro entrò a Parigi vittorioso, qualcuno gli gridò dalla folla acclamante: «Da quanto tempo vi aspettavamo!». La Francia illuministica aveva qualche cosa da apprendere e da ricevere dallo zar illuminista di tutte le Russie? Alessandro rispose alla voce invitante: «I vostri bravi soldati non mi hanno permesso di arrivare prima!». La risposta era piena di simbolo: le lunghe tradizioni dell'Occidente avevano tenuto per secoli e secoli serrata la Russia nei suoi confini etnici, territoriali, morali e religiosi. Il vecchio Impero carolingico non era stato forse il contrafforte e il baluardo della Cristianità occidentale di fronte all'orientalismo bizantino? Ma i vecchi ideali della Cristianità d'Occidente si erano logorati e si erano affievoliti. Oriente e Occidente sembravano aver trovato una comune piattaforma in una progressiva laicizzazione razionalistica ed illuministica del mistero cristiano, e la Russia di Alessandro poteva calare verso Parigi, avanguardia di altre calate altrettanto abnormi per la mentalità millenaria dell'Occidente, che era venuto però sciaguratamente abdicando ai suoi titoli di preminenza e di magistero.

Al Congresso di Vienna, Alessandro spiegò un'azione palesemente predominante. E il Congresso diede all'Europa il nuovo assetto, dopo il fulmineo sgretolamento dell'Impero napoleonico. Non fu un Congresso di pace, non fu neppure una specie di Assemblea costituente per una federazione di Stati europei. Fu qualcosa di piú e qualcosa di meno. I problemi lasciati insoluti

dalla pace conclusa a Parigi il 30 maggio 1814, concernenti la Polonia, la Germania, l'Italia, ricevettero una loro soluzione provvisoria. Per la prima volta si tentò di dare all'Europa una *Magna Charta* territoriale, giuridicamente garantita dal riconoscimento solenne di tutti gli Stati. I quali avallarono l'opera del Congresso, sebbene in realtà l'effettivo potere durante le discussioni del Congresso fosse stato esercitato soltanto dalle grandi Potenze strette in un Comitato comprendente, in un primo momento, le quattro nazioni cui risaliva il merito della vittoria antinapoleonica: Austria, Russia, Prussia e Inghilterra.

A Vienna, l'autocrate russo si atteggiò ancora una volta a combattente per la giustizia e a difensore dei deboli e degli oppressi. In realtà qualcosa di mistico era nella sua consapevolezza di arbitro della situazione. Alessandro si considerò a Vienna strumento della Provvidenza, mentre intorno a lui i plenipotenziari dei popoli, ai quali il sangue degli eserciti russi aveva arrecato libertà e indipendenza, non miravano che a farlo strumento duttile dei loro circoscritti interessi. Non a caso Talleyrand e Metternich furono dalla logica della situazione indotti ad assumere la parte di antagonisti intransigenti dello zar russo.

All'inizio dei lavori del Congresso Metternich aveva detto ad Handerberg: «I posteri non ci perdoneranno mai se noi non conterremo la Russia nelle sue vecchie frontiere». C'era qualcosa di presago nelle parole del ministro austriaco. Dominato da simile preoccupazione, Metternich dovette destreggiarsi con un'abilità

piena di finzione. Egli promise alla Prussia la Sassonia, qualora la Prussia avesse fiancheggiato l'Austria nel suo proposito di neutralizzare il piano russo in Polonia. E in pari tempo sottoponeva allo zar il proposito di sostenere il suo progetto polacco, a condizione però che Alessandro inducesse la Prussia a rinunciare alla Sassonia. La vecchia Austria cristiana e cattolica temeva ugualmente la espansione della Prussia e la calata in Europa della Russia. Il suo motto era: «I Russi a Varsavia e ai Carpazi, i Prussiani a Lipsia e alla frontiera della Boemia, giammai!». Ma il doppio giuoco era troppo trasparente perché Alessandro non ne avesse il sentore e non fosse tratto a fare le sue rimostranze.

Metternich era ossessionato dalla volontà di frapporre tutti gli ostacoli ad un rafforzamento qualsiasi della posizione russa sul continente. Ma la logica della storia ormai impegnata in una parificazione del mondo europeo e russo in una visione puramente razionale e immanentista del mondo fu e sarebbe stata ancora in séguito infinitamente piú forte e piú travolgente dei propositi di Metternich e dei valori che si agitavano alle sue spalle.

All'indomani del Congresso di Vienna, Alessandro, spinto inconsapevolmente da un *nisus* che trascendeva effettivamente le singole personalità degli uomini pubblici per condurre la politica e la spiritualità europee verso quello che doveva essere l'epilogo della loro pervicace apostasia dalle tavole di fondazione del cri-

stianesimo, rivelava la sua volontà di dare all'Europa non piú soltanto un assetto territoriale, bensí una *forma mentis* e un'anima profonda, che fossero come la realizzazione concreta ed empirica dell'ideale evangelico del Regno di Dio.

Ancora in piena guerra napoleonica, il 25 gennaio 1813, egli aveva scritto al mistico Kochelev: «La mia fede è ardente e sincera. Ma non crediate sia nata oggi. Già da parecchi anni io cercavo questa via. La lettura dei libri sacri di cui avevo una conoscenza molto superficiale mi ha fatto un bene che difficilmente potrei esprimere. Rimpiango che le nostre conversazioni siano cadute troppo spesso nella politica invece di rimanere nel puro campo spirituale. Pregate l'Ente supremo [il modo di rivolgersi a Dio con questa frase illuministico-rivoluzionaria va messo in risalto], il nostro Salvatore, lo Spirito Santo che da essi deriva, affinché mi guidino e mi fortifichino nella sola via che conduce alla salvezza, affinché mi concedano le facoltà necessarie a compiere la mia missione per il bene non volgare della nostra patria. Affrettare l'avvento del Regno di Gesù Cristo: ecco dove io ripongo tutta la mia gloria».

Affrettare il Regno di Dio! Il cristianesimo antico non aveva conosciuto altro modo di affrettare il Regno di Dio che quello di invocarlo veniente, perché il miglior modo di affrettare il Regno di Dio è quello di porsi nell'aspettativa della fiducia che è in pari tempo l'atteggiamento del disinteresse di fronte a tutto quello che non è Dio e il suo Regno. Ora lo zar delle Russie,

l'erede del cesaropapismo bizantino, arieggiando anche lui quelle concezioni dell'Illuminismo che reputavano le capacità umane in grado di realizzare la giustizia e il bene nel mondo, credeva di potersi costituire strumento di Dio, nella realizzazione della giustizia fra gli uomini. Lo zar delle Russie pertanto si costituiva cosí interprete di quel liberalismo, di quella concezione cioè ottimistica della vita umana e dei suoi poteri, che avrebbe rappresentato il contrassegno di tutta la cultura e di tutta la mentalità del secolo XIX.

La vittoria strepitosa su Napoleone aveva rafforzato fino all'esasperazione nell'animo di Alessandro la fede messianica nell'imminente inizio di una nuova età mitica. L'incontro con Giuliana von Krudener fece il resto. Era nata costei a Riga nel 1764. Fin dalla sua prima gioventú aveva rivelato spiccatissime tendenze ad esaltazioni di tutti i generi. Maritata nel 1783 con il von Krudener, aveva menato vita irregolare e avventurosa. Infedele al marito con un altro diplomatico, aveva finito col ridurre l'amante al suicidio. Era seguita poi la morte improvvisa dello sposo. Fu il momento di una crisi spirituale che la Krudener rappresentò in un suo romanzo intitolato «*Valérie*». Presa da una febbre mistica, alimentata dalle idee di Svedenborg e dalle dottrine dei Fratelli Moravi, la Krudener cominciò a propalare i suoi presagi, annunciando per il 1815 la caduta dell'angelo nero e la comparsa dell'angelo bianco «nuovo Ciro chiamato a radunare tutti i popoli della terra sotto l'unico scettro di Dio».

Gli annunci della visionaria che Alessandro conobbe personalmente per la prima volta il 4 giugno 1815 ad Heilbronn, sembravano dover dare forma concreta alle aspirazioni confuse dello zar Alessandro. Da quella fermentazione oscura nacquero gli articoli della Santa Alleanza. Lamartine vi ha apposto questa epigrafe: «La storia deve ridare a quest'opera il suo vero valore. La Santa Alleanza ispirata allo zar russo da una donna romantica e mistica, una specie di Sibilla cristiana, nacque nella intimità di un cenacolo e non in una conferenza di diplomatici. Fu il pio romanzo di un'anima esaltata, degno, per la santità del suo scopo, di appartenere al pensiero di un grande uomo, dominatore del mondo».

In realtà la Santa Alleanza ha nello sviluppo della Cristianità moderna un'importanza molto piú rilevante e un significato molto piú vasto. Si sa come fu concepita e presentata al mondo. Difformemente da tutti i patti di alleanza precedenti, questa alleanza, conchiusa a Parigi il 26 settembre 1815 fra Alessandro I, imperatore di Russia, Francesco I, imperatore d'Austria, e Federico Guglielmo III, re di Prussia, muniti di pieni poteri, senza alcun intervento di agenti diplomatici, senza alcuna speciale formalità protocollare, ma sottoscritta direttamente e personalmente dai tre sovrani sotto il controllo e la garanzia del piú in vista, del piú potente fra loro, Alessandro stesso, non era uno dei soliti documenti diplomatici stilati alla fine dei grandi conflitti bellici i quali avevano devastato l'Europa negli ultimi secoli, ma

era un singolarissimo, abnorme, si direbbe quasi eccentrico miscuglio di formule religiose e di presupposti pseudo-cristiani, invocati e formulati a garanzia di un consiglio di dominatori europei, che avrebbero voluto attrarre intorno a sé, con la forza suggestiva delle stesse loro untuose dichiarazioni sacre, l'adesione, e quindi in qualche modo la sudditanza delle altre minori Potenze europee.

Vi si diceva preliminarmente: «Confessiamo che la nazione cristiana di cui i tre monarchi e i loro popoli fanno parte, non ha realmente altro sovrano se non quegli a cui solo spetta in proprietà la potenza, perché in Lui solo si ritrovano tutti i tesori dell'amore, della scienza e della sapienza infinita, vale a dire Dio, il nostro Divin Salvatore Gesù Cristo, il Verbo dell'Altissimo, la parola di vita».

Sul fondamento di tale presupposto, che sarebbe stato molto meglio e avrebbe figurato molto piú convenientemente nel prologo della professione di fede di una comunità religiosa anziché in un testo diplomatico destinato a dar tregua all'Europa squassata fino alle radici dall'uragano rivoluzionario e dalla meteora napoleonica, i tre potentati, fra i quali del resto solo la volontà di Alessandro contava, innalzavano l'edificio di quel che poteva apparire il loro programma messianico di fronte ai popoli europei.

I tre sovrani continuavano col dichiararsi convinti della necessità di assumere a regola e a disciplina di ogni loro azione di governo, per tutto ciò che investiva la gestione dei rispettivi Stati

e le loro relazioni ufficiali con gli altri governi, « le sublimi verità insegnate dall'eterna religione del Dio salvatore » . Si impegnavano pertanto, non senza solennità, di fronte al mondo, a conformarsi da allora in poi a quei precetti di giustizia, di carità e di pace, inculcati dalla santa religione cristiana, che soli appaiono capaci di consolidare le istituzioni civili e di colmare le loro naturali imperfezioni.

I tre sovrani quindi si impegnavano a mantenersi strettamente uniti nei collegamenti di una vera e indissolubile fratellanza, pronti, ad ogni evenienza, a prestarsi vicendevolmente sostegno e soccorso.

Al cospetto dei loro popoli i tre sovrani promettevano di mantenersi nell'atteggiamento condiscendente di padri di famiglia, sulla base del medesimo spirito fraterno che li animava e sorretti dal proposito immutabile di tutelare la religione, e con essa la pace e la giustizia. Promettevano cosí di ritenersi sempre come membri di una medesima e solidale nazione cristiana, il cui Capo era Dio. Di Dio i sovrani dovevano professarsi delegati, assumendo l'obbligo scambievole di prodigarsi a vicenda aiuto ed affetto, e raccomandando contemporaneamente ai popoli soggetti di volersi fortificare, con la piú vigile cura, nei principi e nelle pratiche dei doveri che il Divino Redentore ha inculcato agli uomini. Ogni altro reggitore di popoli che avesse voluto fare atto di adesione ai sacri principi sui quali l'atto di Parigi era fondato, era assicurato in anticipo ehe sarebbe stato introdotto

nell'Alleanza di nuovo genere, chiamata, non senza prosopopea, Santa, con le espressioni piú candide di cordialità, di fraternità e di benevolenza.

Metternich bollò argutamente i tre sovrani con il nomignolo di «Re Magi». E il nomignolo sortí una grande fortuna: poiché esprimeva non senza lepidezza l'atteggiamento singolare di questi tre sovrani che, capeggiati dal cesaro-papista zar di tutte le Russie, sembravano trarsi in posa di peregrini verso la cuna santa dei principî cristiani. In realtà c'era da domandarsi se, anziché portare la vita europea verso le fonti primigenie della rivelazione e dell'esperienza cristiane, i tre potentati non cercassero di trascinare i principî del cristianesimo ad una visione e ad una pratica della vita politica europea completamente difformi dall'autentica visione evangelica dei rapporti fra vita politica e vita religiosa.

Già il fatto che tre firmatari della Santa Alleanza appartenessero a tre confessioni cristiane diverse avrebbe dovuto essere un sintomo piuttosto inquietante, quanto alla conformità dei loro mirabolanti piani politici alla tradizione vera della prassi cristiana. Il De Maistre, che pure conosceva molto bene il mondo russo, scriveva a proposito del singolare documento a Vittorio Emanuele I: «Lo spirito che ha dettato il manifesto non è né cattolico, né greco, né protestante. È uno spirito particolare che io vado studiando da trent'anni, ma che richiederebbe troppo spazio per essere qui pennelleggiato».

In realtà, lo spirito duramente e fieramente intransigente e reazionario del De Maistre non era in grado, nonostante la sua innata acutezza, di scorgere fino in fondo quel che il manifesto della Santa Alleanza rappresentava a quel crocicchio di sentieri in cui si trovava la spiritualità europea all'indomani della bufera napoleonica.

Sta di fatto, lo ripetiamo, che la visione illuministica della vita e del destino umano, quale si era venuta instaurando nella cultura occidentale alla vigilia della rivoluzione francese, non solo aveva determinato lo scardinamento della tradizione gallica, ma attraverso la pedagogia del La Harpe era arrivata fino in Russia a saturare di sé il trono russo, erede di Bisanzio. La Santa Alleanza non era che il tentativo di costituire un'Europa sulle forme di un Illuminismo filtrato attraverso il cervello funzionalmente bizantino di un *basileus* moscovita.

A buon conto il re di Francia prima, il principe reggente di Inghilterra poi, finirono con l'aderire al patto della Santa Alleanza, a titolo però puramente personale. Luigi XVIII non volle farne una questione di Stato, e d'altra parte la consuetudine del Parlamento britannico impediva al governo di impegnarsi in una dichiarazione formale e di principi che potesse rappresentare e costituire per l'avvenire un impaccio e un imbarazzo nello svolgimento dello politica realistica. A distanza di qualche mese aderí anche il sovrano dei Paesi Bassi. Dopo di che, l'uno dopo l'altro,

gli Stati maggiori e minori d'Europa ritennero anch'essi necessario sottoscrivere.

Rimasero fuori dal fascio di forze politiche e spirituali cosí collegate la Santa Sede e gli Stati Uniti d'America. Fu, questa, cosa di grande significato. Il Pontificato romano rivelava sempre meglio la paradossale e contraddittoria situazione in cui si era venuto a trovare e sempre piú si sarebbe venuto a trovare sotto l'impulso e l'imperio delle sue energie tradizionali e delle sue nuove compromissioni politiche.

Noi siamo venuti pazientemente vedendo, attraverso questa lunga e minuta esposizione, come le prime fonti dell'Illuminismo, che è visione e valutazione puramente razionale della natura e della storia, risalgano molto lontano nel tempo. Abbiamo trovato nei primi decenni dopo il Mille tutta una nuova fermentazione della società cristiana che l'ha indotta piú o meno consapevolmente ad abbandonare in maniera brusca e improvvisa le direttive di marcia su cui il cristianesimo si era fino allora mosso nello spiegamento della sua pedagogia e delle sue funzioni reggitrici in mezzo agli uomini. Lo stesso sforzo di affidare e di raccomandare ad una propedeutica razionale e filosofica il suo magistero e la sua amministrazione carismatica, aveva trascinato il cristianesimo ufficiale a fare alle possibilità cogitanti dell'uomo concessioni rischio se che si sarebbero rivolte contro la Chiesa stessa. Il processo che doveva portare a piena maturazione questi germi funesti era stato molto lungo; e quasi impercettibile. Noi

abbiamo cercato di seguirlo momento per momento, attraverso tracce a volte appena riconoscibili e quasi totalmente dissimulate; oggi lo vediamo giunto al suo epilogo. La rivoluzione francese, e, strano paradosso, la stessa Santa Alleanza, soggiacevano al medesimo presupposto illuministico di poter costruire una convivenza umana su basi illuminate dalla ragione, quasi questa fosse il prodromo e l'avviamento indeclinabile all'attuazione dei principî cristiani. Di fatto i principî cristiani nella loro inconguagliabile natura non sono trasferibili e raccomandabili in alcuna maniera ai principî della pura ragione. Nonostante le contrarie apparenze, i principî della rivoluzione francese erano meno difformi da quelli della Santa Alleanza di quanto non si sarebbe potuto pensare a prima vista e date le circostanze esteriori nelle quali questi secondi venivano proclamati. Gli uni e gli altri aprirono il varco a quella concezione liberalistica della vita e del mondo che, senza far piú professione di aperto cristianesimo, avrebbe parimenti sotto mano lavorato a creare con forze umane e con principî razionali una forma di vita associata rispondente cristianamente a giustizia, mentre la forma di vita veramente cristiana non è altra se non quella che sogna l'attuazione per opera di Dio di un Regno di giustizia, di pace e di bontà, cui gli uomini sono per natura funzionalmente e irrimediabilmente negati.

Ed ecco il patetico ed ineffabile dramma della Chiesa quale si sarebbe profilato nel secolo decimonono ed oltre. Tutto il sedi-

mento della pietà popolare, tutta la residuale forza dei valori carismatici, l'avrebbero portata ad avvertire nell'intimo e in profondità la incompatibilità radicale fra le nuove dottrine sociali e le genuine formule programmatiche del messaggio cristiano nella storia.

Ma d'altro canto un oscuro senso di corresponsabilità e di correità l'avrebbe costantemente avvertita di essere essa stessa parte di quel processo di laicizzazione e di deformazione razionalistica, in cui la pratica del cristianesimo si era venuta, anche per sua colpa, ottundendo e depauperando. Come atteggiarsi veramente ad avversaria recisa di un mondo della cui prima genesi essa portava in qualche modo la responsabilità? La Chiesa avrebbe cercato di rifarsi mercè la stipulazione di concordati, che l'avrebbero messa in guardia di fronte a configurazioni politiche statali riconoscibilmente impregnate di spirito anticristiano. Ma la stessa stipulazione di concordati avrebbe implicato sempre una compartecipazione ai medesimi rischi religiosi, alle medesime contraffazioni spirituali.

La Santa Alleanza, del resto, piú che una conformazione nuova della politica europea, fu un'affermazione di principî il cui significato è da collocarsi piuttosto nella storia della Cristianità moderna anziché in quella della politica europea del secolo XIX incipiente.

La risonanza pratica del documento fu soprattutto legata al fatto che si finí col riferire alla Santa Alleanza tutto quanto le

grandi Potenze operarono in difesa dell'ordinamento territoriale e politico costituito dal Congresso di Vienna per i paesi europei.

Del resto le vicende stesse personali dello zar Alessandro stettero a dimostrare quale anormale situazione di cose fosse uscita dall'innaturale mescolanza di tradizioni mistico-bizantine e di Illuminismo enciclopedista, che si era venuta determinando nel suo spirito sotto la duplice pressione delle tradizioni ancestrali e della sua iniziazione alla cultura dell'Occidente.

Negli anni che seguirono immediatamente alla costituzione della Santa Alleanza sembrò che lo zar Alessandro, avendo compiuto il piú spasmodico e innaturale degli sforzi, avesse perduto ogni interesse interiore per le vicende europee e tendesse a dedicarsi esclusivamente alla disciplina interna della Russia.

Dal 1816 in poi compí lunghi viaggi attraverso la sua sterminata terra, passando da santuari, mete consuetudinarie di pellegrinaggi popolari, a colonie militari disseminate lungo la linea confinale dell'Impero. Non poté sottrarsi effettivamente alle responsabilità assunte con la sua decisiva partecipazione alla politica europea.

Lungi dall'avere assicurato all'Europa un periodo di pace, di ordine e di salda ispirazione cristiana, il Congresso di Vienna, su cui la Santa Alleanza aveva presuntuosamente tentato di stendere una insegna evangelica, non aveva fatto altro che aprire il varco ad una serie confusa di agitazioni rivendicanti in Europa la costituzione di Stati nazionali.

I principî illuministici non erano in grado di infondere alla costituzione della vita europea un senso intimo di sacralità che frenasse le velleità dei vari movimenti rivoluzionari. I congressi che seguirono a quello di Vienna, da quello di Aquisgrana a quello di Verona, non fecero altro che sanzionare provvedimenti intesi a mantenere i popoli nel servaggio dei principati ricostituiti.

Dopo il 1815 la Santa Alleanza diviene sempre piú palesemente una lega dell'assolutismo contro ogni movimento di evoluzione o di rivoluzione, mentre nell'interno della Russia il regime di Alessandro non fu che un regime sempre piú reazionario, diretto, ad imitazione delle vecchie tradizioni bizantine, ad imporre una fede uniforme e una regola religiosa calata dall'alto. Gli stessi piani di riunione delle Chiese, escogitati da Alessandro I, non erano altro, a distanza di secoli, che riproduzioni ed imitazioni inconsapevoli di quelli che erano stati i tentativi di unificazione religiosa perpetrati nei vecchi secoli dai sovrani di Bisanzio, con la molteplicità dei loro editti e dei loro aulici schemi di fede.

Quando nel 1822 Alessandro si recò a Vienna in séguito ad esplicito invito di Metternich – e allora l'ascendente di Metternich sull'imperatore russo aveva raggiunto il livello piú alto – si disse che Alessandro mirasse a proseguire per Roma per tentare le basi di una riconciliazione religiosa fra ortodossia romana e ortodossia slava. Una lettera del conte Lascarène a Carlo Alberto

convaliderebbe questa ipotesi. «La famiglia imperiale», scriveva il conte, «pensa che Alessandro abbia grandi simpatie per la Chiesa romana. Ma l'imperatrice madre, Maria Feodorovna, teme molto che l'incontro di Alessandro col Papa induca quegli a convertirsi al cattolicesimo, e per questo ha impiegato tutta la sua energia perché Alessandro rinunci al viaggio di Roma ». Sta di fatto che Alessandro non continuò il viaggio oltre Vienna, e in questa città ebbe una lunghissima intervista col principe Hohenlohe, alla quale non sembra che argomenti religiosi e confessionali fossero estranei. Ma, caso mai, la velleità rimase allo stato puramente potenziale.

C'è qui un oscuro dramma di coscienza, che è il dramma secolare di tutta quanta la spiritualità cristiana.

Dai tempi di Pietro il Grande la Russia aveva aperto largamente le finestre della sua antica clausura sull'Europa occidentale. Bisanzio aveva cessato fatalmente di essere il suo punto di richiamo, il suo principio di riferimento. Ma, affacciandosi sul mondo occidentale, con quale mai occhio la Russia avrebbe potuto riguardarlo? Ci sono tradizioni e consuetudini che non si espellono e non si trasformano d'un tratto. Troppo lungo era stato il dissidio fra Roma e Bisanzio; troppo in profondità avevano scavato le diverse fogge di intendere i rapporti fra spirito religioso e tattica politica, perché l'avviarsi della Russia verso l'Occidente potesse nascondere nel proprio grembo possibilità

di riconciliazione e di intesa. Quante volte nei secoli del Medioevo Bisanzio e Roma erano venute a contatto, senza procedere però oltre formule esteriori di benevolenza reciproca? Neppure il pericolo turco era riuscito ad infondere un'anima di lealtà e di concordia al Concilio di Firenze. Poi l'occupazione di Costantinopoli aveva lasciato la Russia al suo destino, e la Russia aveva cercato di rifarsi aprendosi un varco verso il mondo occidentale. Ma non vi portava, e non vi avrebbe mai portato, spirito di solidale fraternità e uniformità di propositi. Avrebbe preso in accatto dall'Occidente le direttive del suo Illuminismo, ma le avrebbe rielaborate a suo modo mercè quel costante spirito messianico ed apocalittico che ha rappresentato sempre il fermento fondamentale della religiosità slava. Alessandro si era illuso, dopo le sue strepitose vittorie su Napoleone, di poter dare una configurazione cristiana all'Europa: non aveva fatto altro che ingenerare una inquietudine rivoluzionaria, la quale si sarebbe illusa di poter raggiungere l'equilibrio della vita europea sul riconoscimento delle varie unità nazionali. Ma queste stesse sarebbero salite a tale esasperato livello di scambievole rivalità, che l'Europa avrebbe conosciuto lo sconquasso di formidabili conflitti territoriali e politici su cui un giorno la Russia, non piú in nome del Vangelo, ma in nome stesso dell' antivangelo, avrebbe cercato di ripristinare le vecchie velleità imperialistiche di Bisanzio.

Quasi consapevole di questa formidabile responsabilità che si portava nel cuore, Alessandro I, il vincitore di Napoleone, l'arbitro del Congresso di Vienna, il corifeo della Santa Alleanza, doveva chiudere nella maniera piú drammatica la sua movimentatissima esistenza.

A mezzo novembre del 1824 una impressionante inondazione devastava Pietroburgo. Alessandro dovette scorgere nel fatale evento un monito imperioso. Che cosa era Pietroburgo, se non la scolta avanzata di quel movimento verso Occidente che Pietro il Grande aveva iniziato e di cui egli, Alessandro, era chiamato dal destino a fare la piú amara e significativa delle esperienze? Che cosa mai restava, a dieci anni di distanza, di tutto il suo vasto programma con cui a Vienna aveva cercato di dar nuova forma cristiana alla fisionomia politica dell'Europa?

Come si sa, la fine di Alessandro I è avvolta nel mistero. Il suo successore, il fratello Nicola I, distruggendo un gran numero di documenti relativi alla drammatica scomparsa di Alessandro, ha reso impossibile squarciare il velo oscuro che avvolge gli eventi di quell'epoca. Si disse che Alessandro cadesse in uno stato di disturbo mentale. Si disse che la malattia dell'imperatrice esigesse il trasferimento a Taganrog. In realtà, per una sovrana malata, qualsiasi luogo della costa meridionale della Crimea sarebbe stato piú adatto. Ad ogni modo, colà si diressero i due sovrani: piú che un luogo di cura si sarebbe detto che essi avessero cercato un angolo solitario dove isolarsi dal mondo e dalla vita.

E Taganrog, città primitiva, di limitatissima notorietà, con un trascurabile traffico portuale, dove per i sovrani non esisteva neppure domicilio acconcio, era l'ideale. Si sarebbe detto che Alessandro cercasse soprattutto di aprire un abisso fra sé e il suo passato, di far disperdere le proprie tracce.

Alessandro non si arrestò neppure a Taganrog. A distanza di poche settimane dal suo arrivo colà, riprese il suo girovagare inquieto, dapprima lungo il Don, poi in Crimea. Il 27 ottobre 1825 compí un pellegrinaggio al convento di San Giorgio, a Balaclava. Da qui si recò a Sebastopoli. Ai primi di novembre tornava a Taganrog, dove fu colpito da una misteriosa malattia che lo portava in breve volger di tempo al sepolcro. Siccome le circostanze di questa morte rimasero oscure, si favoleggiò che egli continuasse ancora le sue peregrinazioni nel mondo in veste di mendicante o di monaco accattone.

Nulla doveva mancare del fantastico e del romanzesco alla carriera di colui che aveva sognato l'impossibile: la cristianizzazione della politica e la instaurazione del Regno di Dio per opera puramente umana.

X
L' IDEALISMO GERMANICO

Ci sono, nel linguaggio di popoli stretti fra loro dal medesimo còmpito di cooperazione alla creazione di una solidale civiltà, vocaboli cosí densi di sacrale virtú normativa, da imporsi, con la loro trascrizione da una lingua nazionale ad un'altra, senza alterazioni e senza deviazioni dal primitivo significato, quasi rappresentassero linee tendenziali e ceppi segnalatori in un cammino che non dev'essere smarrito e da cui non è consentita evasione.

Uno di questi vocaboli è nella nostra lingua italiana il vocabolo *idealismo*. Per quanto oggi ne possa essere stato stravolto il significato primordiale nel corrente linguaggio filosofico e culturale, non possiamo sottrarci all'impressione profonda che suscita nel nostro spirito l'analisi evocativa del valore iniziale ed embrionale dell'etimo di questo nostro vocabolo. È una delle parole classiche della nostra spiritualità mediterranea. Qualora essa avesse nell'uso corrente smarrito i connotati del suo primitivo conio, vorrebbe dire, e il fatto dovrebbe essere oggetto di lunga e accorata meditazione, che noi abbiamo abbandonato la classica direttiva di marcia della nostra tradizione spirituale.

Al primo suono del vocabolo ne riconosciamo immediatamente la etimologia ellenica: diciamo meglio, perché la sfuma-

tura racchiude anche il suo profondo significato storico-psicologico, la sua etimologia ionica, da *idéo* che diventa *eido* nel dorico. Idea è pertanto, nella sua prima genesi idiomatica, l'aspetto esteriore di una realtà che si vede, che si coglie con gli occhi. Platone, volendo una volta esprimere la bellezza di un essere, la sua bellezza sensibile e appariscente, adopera precisamente l'inciso «bellezza, a norma della sua apparenza visibile». Ma la prima preoccupazione della nostra speculazione mediterranea, non appena essa albeggiò sulle coste ioniche, fu quella di ricercare, al di là delle apparenze sensibili, qualcosa di sostanziale e di costruttivo, che reggesse, come una impalcatura sensibilmente invisibile, ma spiritualmente percettibile, l'apparenza esteriore, la palpabilità superficiale.

Le indagini moderne hanno sempre meglio dimostrato come quella filosofia ionica che noi siamo abituati a chiamare naturalistica, fu tutt'altro che una nuda ed arida esplorazione di naturalisti, fu al contrario un progressivo tentativo di dare forma ideale e di ricavare una interpretazione ultrasensibile dal mondo, che si presentava ad occhi umani nella sua appariscenza esteriore, e di fronte a cui la spiritualità dei vecchi ionici delle coste anatoliche si prostrava ansiosa e curiosa, in un atteggiamento di venerabonda attenzione e di concentrata riflessione. Quei presunti naturalisti non erano che teologi, partiti alla ricerca di un *nous* di un *logos*, di un *nomos*, nella congerie tumultuosa e vorticosa dei fenomeni empirici. Quei filosofi ionici erano tutt'altro che naturalisti:

erano semplicemente oggettivisti, negati a qualsiasi forma di soggettivismo. Perché, è bene proclamarlo a voce alta il piú possibile, la nostra tradizione filosofica e religiosa mediterranea è stata sempre, fin dai suoi primi albori, nettamente, imperiosamente oggettivistica. Il giorno in cui essa avesse cessato o stesse per cessare di essere oggettivistica, dovremmo riconoscere che noi avremmo rinunciato all'asse ereditario della nostra tradizione mediterranea.

Orbene: quel che ha accompagnato e caratterizzato in tutti i suoi stadi di sviluppo il cammino della speculazione ellenica, prima forma e viatico indeclinabile di tutta la speculazione mediterranea, è il passaggio dall'uso del vocabolo *idea* come designazione dell'*apparenza esterna* di una realtà, all'uso del medesimo vocabolo adoperato per designare la *realtà* profonda e trascendente di questa medesima realtà, apparsa dapprima ad occhi umani come sensibilmente afferrabile e sperimentabile.

Noi siamo nati nel mondo mediterraneo alla speculazione e alla religiosità quando, la prima volta, al di là delle apparenze sensibili, che non abbiamo però mai neppur lontanamente supposto preteribili o funzionalmente dipendenti dal nostro pensiero, ci sono apparse realtà trascendentali, raggiungibili, constatabili e definibili, attraverso un procedimento intimo e spirituale che non creava, ma avvertiva, non poneva, ma riconosceva. Tale procedimento è per Platone una reminiscenza, per Aristotele un'o-

perazione ineffabile e misteriosa dell'*intelletto agente*. Ma né la reminiscenza, né l'intelletto *poieticos* condizionano il reale: ne sono piuttosto condizionati. Questo è il nostro idealismo mediterraneo: la posizione cioè di spirito di colui il quale, al di là del reale empirico, scorge e ritiene per eternamente sussistente un mondo di realtà trascendenti, che, in una foggia qualsiasi, è, di questo mondo empirico, la base prima, la sostruzione ultravisibile, il fondamento conservatore.

C'è poi un'altra forma di idealismo, ed è quello biblico, a norma del quale il mondo empirico, anziché retto da un mondo di realtà trascendenti, il quale impone al mondo fisico il decorso infallibile e regolare delle sue leggi e dei suoi scambievoli rapporti causali, deve piuttosto ritenersi sorretto da un intervento ininterrotto e sempre presente di Dio. In un passo memorando della sua prima lettera ai fedeli di Corinto, San Paolo, in continuità appariscente con la tradizione fideistica semitico-biblica, ammonisce i suoi corrispondenti di non essere increduli alla predicazione della resurrezione della carne. E l'argomento che egli adduce è che tutto, nel mondo fisico, dalla natura vegetale alla natura umana, tradisce permanentemente l'opera prodigiosa di Dio. Quando noi deponiamo nella terra, egli dice, la semenza del frumento, noi non facciamo altro che affidare all'azione provvidente e onnipotente di Dio gli elementi su cui egli opererà a suo modo. Che dalla semenza del grano nasca il grano, non è affatto il risultato di una legge inderogabile, è invece il risultato di un

atto volontario di Dio. Allo stesso modo sarà il risultato di un atto volontario di Dio il nostro erompere dal dominio delle tenebre e della morte, il giorno in cui Dio verrà ad inaugurare il suo Regno trionfale, sulla nuova terra e sui nuovi cieli.

Per quanto, cosí, tradizione biblica e speculazione greca vedessero diversamente il rapporto fra il mondo trascendente e il mondo empirico, la prima facendo appello ad un miracolo permanente di Dio, la seconda appellandosi alle leggi infallibili del *nous* e del *logos* universali, entrambe però erano d'accordo nel ritenere che il mondo sensibile non fosse altro che la facciata esteriore e il fondamento palpabile di un processo trascendentale, al cui spiegamento presiedevano superiori realtà, che potevano benissimo essere metaforicamente chiamate *idee*, in quanto non erano che la trasposizione metafisica delle forme constatabili mercè la nostra virtú sensibile. Per secoli e secoli la cultura mediterranea si venne edificando su questi inconfondibili e indeclinabili presupposti. Per secoli e secoli, per millenni anzi, il nostro pensiero non decampò di un pollice da queste programmatiche posizioni preliminari. Mai si sognò neppure la piú lontana possibilità che il mondo reale fosse alla mercè delle nostre capacità cogitanti : queste piuttosto furono invariabilmente concepite e ritenute come attitudini mosse funzionalmente dalla realtà insopprimibile del mondo a noi estraneo, dell'altro da noi. Si poterono revocare in dubbio le nostre sensazioni della variabilità e del movimento; ci si poté domandare se la nostra percezione

sensibile non avvertisse altro che le increspature superficiali di una realtà immobile e in se stessa immutabile, come sognarono sulla riva immensa del nostro Tirreno gli arditissimi speculatori della scuola eleatica. Ma anche in questo caso la speculazione mediterranea anelò alla definizione di una realtà assoluta ed infinita, contro cui dovessero risommergersi tutte le flessuosità superficiali del formicolante movimento cosmico.

Fu tanto inviolabile e inderogabile la posizione dell'idealismo oggettivistico, che dal mondo della speculazione, nel suo uso sempre piú vasto e universale, il termine *idealismo* venne a designare la posizione di spirito di chiunque sognasse, al di là del mondo sensibile ed empirico, un mondo di valori assoluti, per cui valesse la pena di immolare ogni giorno l'egoismo delle nostre basse aspirazioni e delle nostre velleità egocentriche.

Contro tutte le affermazioni del cosiddetto idealismo moderno, che è semplicemente la contrapposizione parodistica dell'idealismo classico mediterraneo, è ben giunto il momento di proclamare con la massima energia che il cristianesimo, lungi dall'avere sminuito, annullato e superato l'oggettivismo del pensiero greco anteriore, l'oggettivismo dei platonici, degli storici e dei tragici, lo assunse in pieno, lo ribadí in tutte le forme, lo applicò su piú vasta scala, possiamo anzi dire lo portò alla massima e piú violenta esasperazione.

Si suol dire che il cristianesimo è la rivelazione della intimità dello spirito, è la emersione della soggettività spirituale, è il riconoscimento della spiritualità del reale, a cui l'idealismo cosiddetto della filosofia germanica del secolo XIX incipiente avrebbe, dato il coloramento, con la discoperta dello spirito come storia.

Son tutte fatue e vane forme verbali. Il cristianesimo è il riconoscimento dell'intimità dello spirito proprio perché è la piú dura e violenta contrapposizione dello spirito al non spirito. Il cristianesimo è la sublimazione della personalità umana solo perché fa della personalità umana il risultato della sua piú audace e totalitaria negazione.

A norma del Vangelo, la spiritualità individuale tanto piú conta, quanto piú avverte e vive la sua dipendenza irresolubile, non solamente al cospetto dei valori trascendenti, bensí al cospetto dello stesso mondo empirico, cosí umano come extraumano, perché tutto nella vita è solidale e intercomunicante, tutto nella vita attende la reintegrazione finale del mondo superiore, che riassume la totalità dei valori e degli ideali: il Regno di Dio.

Nella preghiera classica dell'insegnamento evangelico il fedele di Gesù è stato tassativamente educato a non adoperare mai il pronome di prima persona singolare, ma a fare sempre ricorso a quello di prima persona plurale: *noi, nostro*, poiché solo nella collettività, anzi nella totalità della vita universa, misticamente intesa, è la pienezza dell'io.

L'idealismo cristiano pertanto è l'oggettivismo classico della conoscenza e della vita morale, portato alla piú energica e integrale espressione, come prostrazione permanente dinanzi alla figura di Quegli che ci è Padre.

Alla base di una tale posizione di spirito c'è un atto di fede cieca e assoluta, che non fa appello alla ragione se non per rinnegarla, che non fa appello alla libertà se non per sommergerla, che non fa appello al singolo io se non per farne omaggio al solo operatore di bene nell'universo, Dio Padre.

Sicché noi dobbiamo riconoscere che nell'odierno significato filosofico, idealismo è diventato precisamente il contrario di quel che fu l'idealismo nella concezione platonica del mondo, nella dottrina cioè che affermava e proclamava l'esistenza di un mondo ideale e trascendente, di cui il mondo empirico o sensibile non è che la copia impoverita ed il residuo edulcorato.

L'idealismo è diventato cioè il sistema nel quale la conoscenza o l'esperienza rappresentano un processo per cui i due coefficienti, il soggetto e l'oggetto, si trovano vicendevolmente in un rapporto di interdipendenza completa e totalitaria. Qualora si prescinda dall'attività del soggetto cosí nella reazione sensibile come nell'attività mnemonica, cosí nella capacità associativa come nella virtú fantastica, cosí nel giudizio come nella induzione e nella deduzione, non si dà alcun mondo oggettivo. Sicché una cosa in sé, che non sia cosa per una consapevolezza percet-

tiva, è semplicemente inesistente, perché è un concetto contraddittorio. E d'altro canto anche il soggetto, indipendente dall'oggetto, è inconcepibile.

Noi non avremmo qui una particolare ragione di occuparci dell'idealismo germanico che ha avuto in Kant il suo corifeo e nella triade Fichte, Schelling, Hegel il manipolo dei suoi sistematori e risolvitori conseguenziari, anche se superficialmente insorti contro Kant, se questo idealismo, del resto con perfetta logica, non avesse preteso di giudicare e di interpretare il cristianesimo. Noi non avremmo ragione di farlo se, avendo creduto, illudendosi, di dare una forma definitiva alla cultura filosofica, questo pseudoidealismo non avesse cosí largamente e profondamente inquinato ed attossicato tutta la nostra spiritualità, da dare il palese contrassegno alla piena apostasia del mondo contemporaneo dalla tradizione cristiana.

Ci sono idealisti i quali vanno gabellando la loro forma mentale e la loro posizione spirituale come l'inveramento finale del cristianesimo. E non si accorgono, o mostrano di non accorgersi, nell'atto di mascherare la loro extracristianità, che la posizione fondamentale dello pseudoidealismo moderno, non solamente è per natura e per definizione difforme dalle basi stesse della tradizione cristiana e con esse incompatibile, ma è l'etichetta ufficiale della fuoruscita della nostra civiltà dal cristianesimo.

Noi abbiamo cercato già di mostrare come il primordiale atto di fede cristiana nel Padre inconoscibile e irraggiungibile condizionò e disciplinò per secoli l'evoluzione della spiritualità cristiana. Il cristianesimo, a norma dei suoi piú autentici rappresentanti antichi, fu e volle essere un fatto di natura extranozionale e tale rimase finché fu veramente operoso nel mondo.

Abbiamo tentato di chiarire come il cristianesimo dominò negli spiriti fino al giorno in cui le stesse conquiste empiriche del Vangelo non indussero la riflessione teologale a cercare, in una dimostrazione razionale di Dio e in una propedeutica ragionata del dogma, basi all'edificio della collettività cattolica e curiale, diverse da quelle che avevano retto l'edificio della conquistante società ecclesiastica nei secoli aurei della Cristianità mediterranea. Noi abbiamo già veduto come le conseguenze di quella trasposizione ideale e mentale furono straordinariamente perniciose al successo e alla stabilità dei valori specificamente evangelici.

Agli albori della speculazione scolastica, Sant'Anselmo, col suo argomento ontologico, trasportò per la prima volta il centro dell'attività spirituale dal mondo esterno, mezzo e gradino indispensabile per ogni ascensione verso il mondo delle idee, nell'intimo della capacità cogitante dell'uomo, facendo del mondo reale una dipendenza, ideologica s'intende, del nostro mondo mentale. E abbiamo cercato di seguire il fatale andare di questa errata impostazione religiosa iniziale. Quando al tramonto del secolo XVIII l'apostasia progressiva del nostro mondo mediterraneo

dalla pedagogia inconfondibile della propaganda cristiana si era andata appressando alla sua suprema consumazione, per confessare il proprio apogeo mascherandolo e camuffandolo onde renderlo irriconoscibile, tale apostasia assumeva, con una vera frode alla genuinità delle nostre tradizioni, il nome divenuto ormai menzogna di *idealismo*.

Già l'Illuminismo razionalistico, di cui abbiamo veduto le rovinose ripercussioni nella Francia del secolo XVIII, era insorto violentemente contro il soprannaturalismo tradizionale ecclesiastico e le sue pratiche conseguenze, abbattendo il vecchio dualismo di ragione e di rivelazione, ed annullando quindi potenzialmente qualsiasi dominio della rivelazione soprannaturale sulle espressioni civili e sociali della vita umana. Tale Illuminismo tendeva automaticamente ad una concezione immanentemente circoscritta della vita cosmica, basata sull'esercizio dei mezzi naturali di conoscenza, e sfociante in un ordinamento razionale della tecnica del vivere associato, al servizio di semplici finalità pratiche.

Ma l'Illuminismo tendeva inoltre automaticamente alla propria sistemazione ideologica e metafisica. Già Cartesio nell'ambito dell'esplorazione filosofica aveva riportato il centro di gravità, piú di quanto fosse stato mai fatto in precedenza, dal conosciuto al conoscente, dal mondo esterno dei fenomeni a quello intimo della coscienza.

Oltre Manica il pensiero inglese, istintivamente portato all'empirismo e alla praticità, aveva anch'esso affrontato il problema della conoscenza, iniziando col Locke quella tendenza inclinata a richiamare progressivamente dai fenomeni conosciuti all'attività conoscente la chiave di volta della filosofia, attraverso la dimostrazione che quelle che egli definiva le qualità secondarie delle cose, come odori, sapori e simili, non esistono nelle cose, bensí in noi, nella nostra soggettiva e circoscritta percezione. Berkeley dal canto suo aveva, da uomo di chiesa, continuato a battere il cammino aperto dal Locke, dimostrando che non solamente le cosiddette qualità secondarie, bensí anche le qualità primarie, quali l'estensione, la forma, il movimento, esistono unicamente nella nostra percezione.

Dal suo pensiero Cartesio aveva ricavato la certezza della esistenza. Nella percezione Berkeley concludeva il ciclo universale dell'essere, abbinando a questa disperata confessione dell'impossibilità di raggiungere una qualsiasi realtà delle cose, la fede in una partecipazione diretta da Dio delle percezioni sensibili, e quindi dell'idea del mondo esterno.

L'*esse est percipi* di Berkeley vale l'asserzione che nulla può esistere fuori della conoscenza, perché solo la conoscenza dà alle cose le qualità tutte necessarie alla esistenza. Traendo piú avanti le presupposizioni del Locke, Berkeley assevera: come non possono esistere rumori non uditi, odori non odorati, sapori non gustati, cosí l'estensione, la forma, il movimento non esistono in

altro modo che nella conoscenza e attraverso la conoscenza che se ne ha. Nessun oggetto pertanto può esistere indipendentemente da un soggetto che lo conosca. David Hume, quegli che avrebbe rotto il sonno dogmatico nel cervello di Kant, andava ancora piú innanzi, e facendo saltare in aria la nozione stessa che aveva servito alla speculazione ellenica per erigere il suo sistema, la nozione cioè di causa, dava l'ultimo tocco alla costruzione dell'edificio dell'idealismo soggettivistico.

Secondo Hume le cose non presentano che una indifferente e extranormalizzata successione di eventi. La causalità non è in esse: è al contrario una nostra associazione mentale, che proiettiamo e inseriamo nella catena dell'apparente successione delle realtà.

Il processo della riduzione dell'oggetto al soggetto era cosí completo. Noi viviamo in un mondo precario, labile e inconsistente, di nostri collegamenti mentali, a cui manca qualsiasi fondamento reale e spoglio di qualsiasi adesione sostanziale all'altro da noi. Era il dominio dell'arbitrario e del relativo. Kant, col proprio idealismo trascendentale, doveva dare a questo idealismo soggettivistico la sua traduzione critica.

Ma prima di procedere oltre in una rapida delineazione del sistema kantiano, e soprattutto delle sue postulazioni religiose per valutarne la compatibilità o meno con le basilari posizioni della tradizione cristiana, non sarà male premettere un rilievo che ci sembra di cospicua importanza.

Quando si contrappone l'idealismo moderno al cosiddetto oggettivismo antico, quando soprattutto si pone di fronte all'idealismo critico la gnoseologia tradizionale aristotelico-scolastica, si suole molto comunemente dare a credere che l'oggettivismo antico prescindesse da qualsiasi apporto effettivo e sostanziale della nostra capacità cogitante alla costituzione del nostro pensiero metafisica, quasi questo oggettivismo presupponesse crudamente e nudamente che la nostra conoscenza è una riproduzione meccanica della realtà esteriore. Il che è semplicemente un assurdo. La gnoseologia tradizionale, da Aristotele a San Tommaso, non ha mai negato che la capacità cogitante dell'uomo sia, per una parte considerevole, nella costituzione del nostro pensiero metafisico. L'intelletto agente, nell'insegnamento aristotelico-scolastico, ha una funzione discernente e discriminante nel fascio delle esperienze sensibili, senza la quale la costituzione e la delineazione delle idee universali, di quelle idee cioè che costituiscono e condizionano la vera conoscenza scientifica, sarebbero letteralmente impossibili. Ma nella tradizione gnoseologica quel che è caratteristico è la saldatura, è la continuità fra il mondo reale e il mondo ideale; è la elaborazione intima, nel foro dell'umano pensiero, di tutto un materiale grezzo, acquisito di su il mondo esterno, attraverso la percezione sensibile. Il pensiero è in funzione del mondo, non il mondo in funzione del pensiero. Il che non limita e non disconosce affatto

quel che lo spirito pensante pone di suo nell'atto della conoscenza metafisica.

Tanto è giusto e opportuno ricordare, perché si possa individuare equamente la posizione genuina di Kant nella linea di sviluppo della spiritualità e della speculazione contemporanea.

Ci si può in linea pregiudiziale domandare se si sarebbe mai giunti a quell'esplicito riconoscimento della capacità creatrice del pensiero, a quella identificazione della realtà con lo spirito, e dello spirito con la storia, che rappresentano i tratti differenziali dell'idealismo moderno, senza la preliminare proclamazione fatta dalla riforma che la giustizia e la salvezza sono il risultato irresistibile ed immancabile del nostro atto di fede. La transizione normale delle rivoluzioni spirituali non è quella che passa dal dominio dell'etica e della religiosità al dominio della speculazione e della metafisica?

Sta di fatto che, per una singolare convergenza di indirizzi e di orientamenti spirituali, in Emanuele Kant sono venute ad incontrarsi le esperienze del pietismo, tutto pervaso di infiltrazioni calvinistiche, e gli atteggiamenti fondamentali dell'esperienza luterana. Sotto la pressione e attraverso l'esercizio di una formidabile capacità speculativa, educata a tutte le sottigliezze dell'Illuminismo razionale da Cartesio in poi, questa fusione di elementi religiosi e teologali si è trasfigurata nella dottrina cosí intrinsecamente contraddittoria del maestro di Koenigsberg.

Perché effettivamente non ci si può sottrarre all'impressione che posizioni tipicamente e insanabilmente in contrasto si scontrino e si incrocino nella grande costruzione kantiana. Nulla del resto di sorprendente in tutto ciò. Noi abbiamo già visto, fin dall'epoca di Sant'Agostino, che nell'alveo di sviluppo della speculazione mediterranea o interferente con la mediterranea, le contraddizioni sono inevitabili. Soltanto si deve riconoscere che ve n'ha di salutari: quelle che contrassegnano il movimento ascensionale del pensiero; e di depauperanti: quelle che contrassegnano la parabola discendente.

C'erano state contraddizioni in San Tommaso, nel suo equilibrio instabile fra la dialettica aristotelica e la mistica cristiana. Maestro Eckehart era stato la prima vittima di queste contraddizioni. C'erano state contraddizioni in Lutero, in lotta fra il sacramentalismo medioevale e il personale messaggio della salvezza per fede. Nulla di anormale nel fatto che anche Kant fosse una specie di Giano bifronte, tra il realismo tradizionale, e l'estremo spiritualismo soggettivista alla Berkeley e l'estremo sensismo relativista alla Locke e alla Hume.

In verità il còmpito a cui Kant sentiva di doversi accingere, aveva qualche cosa di titanico: ricavare dalla frammentarietà incongruente e disparata delle posizioni filosofiche individualistiche, la saldezza e l'unità della filosofia critica. «Quando fra diversi uomini», egli ha scritto una volta, «ciascuno ha il proprio mondo,

è da presumere che essi sognino». Come trarli via da questo sogno, come destarli? Come ridurre la molteplicità di questi mondi sognati all'unità di un mondo vitalmente posseduto? È l'eterno problema della disciplina spirituale della vita associata. È il problema che a distanza di un secolo e mezzo circa dalla morte di Kant cerca ancora la sua soluzione. Potremmo dire che la cerca piú ansiosamente che mai, perché né il criticismo kantiano, né le forme idealistiche in cui esso venne rapidamente a sboccare, hanno dato all'esperienza associata degli uomini la possibilità di trovare in se stessa centri di inibizione capaci di frenare quegli istinti belluini che sono, molto piú del male radicale che Kant individuava in ogni essere umano, il male radicale della collettività umana in cammino. Strano, paradossale risultato: si direbbe che le estreme forme del cosiddetto idealismo spiritualista non abbiano fatto altro che costringere vieppiú la vita associata degli uomini a cercare i suoi centri di inibizione e la sua disciplina nei mezzi meccanici ed empirici delle burocrazie statali, anziché in quelle forze imponderabili sgorganti dalla coscienza mistica della sacralità che investe e avviva i rapporti scambievoli fra gli uomini.

L'unica possibile forma di reazione al dissolvimento pulviscolare della filosofia relativistica del sensismo e dell'idealismo di Berkeley, sarebbe stata una reviviscenza e una riconquista della tradizionale visione cristiana: il rapporto diretto con l'azione di

Dio operante nel mondo, visione che, unica, permette di rimbalzo di garantire alla subordinata presa di possesso filosofica del mondo condizioni di stabilità e possibilità di universale applicazione. Perché sempre, quando le tendenze filosofiche hanno compiuto il ciclo della loro funzione normativa come sistemazioni cristallizzate di una fede passata dalla fase della conquista alla fase del successo ecumenico, la filosofia non può trovare in se stessa la propria virtú di resurrezione e la propria rinascita. Occorre che una nuova eruzione di religiosità predialettica e di esperienza sacrale del mondo e dei suoi valori le ridiano materie incandescenti, su cui essa possa esercitare le sue possibilità e la sua perizia di forgiatrice e di schematizzatrice.

Kant non seguí questa via. Qualcuno fra i suoi contemporanei tentò di batterla per proprio conto: Schleiermacher. Ma il tentativo di questi era troppo cattedratico, teoretico, astratto, e per questo stesso troppo superficiale e incompiuto, perché potesse riuscire efficacemente e universalmente normativa. D'altro canto neppure la posizione di Emanuele Kant rappresentava l'ultimo sbocco possibile della filosofia che era partita alla conquista e all'assorbimento delle istanze specificamente religiose. Come Lutero ai suoi tempi si era trovato in una situazione singolarmente contraddittoria, fra la tradizione ecclesiologica del Medioevo e l'esperienza personale della salvezza imputata; come il duro e aspro sassone, pur nella iraconda e oltracotante violenza polemica contro Roma, era stato incapace di superare di colpo

tutte le presupposizioni della disciplina sacramentale romana, e si era, per esempio, arrestato esitante di fronte alla capitale dottrina eucaristica, accettando la presenza reale ma non la dottrina sacrificate del Sacramento eucaristico e della transustanziazione, per non riammettere di straforo l'azione infallibile del ministro del Sacramento; cosí, a tre secoli di distanza, il prussiano di Koenigsberg, costretto, si direbbe, dalla stessa ineluttabile logica dell'evoluzione della spiritualità germanica, avrebbe cercato affannosamente di salvare la fede in un Dio trascendente e in un mondo noumenico inattingibile e misterioso, a dispetto dei suoi postulati critici che facevano l'intelletto e la ragione arbitri del loro mondo percepito e conosciuto.

Noi non dobbiamo qui entrare in una analisi specificamente filosofica del criticismo kantiano. L'evoluzione piú recente della filosofia, specialmente in Italia, sta compiendo magistralmente tale analisi. Il procedimento iniziale della critica kantiana, è stato fissato in una maniera che non si potrebbe immaginare piú graficamente lucida e incisiva: «Sul fatto, che Kant riteneva constatato, della inesistenza della scienza metafisica (non era scienza per Kant quella metafisica che esisteva, perché era diversa da pensatore a pensatore), egli fondò il diritto di invitare i metafisici a sospendere il loro lavoro, fino a che egli, Kant, non avesse risoluto il problema del come fosse possibile la scienza metafisica (filosofia prima, cioè filosofia senz'altro). E siccome – ecco almeno due cose in cui egli, Kant, pure andava d'accordo con i

metafisici che diffidava – la scienza metafisica è la scienza; e la scienza, per essere conoscenza pura ed assoluta, deve essere fatta dalla ragione pura, che non attinga al fatto, suscettibile di mutamento, la necessità immutabile della scienza; il problema del come fosse possibile la scienza metafisica divenne una *Critica della ragion pura*, cioè un esame del come la facoltà pura del conoscere fosse capace di scienza. In questa impostazione del problema, Kant incorse in tre inesattezze fondamentali. La prima fu una dimenticanza. Dimenticò che egli stesso, Kant, aveva fatto prima della scienza (tutti sanno che egli cominciò col fare della cosmologia fisica), poi della metafisica, ed infine aveva istituito questa critica della facoltà della scienza; dimenticò in breve che la scienza non si fa senza lo scienziato, e cosí l'esame critico di tale facoltà della scienza non si fa senza colui che tale critica istituisce, sviluppa, conclude. Dimenticò sé e quindi – non sembri strano il passaggio – dimenticò me: dimenticando sé, fattore di scienza e istruttore di critica, dimenticò i soggetti, gli io, senza dei quali non si fa né scienza né critica. Questa dimenticanza non poteva non rendere astratta la sua filosofia critica: la critica voleva essere una critica fatta da nessuno, proprio per essere critica assoluta. La assolutezza quindi era soltanto impossibile astrattezza della ragione che criticava se stessa. La seconda fondamentale inesattezza, nella impostazione di questa critica della facoltà pura del conoscere, fu il presupporre il concetto del conoscere,

per il quale, in base ad un gratuito dualismo, il conoscere è separato dall'essere (realismo). Terza inesattezza è il circolo vizioso fra la scienza, che Kant ammetteva di fatto, già fondata ed esistente, e la critica, che egli ammetteva come, di diritto, fondatrice della scienza».

Ma l'aver dimenticato i soggetti, gli io, nella istituzione della critica, non era che un aspetto di questo oblio radicale dell'altro da sé nella costituzione della spiritualità pensante, che Kant, inconsapevolmente, aveva ereditato, come ultima distillazione e decantazione della individualistica creazione della giustizia, attraverso l'atto di fede di luterana memoria. Il medesimo oblio noi lo troviamo, con conseguenze piú palesemente funeste, nella filosofia religiosa kantiana; in quella filosofia kantiana che oggi taluno reputa compatibile con il cristianesimo e che tradisce invece tutti i connotati di una vera e propria evasione dai valori e dalle posizioni tipiche e inconfondibili della rivelazione e della tradizione cristiane.

Le tappe salienti della esperienza e dell'insegnamento di Emanuele Kant sono state già da tempo nitidamente e definitivamente fissate. Al momento scientifico, piú che altro fisico, che si svolge dal 1747 al 1756, segue il passaggio alla metafisica, che dura fino al 1764. Siamo ancora in piena temperie leibniziana, come Kant stesso riconosce. È del 1763 quell'operetta *Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, in cui

Kant manifesta il crescente bisogno di uscire dall'alveo della precedente metafisica, per arrivare alla conoscenza del primo principio, e di cercare una nuova via che non sia quella che ha trascinato nei suoi errori il vecchio razionalismo dogmatico, simile ad un fuoco fatuo. Il problema della dimostrabilità di Dio è sempre piú apertamente al centro delle preoccupazioni kantiane. Nell'atto stesso di voler trasvolare al di là dei vecchi metodi metafisici, Kant, anziché riconoscere l'insondabilità del mistero divino, in che è l'essenza dell'atto di fede già troppo violata e disconosciuta dalle consuetudini dialettiche della Scuola, cerca la dimostrazione di Dio, criticando le vecchie dimostrazioni. Le principali istanze della critica della ragion pura sono già qui preconcepite e accennate. Kant nega che si debba spiegare che da qualche cosa, come da fondamento reale, ne sgorghi un'altra; ma si tratta secondo lui di accertare che qualche cosa deve rappresentare un fondamento reale ed assoluto. Bisogna dimostrare non l'esistenza della causa o di una causa prima, grandissima e perfettissima, ma dell'Essere supremo fra tutti. Si deve dimostrare non l'esistenza di uno o piú di essi, bensí l'esistenza di uno unico. E non già con ragioni puramente verosimili e probabili, ma con l'evidenza e precisione matematiche; e già in quest'operetta sono prefigurate le confutazioni che nella *Critica della ragion pura* Kant istituirà delle prove tradizionali dell'esistenza di Dio. È difficile dire in qual misura l'asserzione kantiana contenuta in questa operetta («la esistenza è la posizione assoluta di una cosa,

e in questo differisce da ogni predicato, che come tale è posto sempre in rapporto ad un'altra cosa») si diversifichi dall'argomento ontologico di Sant'Anselmo, di Cartesio e di Leibniz, che, come si sa, Kant esplicitamente ripudia. Probabilmente è da ritenersi che tale ripudio scaturisca unicamente dal fatto che la posizione di Kant è fondamentalmente diversa da quella dei precedenti assertori dell'argomento ontologico. Per questi il mondo era prepotentemente là, di fronte al loro pensiero, nell'atto stesso in cui facevano del pensiero l'autarchica dimostrazione di Dio, mentre per Kant, fin da questo momento, vi è già potenzialmente la posizione di riconoscimento della capacità creatrice del pensiero stesso, anche sul terreno della conoscenza trascendentale; quella posizione che dopo un decennio di intima e laboriosa maturazione troverà la sua solenne e grandiosa formulazione. È del 1770 la dissertazione *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, in cui per la prima volta la critica kantiana pone le sue posizioni basilari: la concezione dello spazio e del tempo come intuizioni a priori, che costituiscono il sentire e non appartengono alle cose nella loro intima essenza, e la dottrina delle categorie. La *Critica dalla ragion pura* verrà undici anni piú tardi ad inaugurare la grande trilogia, con le due *Critiche* susseguenti: *Critica della ragion pratica* e *Critica del giudizio*. Kant le pubblica fra i suoi sessanta e settanta anni. Era naturale che il filosofo di Koenigsberg coronasse la formidabile costruzione del suo edificio

metafisica con quella opera, *La religione entro i limiti della sola ragione*, che, dal punto di vista religioso, non è soltanto, si potrebbe dire, il suo testamento personale, ma è il testamento di tutta l'età illuministica.

Kant ha avuto chiarissima, possiamo quasi dire presuntuosamente chiara, la sensazione della importanza della sua posizione critica. Da quando il pensiero europeo, diciamo meglio mediterraneo, aveva tentato le sue prime formulazioni, dagli albori cioè della speculazione ionica, la nostra cultura aveva costantemente ed invariabilmente posto, l'uno di fronte all'altro, l'oggetto pensato e il soggetto pensante. Aveva per secoli e secoli, attraverso le piú eterogenee scuole, esercitato e aguzzato le sue possibilità indagatrici per scoprire in qual maniera la nostra percezione e la nostra riflessione captassero il reale. Il problema del vero non era mai apparso altro che il problema della adeguazione fra conoscente e conosciuto, fra soggetto e oggetto, fra io e non io. Religione e filosofia si erano date costantemente la mano per discernere la sfera in cui lo spirito attinge l'*altro da sé* in atto di comunicazione extraconoscitiva e sacrale, e la sfera in cui lo spirito attinge l'*altro da sé* attraverso il veicolo della percezione sensibile e della trascrizione concettuale. Parecchie volte la speculazione universalistica aveva tentato di conglobare in sé e di trascrivere in proprio l'attingimento mistico del reale sussistente. Ma la pura speculazione metafisica tende, si direbbe sospinta in una maniera suicida, a divorare e a distruggere i frutti del proprio travaglio. Il

sensismo aveva negato qualsiasi consistente ponte di passaggio fra la realtà e le nostre raffigurazioni categoriali. Kant, per primo nella storia del nostro pensiero, egli non mediterraneo, presumeva audacemente di rivelare la fonte prima dell'assolutezza del nostro pensiero metafisica, scoprendone le leggi infallibili nella stessa attività creante dello spirito che pensa. Egli stesso parlava per questo di rivoluzione copernicana nel mondo della filosofia.

Non è piú, secondo lui, il soggetto che rispecchia l'oggetto e che ad esso si conforma. La distinzione tra soggetto e oggetto è fenomenologica e illusoria. L'oggetto è formato, costruito, creato dal soggetto nell'atto di pensiero piú puro che sia immaginabile, antecedente ad ogni esperienza, unificante sinteticamente tutti i conoscibili. Ogni oggettività che l'individuo singolo esperimenta, però, non deve ritenersi che abbia la sua radice e il suo fondamento unicamente nella sua coscienza individuale. La coscienza individuale non fa che rivelarla. L'oggettività ha la sua sostruzione in una attività superindividuale che pone tutti i prodotti dello spirito in un complesso di rapporti determinati. Kant chiama questa attività superindividuale appercezione trascendentale e coscienza in generale. Ma ecco qui la prima grande contraddizione di Kant, la contraddizione kantiana, che sarà risolta dalle successive correnti dell'idealismo germanico. L'altro da noi, dal mondo empirico al mondo noumenico e a Dio, non rappresenta che una proiezione dello spirito pensante fuori di sé: cosí le correnti posteriori a Kant. Per Kant invece se da un lato

lo spirito pone le forme del senso e dell'intelletto, dall'*altro da sé* qualcosa riceve: vale a dire il caos indistinto delle impressioni sensoriali che provengono dalla oscura fonte del mondo noumenico. Tali impressioni però sono prive di significato e di forma, materia amorfa e opaca, su cui soltanto il soggetto esercita la sua capacità apportatrice di luce e di calore. La sintesi a priori kantiana vuole indicare appunto questa attitudine del soggetto a disciplinare e a schematizzare l'oggetto. Ma come sarà mai possibile la sussunzione delle intuizioni empiriche da parte dei concetti puri, al cospetto dei quali esse sono del tutto eterogenee? Kant risponde: «Deve esistere una terza cosa, omogenea da un lato con le categorie e dall'altro lato col fenomeno. Essa sola può rendere possibile l'applicazione delle categorie al mondo fenomenico». Kant la chiama *schema trascendentale*. «Schema di un concetto è la rappresentazione di un processo universale mercè cui la immaginazione conferisce a tale concetto la sua immagine».

Ci sarebbe da domandarsi se in questa descrizione kantiana dello schema trascendentale non c'è, in altri termini, qualcosa che fa pensare all'azione dell'intelletto agente aristotelico. Ma evidentemente il quesito non può neppure porsi solidamente, perché già nella speculazione kantiana il fatto dei nostri rapporti col mondo esteriore è concepito in una maniera preliminarmente incompatibile con la tradizionale foggia di impostare, a norma della tradizione mediterranea, il problema del rapporto tra conoscenza umana e mondo conosciuto.

Sta di fatto che pure ammettendo non arbitraria ma conforme a certe leggi la funzione creante del soggetto che pensa, pure riconoscendo nello spazio e nel tempo per il senso, nelle categorie per l'intelletto, nelle idee per la ragione, maniere di esplicarsi non di questo o quel soggetto individuale e concreto, ma della soggettività in genere, Kant non avrebbe mai chiamato queste leggi *oggettive* se non nel senso che sono universalmente uniformi. Mentre a norma della gnoseologia e della antologia tradizionali mediterranee, le forme spaziali e temporali come le categorie metafisiche, pure rappresentando forme alle quali la nostra attitudine conoscitiva reca l'apporto di una sua capacità universalizzatrice, trovano un fondamento nella realtà, in quel che la realtà ha di specificamente tipico e vicendevolmente associabile.

Ai fini però della nostra esposizione, che non mira ad una ricostruzione e ad una rivalutazione puramente filosofica del pensiero kantiano, ma che vuole collocare la comparsa del sistema di Kant nel piano di sviluppo della spiritualità cristiana moderna, noi dobbiamo piuttosto proporci un altro quesito: in che modo cioè la religiosità kantiana, quale emerge dalla sua speculazione, deve essere considerata, posta di fronte alle posizioni centrali della tradizione cristiana.

Crediamo che per affrontare e risolvere tale quesito convenga attribuire un'importanza maggiore di quanto non si soglia comunemente ad una prolusione, tenuta da Kant nell'inverno del 1759

iniziando uno dei suoi corsi come *magister legens* a Koenigsberg, e pubblicata col titolo *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*. Il disastro di Lisbona del 1755 aveva imposto all'Illuminismo dominante da un confine all'altro dell'Europa colta il problema, sempre attuale, della conciliabilità dell'esistenza del male con la onnipotente bontà e sapienza di Dio. Il medesimo problema che aveva indotto Voltaire a riprendere in esame le sue prime avvisaglie contro il pessimismo pascaliano, induceva Kant a consacrare al problema del male nel mondo il suo corso universitario. E Kant si professa nettamente, irriducibilmente ottimista. Il ragionamento kantiano, di cui bisogna tenere il massimo conto perché trapela qui una posizione di spirito che non fu mai piú abbandonata e che probabilmente pervade tutta la meditazione del filosofo di Koenigsberg intorno agli ultimi fini dell'universo e alle possibilità che essi siano automaticamente attuati, parte dai seguenti presupposti. Non si può pensare che l'idea del mondo presente in Dio al momento della costituzione stessa del mondo, non sia stata l'idea del mondo piú perfetto possibile. Altrimenti noi saremmo costretti a supporre un mondo migliore di quello che Dio ha pensato, il che è incompatibile con la certezza assiomatica che Dio non può non rappresentarsi tutti i mondi possibili. D'altro canto, si deve necessariamente ritenere che il mondo piú perfetto possibile non può essere che uno solo. Se fossero piú di uno, sarebbero distinguibili l'uno dall'altro non

sulla base della qualità, che non può essere distinguibile dal momento che i mondi sono ugualmente perfetti, bensi per la loro grandezza, sulla base cioè del diverso livello di realtà attuata, il che verrebbe a negare il presupposto della loro uguaglianza. Ora, questo mondo perfettissimo, anzi il piú perfetto possibile, noi dobbiamo dire che è precisamente quello che fu posto in atto da Dio; altrimenti si incorrerebbe nella conclusione che nella costituzione del mondo Dio non ha scelto il mondo migliore, ma un mondo inferiore; e ciò ripugna assolutamente alla sapienza e alla bontà di Dio.

Dopo di che Kant si dilunga a ribattere l'abbiezione di alcuni, secondo i quali il concetto di un mondo piú perfetto fra tutti i mondi possibili è un concetto contraddittorio, né piú né meno che il concetto del numero piú grande fra tutti i numeri. Secondo questi obbiettanti, come al totale delle unità di un numero si possono sempre aggiungere altre unità, cosí alla somma globale delle realtà di un mondo è logicamente consentito aggiungere sempre altre realtà. Kant risponde: «La nozione di un numero grandissimo finito è una nozione astratta di una molteplicità finita. A questa molteplicità si può sempre supporre aggiunto qualche elemento, senza che la molteplicità stessa finisca di essere finita. In questo caso la grandezza non ha limiti circoscritti, ma piuttosto indeterminati. Non può quindi ricevere quale predicato il superlativo della grandezza. Tutt'altro è il caso del livello di realtà in un mondo. Qui v'è qualche cosa di determinato. I

confini imposti alla perfezione maggiore possibile di un mondo sono fissati e determinati in una data misura. Perché ad esempio la indipendenza, l'autosufficienza, l'onnipresenza, la virtú creatrice, sono perfezioni che non si possono in alcun modo attribuire a qualsiasi mondo. In questo caso non si verifica quanto si verifica nella infinità matematica, dove il finito si approssima e si fa contiguo con l'indefinito, mercè il progressivo accrescimento sempre possibile. Qui invece la differenza tra realtà infinita e finita, sul fondamento di una determinata e determinante grandezza, è irrevocabilmente fissata».

Kant non si dissimula neppure l'altra obbiezione, che si può fare, alla visione ottimistica del mondo: l'obbiezione, cioè, ricavata dal fatto che se il mondo posto in atto da Dio è il migliore dei possibili e non avrebbe potuto non essere il migliore fra i possibili, Dio non è stato libero nel porlo. Però la risposta di Kant a questa obbiezione non è e non può essere piú caratterizzata da quella matematica chiarezza, che accompagna la precedente risposta. Qui Kant avverte le formidabili difficoltà che accompagnano il voluto ottimismo al cospetto di un mondo in cui il male dilaga prepotentemente da ogni parte. Il suo istinto molto piú filosofico che religioso lo porta, come portava contemporaneamente Voltaire, ad una conclusione ottimistica pur che sia. Non senza esitazione, che egli vince però optando per una visione atta a lasciar placata la sua esigenza metafisica, confessa: «Se debbo assolutamente far cadere la mia scelta fra posizioni

ugualmente erronee, io preferisco quell'alternativa necessaria in cui ci si può bene adagiare, e dalla quale non può ricavarsi che il meglio. La stima della mia esistenza si fa tanto piú alta quando io reputi di essere stato scelto ad occupare un posto in un mondo che non potrebbe essere migliore. Spazi e tempi incommensurabili si dischiudono agli occhi di chi tutto contempla e di chi riconosce e valuta le ricchezze della creazione in tutta la loro immensa distesa. Io, dal punto in cui mi trovo, fornito della visione che è concessa al mio fragile intelletto, riguarderò per quanto mi è consentito intorno a me, addestrandomi sempre piú assiduamente a ritenere che questo mondo è il migliore dei mondi possibili, e che tutto è bene, in vista del tutto».

È la fondamentalmente ottimistica tradizionale concezione del male come deficienza di essere e di bene colmabile nell'illimitato equilibrio della totalità universale. Manca qui completamente il senso tremante dell'agonia cosmica e del travaglio universale per il raggiungimento di una pace e di un equilibrio che trascendano, per virtú di un prodigioso intervento di Dio, di quel Dio che anche attualmente agonizza nella agonia universale, le illogicità e le iniquità del tempo presente; il senso che è tipico della religione. Il vecchio ottimismo della speculazione scolastica era insediato anche qui al fondo primo della visione kantiana dell'universo. Si comprende come in questa disposizione di spirito che rimane e rimarrà inalterabile in Kant, le sue enunciazioni

religiose e le sue interpretazioni delle posizioni cristiane non potessero fare altro che tendere ad assommarsi in una visione finalistica, sgombra di qualsiasi postulazione sboccante nella fede della rivelazione e della grazia.

A distanza di un quindicennio, in una lettera del 28 aprile del 1775 a Giovanni Gaspare Lavater, Kant poneva già in embrione i dati della filosofia religiosa che sarebbe stata poi ampiamente spiegata nelle tre opere classiche della sua *Critica trascendentale*. Kant si rivela perfettamente consapevole della impossibilità radicale di ricavare una qualsiasi apologetica valida della religione dell'esercizio delle pure e semplici capacità teoretiche. Il suo Illuminismo è tutto pervaso da intenti prammatici e da consapevolezze morali. Egli avverte, nella sua fine acutezza, il carattere fatalmente areligioso di una «religione» che sia conseguita per vie astratte, per mezzo di puri procedimenti dialettici. In questa lettera insistentemente addita la fonte della religione nelle esigenze e nelle postulazioni della coscienza morale. La dogmatica e la disciplina esteriore, secondo lui, non sono altro che l'impalcatura eretta a sostenere i fianchi dell'edificio morale che sorge lentamente e faticosamente in grembo alla esperienza spirituale degli uomini. Quando l'edificio sia compiuto, la impalcatura si abbatte senza danno. Ma quando mai l'edificio sarà compiuto e in che modo giungerà al compimento?

Si potrebbe dire, dal punto di vista religioso, che la grande produzione kantiana è tutta una risposta a questo quesito. E in

questa risposta la dialettica trascendentale kantiana e in pari tempo la sensibilità morale del filosofo di Koenigsberg hanno modo di esplicarsi sovranamente.

Se è vero, secondo Kant, che senza la creatura ragionevole l'universo sarebbe un arido deserto, vano e privo di meta, è anche vero che l'unica realtà, la quale conferisce all'esistenza umana un valore assoluto e di rimbalzo quindi imprime una teleologia all'esistenza del mondo, è una volontà buona. Ora è qui la condizione principale della religione. Poiché questa è essenzialmente riconoscimento dei nostri doveri come precetti divini, la nozione di Dio è inscindibile dalla coscienza delle nostre obbligazioni verso di Lui. Ma se riconosciamo l'uomo come scopo della creazione solo in quanto essere morale, noi poniamo con ciò stesso la condizione principale per poter considerare l'universo come un sistema di cause finali, al vertice del quale va collocato un principio che è anche il supremo ed ultimo bene, le proprietà del quale possono essere suggerite solamente dalla sua collocazione nel piano teleologico dell'universo.

Una conoscenza pertanto di Dio e della sua esistenza, una teologia cioè propriamente detta, è consentita e riveste la realtà oggettiva necessaria, solo a patto di essere inserita in un rapporto pratico, solo cioè a patto di essere riguardata dal punto di vista morale.

Inserire cosí il problema della conoscenza del divino nel piano generale della moralità e della vita cosciente e responsabile; riguardarlo dal punto di vista strettamente e tipicamente etico; ecco gli scopi che Kant, tratto logicamente dalle postulazioni e dalle esigenze dei suoi indirizzi speculativi, si è proposto di raggiungere nella *Critica della ragion pratica*. È qui che la filosofia di Kant ha avuto l'aria di avvicinarsi di piú alle posizioni e alle presupposizioni della religiosità cristiana. Ed è qui si può dire che la critica trascendentale ha avuto l'aria di potersi meno paradossalmente affiancare al cristianesimo. Ma c'è da domandarsi se una simile illusione non è stata e non è possibile solo per il fatto che attraverso il suo decorso storico e specialmente attraverso l'elaborazione razionalistico-scolastica il cristianesimo non aveva subìto un processo, attraverso cui i suoi tratti differenziali si erano affievoliti e le sue posizioni caratteristiche si erano obnubilate. È quel che ora cercheremo di dimostrare seguendo il procedimento argomentativo di Kant e studiando in particolare la palese contraffazione che i postulati cristiani subiscono nell'opera che coronò l'edificio kantiano: *La religione entro i limiti della sola ragione.*

Naturalmente non è da pensare neppure da lontano che Kant fosse consapevole della contraffazione che egli stava operando o, molto meno, che ne fosse responsabile. Ci sono momenti transitori e precari nella vita della spiritualità collettiva, in cui l'incrociarsi di fattori eterogenei e la speciale temperie della cultura

impediscono di valutare con convenienza certe posizioni della religiosità, nei loro rapporti con i precedenti prossimi e lontani. Chi al tramonto del secolo XVIII sarebbe stato in grado di acquistare e di assimilare una diretta e schietta conoscenza dei documenti in cui il cristianesimo ha segnato le orme indelebili della sua sostanza inconfondibile, e chi a piú che due secoli dalla insurrezione luterana, sotto la pressione delle successive stratificazioni che si erano venute deponendo sull'annuncio della riforma, si sarebbe potuto sottrarre in Prussia all'influsso sottile della tradizione, ormai costituitasi, della Chiesa protestante?

In Emanuele Kant operano con singolare efficienza forze contraddittorie. La necessità di sottrarsi a qualsiasi sensismo e relativismo lo sospinge a cercare nelle leggi stesse immanenti e nelle capacità costruttive del pensiero il fondamento trascendentale della metafisica. Ma egli avverte il còmpito formidabile assuntosi e sente che a questa capacità creatrice del pensiero non può attribuire limiti superiori al mondo delle esperienze sensibili e al mondo delle intuizioni intellettive. La ragione si arresta dinanzi al mistero del *noumeno*. E per questo, respinge l'argomento ontologico di Sant'Anselmo e di Cartesio. Ma il bisogno dell'apprendimento dell'Assoluto è imperioso ed irresistibile in lui. Le sue esigenze morali, in lui pietista, sono costanti e assillanti. L'argomento antologico egli lo trasferirà nel dominio morale. Tutti sanno quale rispetto tremebondo Kant provasse per la luce della coscienza morale, paragonabile per lui soltanto alla vôlta stellata

del cielo. La morale è Dio nell'animo umano. «Come le leggi pure dell'intelletto», scrive Kant, «sono assolutamente indifferenti al contenuto specifico dell'esperienza, e posseggono un valore universale ed aprioristico, applicabile ad ogni esperienza, cosí la legge morale è del tutto indifferente al contenuto della vita empirica. Essa vale aprioristicamente come la legge razionale per ogni essere razionale, qualunque possa essere il contenuto specifico e concreto della sua vita. Anzi, mentre è dato essenziale, affinché le leggi pure dell'intelletto posseggano una validità oggettiva, che siano confermate e controllate nell'esperienza, ché altrimenti apparirebbero vacue forme di pensiero; per garantire la validità della legge morale è completamente superfluo che essa sia praticata o no. Poiché la legge morale non determina l'essere, bensí il dovere, e questo rimarrebbe tale, qualora pure l'essere seguisse dovunque altre vie. La metafisica dei costumi non ha nulla da vedere con l'accaduto empiricamente, con la vita, con la storia, quali fatti empirici. La vita e la storia appartengono al campo della fisica dei costumi».

Di nuovo, l'eticità è tutta avvivata, pervasa e consacrata dalla razionalità. Una razionalità insidiata e permanentemente paralizzata dalla sensibilità inferiore, nella cui recalcitrante resistenza al dominio della legge è il nostro male radicale. Kant fa dell'imperativo categorico la formulazione suprema dell'eticità umana: «Agisci come se la massima della tua azione dovesse diventare per la tua volontà una legge universale della natura; agisci in

modo da trattare l'umanità tanto nella persona tua quanto nella persona di ogni altro essere umano sempre nello stesso tempo come un fine e mai solamente come un mezzo; agisci in modo che la tua volontà possa, in forza della sua massima, considerare se stessa come istituente nello stesso tempo una legislazione universale».

Questa sorda resistenza, permanentemente viva, della nostra natura sensibile al superiore irraggiare della legge morale, di una legge morale che ha i fondamenti in se stessa, a prescindere da qualsiasi norma esteriore, e che ci costituisce liberi non già nel senso di optanti fra due alternative eticamente difformi, bensi nel senso di creatori permanenti del bene e della moralità, ci rivela lo stato originariamente malvagio della nostra costituzione. In un determinato momento, fuori del tempo, la virtú della moralità in noi è stata offuscata, vulnerata e paralizzata da una insurrezione degli elementi sensibili. Questo il male radicale della nostra natura. Non pretendiamo di spiegare come si sia operato questo processo inversivo degli elementi umani. Kant ripudia come mitico il racconto biblico del peccato originale, giudicandolo irragionevole e fantastico. Questo non toglie che egli senta il bisogno di una redenzione, la quale però non postula un intervento divino, un mistero di salvezza, una elevazione carismatica, una sublimazione nella grazia, come non li postula la posizione stessa della morale.

Il Figlio di Dio si è costituito ideale di umanità moralmente perfetta, e credendo in questo ideale, con lo sforzo attivo e continuo mirante a raggiungerlo, considerandolo come fine ultimo per la attuazione del Regno del Padre, si afferma la ragione e si ristabilisce la sua supremazia. Bando a qualsiasi visione di compensi ultraterreni e di qualsiasi instaurazione di Regno di Dio che non sia l'attuazione di quelle finalità che la nostra azione buona prefigura, ma non realizza. Dio è al termine della catena dei fini e la immortalità della nostra anima libera non è che un postulato stesso della coscienza morale.

«La legge morale», dice Kant, «mediante il concetto del sommo bene come oggetto e scopo finale della ragione pura pratica, conduce alla religione, cioè alla conoscenza di tutti i doveri come comandamenti divini, non già come sanzioni, vale a dire decreti arbitrari e per se stessi accidentali di una volontà estranea, ma come leggi essenziali di una volontà libera a se stessa; che però debbono essere considerati quali comandamenti dell'Essere supremo, perché soltanto da una volontà moralmente perfetta, cioè santa e buona e nello stesso tempo anche onnipotente, possiamo sperare il sommo bene, che la legge morale ci fa un dovere di porre come oggetto dei nostri sforzi; e quindi possiamo sperare di giungervi, mercè l'accordo con questa volontà».

Mai l'ardore e lo slancio della speculazione puramente umana si erano cosí da presso avvicinati alle posizioni cristiane, rinnegandone però implicitamente i capisaldi e le presupposizioni.

Il Dio kantiano è il termine delle nostre azioni finalistiche. Il Regno di Dio è la postulazione del nostro atto moralmente cosciente. Le possibilità della salvezza sono tutte nel nostro autonomo costituirci realizzatori di bene, dominatori della nostra sensibilità. Le idee ottimistiche e religiosamente razionalistiche della *Critica della ragion pratica* hanno modo di esplicarsi e concretarsi con molto maggior precisione ed ampiezza nell'opera religiosamente definitiva di Emanuele Kant: *La religione entro i limiti della sola ragione*. Non c'è già in questo titolo una impugnazione aperta di quel che è il carattere differenziale della religione cristiana? Che cosa avrebbe mai pensato un vecchio scrittore cristiano, come Tertulliano o diciamo pure come Sant'Agostino, di fronte a questa pretesa di ridurre la religiosità e la fede del cristianesimo nei confini dell'attività razionale? Non c'è già qui applicato all'uomo quel medesimo ottimismo che abbiamo veduto confessato da Kant al cospetto del mondo?

Scrive Kant nella prefazione a questa ultima sua opera: «Supponete un uomo pieno di rispetto per la legge morale, al quale venga l'idea di domandarsi (ciò che egli difficilmente può evitare) quale mondo egli creerebbe, sotto la direzione della ragione morale, se fosse in suo potere di farlo, ed anzi in modo che egli stesso potesse farne parte come membro; vedreste che egli, lasciato libero della scelta, non solo lo sceglierebbe esattamente quale lo esige l'idea morale del bene supremo, ma vorrebbe anche che un mondo qualsiasi esistesse, perché la legge morale

esige che il piú gran bene, possibile per opera nostra, sia attuato. Egli lo vorrebbe anche se in séguito a questa stessa idea corresse il pericolo di perdervi personalmente molto in felicità, perché è possibile che egli forse non abbia modo di essere adeguato alla esigenza di una felicità condizionata dalla ragione. Egli si sentirebbe perciò costretto dalla sua ragione a prendere in una maniera del tutto imparziale questa decisione, come se venisse da un estraneo, ma che egli tuttavia riconoscerebbe come sua. Ciò prova appunto che nell'uomo è un intimo bisogno, che moralmente lo spinge a concepire· pure un fine ultimo ai suoi doveri come conseguenza di essi. La morale conduce dunque necessariamente alla religione, per cui si eleva cosí all'idea di un legislatore morale e onnipotente, al di sopra dell'umanità, nella cui volontà risiede quel fine ultimo (della creazione del mondo), che può e deve essere nello stesso tempo il fine ultimo dell'uomo».

L'insidia alla genuina tradizione del cristianesimo quale si nasconde nella metafisica religiosa kantiana è data dal fatto che, lusingando la superficiale dignità umana, Kant affida alla ragionevolezza dell'uomo certi poteri che sono nettamente in contrasto e incompatibili con la consapevolezza della radicale infermità e dell'assoluta eterogeneità, di fronte ai nostri poteri, del bene e della sua realizzazione nel Regno di Dio.

A ben considerare i dati centrali di quella che venti secoli di esperienza europea hanno riconosciuto come forma caratteri-

stica della rivelazione di Dio nel Vangelo; istituendo uno scrupoloso bilancio comparativo fra le istanze cristiane e le istanze kantiane, si deve lealmente e onestamente riconoscere che mai posizioni di spirito furono cosí assolutamente in opposizione come le posizioni cristiane e kantiane, che altri si illude di giustapporre e di riconciliare.

Cristianesimo è credenza preliminare in un pervertimento iniziale, non del singolo uomo, ma della massa umana intiera. Non importa di quali forme fantastiche sia stata e possa essere rivestita questa credenza centrale. Il dogma del peccato originale, canonizzato una volta per sempre da San Paolo nel capo quinto della Lettera ai Romani, può essere variamente raffigurato. Esso implica però un dato capitale: l'assioma che l'inserzione dell'individuo nella vita associata è viziata e maculata in radice. Non ci si aggrega alla collettività senza un deperimento organico e senza un depauperamento funzionale. E poiché la vita associata implica una solidarietà infrangibile, non si può essere inseriti nella vita collettiva senza una oscura consapevolezza di contaminazione e di morte. Per questo la reintegrazione nel bene non è còmpito individuale ma collettivo, e la redenzione prima di essere un fatto individuale è un fatto associato. Usciti dalle mani di Dio, deviati lungo il nostro cammino lontano da lui, noi non possiamo essere reintegrati nel bene e nella sua realizzazione completa, che è il Regno di Dio, se non in virtú di una elargizione

carismatica, che si sottrae alla presa delle nostre possibilità operanti. Per questo la palingenesi è un fatto universalmente umano, diciamo meglio cosmico, perché il male radicale non è soltanto nello squilibrio tra la nostra ragionevolezza e la nostra sensibilità, ma è nella contaminazione universale e nella inversione dei veri rapporti nell'universo sensibile animale ed umano. Tutta la creazione geme, secondo l'inciso mirabile di Paolo, nell'aspettativa della rivelazione dei figli di Dio. Nulla di piú anticristiano, se noi riguardiamo le cose nella loro vera realtà, dell'imperativo categorico kantiano. Sí, il cristianesimo ha per primo e meglio di ogni altra forma religiosa associato e vincolato la moralità umana all'azione di Dio e alla suprema realizzazione del bene. Ma lungi dal dire all'uomo di agire in modo che la massima della sua azione possa assumere valore universale, il cristianesimo ha imposto all'uomo di ricavare la massima della sua attività morale da quella totalità dei fratelli nel Cristo, che costituisce e rappresenta il corpo mistico del Signore nella storia. Dio cosí non è al termine della catena dei fini come un postulato della nostra azione morale. Dio, che non è una norma etica, ma è il Padre sofferente e agonizzante con noi, rivela la sua legge morale al di là di tutte le leggi empiriche, le piú sacrosante, le quali, procedendo da una natura universalmente viziata e retta da Satana, non possono portare che al peccato; e l'economia della Sua legge è un'economia tutta basata sul mistero permanente della grazia.

Sicché, qualora si mettano a confronto le posizioni della religiosità kantiana e quelle tipiche e inconfondibili della religiosità cristiana, non si può non concludere al loro insanabile e radicale divario, nonostante le illusorie assonanze, apparse tali soprattutto perché noi siamo stati troppo trascinati, attraverso i secoli del razionalismo casistico, alla obliterazione dei veri dati cristiani. Prendete ad esempio una pagina qualsiasi dell'ultima opera religiosa di Kant e voi non vi sottrarrete alla inesorabile necessità di tale constatazione. Scrive ad esempio Kant: «Una religione può essere naturale e nello stesso tempo rivelata, se è costituita in modo che gli uomini avrebbero dovuto e potuto, col semplice uso della loro ragione, giungervi da se stessi, sebbene non cosí presto e con una affluenza cosí grande, come è desiderabile che vi fossero giunti. Per conseguenza una sua rivelazione, avvenuta in un tempo e in un luogo determinati, poté riuscire cosa saggia e molto vantaggiosa per la specie umana, ma alla condizione che una volta che la religione cosí introdotta esiste e si è fatta conoscere pubblicamente, chiunque possa in séguito persuadersi della sua verità da se stesso e con la propria ragione. In questo caso la religione sarebbe oggettivamente naturale, mentre sarebbe soggettivamente rivelata; e perciò le spetta, a dire il vero, la prima qualifica. Perché potrebbe, nel corso degli anni, andare intieramente in dimenticanza l'avvenimento di una tale rivelazione so-

prannaturale, senza che perciò questa religione perda minimamente né della sua chiarezza, né della sua certezza, né infine del suo potere sugli istinti».

Si capisce a quale religione Kant riserva cosí in pari tempo la qualifica di rivelata e la qualifica di naturale: è la religione cristiana. Ma per vantarla cosí, Kant ha preliminarmente spogliato la rivelazione cristiana di tutti i suoi caratteri trascendenti. Essa diventa nella sua speculazione lo sbocco naturale della ragione e della moralità umana. Kant ha creduto di dare alla natura umana il senso piú augusto e piú solenne e piú alto delle sue possibilità etiche e spirituali. Ma ha rinnovato soltanto uno stoicismo pseudocristiano.

Il cristianesimo aveva operato con ben altra tattica e con ben altri strumenti. Aveva cominciato col deprimere l'uomo instillando alla di lui coscienza la sensazione della sua fragilità peccaminosa, del suo impasto deteriore, della sua ininterrotta soggezione alla morte. Ma non si era arrestato qui. La grande scoperta cristiana era stata, dal punto di vista pedagogico e morale, il rinvenimento di quella legge per cui l'uomo è tanto piú grande, quanto piú si sente piccolo, è tanto piú capace di eternità quanto piú si riconosce perituro, è tanto piú vicino a Dio quanto piú si sente lontano da Lui, è tanto piú realizzatore di beni quanto piú sa che la sua azione è fondamentalmente il male, e tanto piú esce dallo stato belluino in cui è naturalmente inserito, quanto piu,

consapevole della sua ferinità, chiede alla grazia di Dio la possibilità del riscatto e della trasfigurazione. A norma di tale legge, soprattutto, tanto meno la creazione sociale dell'uomo sarà vulnerata dalla sua innata bestialità, quanto piú l'uomo sognerà l'avvento imminente della palingenesi universale, che è il presupposto della instaurazione del Regno di Dio. Qui le tavole di fondazione del cristianesimo: qui la pietra di paragone per giudicare del carattere cristiano o meno delle fatue ed effimere creazioni dell'umana ragione e della umanistica coscienza.

Qualcuno, a sette anni di distanza dalla pubblicazione della *Religione entro i limiti della sola ragione*, contrapponeva alla posizione critica di Kant una posizione religiosa molto piú aderente a quelle che sono le esigenze invalicabili di ogni religiosità autentica.

Il 15 aprile del 1799 da Potsdam, dove si era momentaneamente trasferito dal suo pastorato berlinese per sostituire un predicatore di corte, Federico Ernesto Schleiermacher spediva all'editore Unger, quasi testimonianza dell'epilogo in cui si andava risolvendo la crisi nella quale l'aveva gettato il passaggio attraverso l'atmosfera contaminante del romanticismo schlegeliano, il manoscritto dei cinque *Discorsi della religione, indirizzati a quelli fra i suoi detrattori che portano nella polemica uno spirito colto e una preoccupazione nobile*. Rifiutando, sdegnosamente, in linea pregiudiziale, gli argomenti che professionisti di convenzione e politicanti di calcolo raffinato sogliono artificiosamente accampare a favore

della religiosità e della sua specifica consistenza, l'ex-allievo dei pietisti, continuatori dei Fratelli Moravi, ne andava piuttosto a ricercare l'essenza inalterabile nelle regioni autonome della coscienza senziente. Nella intimità consapevole dello spirito lo Schleiermacher scopriva le forze contrastanti – l'una che attira l'universalità della esperienza verso il soggetto e tende a sottoporla al dominio di questo, l'altra che sospinge alla espansione dell'io e alla rifrazione delle sue capacità attraverso la comunicazione extra-soggettiva – dal cui conflitto sgorga l'esigenza di un acchetamento, che non è nelle possibilità dell'essere finito. Spogliando quindi la religione da ogni collegamento, ch'egli reputava derivato ed avventizio, con la riflessione astratta e con le norme concrete della condotta, lo Schleiermacher circoscriveva il nucleo centrale della religiosità umana nella conquista della consapevolezza di un rapporto, che vincola l'essere finito e caduco all'Essere infinito e assoluto: nella rivelazione abbagliante di questo infinito nell'effimero. L'autonomia pertanto della religiosità occorre ricercarla, secondo lo Schleiermacher della prima maniera, in quel sentimento inconfondibile che suscita, nello spirito, la discoperta dell'orma dell'eternità sulle labili apparizioni del tempo. Lungi dall'essere in funzione della moralità o costretta all'aridità delle speculazioni dogmatiche, la religione rampolla dalle viscere profonde della coscienza sentimentale, sospinta dalla propria attività funzionale a ravvisare, nella molteplicità dei fenomeni di cui s'intesse la vita universa, il profilo dell'unità e

dell'armonia. Ma appunto perché le scaturigini prime della religiosità vanno ricercate cosí a fondo nelle esigenze primordiali dello spirito; e appunto perché occorre disseppellirle da cosí schiacciante rivestimento di speculazioni razionali e di leggi morali; si intuisce come l'abito religioso debba sempre impregnare di sé e ripercuotersi potentemente in tutte le espressioni del pensiero e in tutte le discipline della prassi.

A sei anni di distanza, addestrato, attraverso il tirocinio professorale, alla conoscenza della teologia storica, lo Schleiermacher sviluppava la sua prima intuizione della religiosità, provandola al cimento con le altre valutazioni correnti, in un dialogo pieno di nobile ispirazione: *La festa di Natale*. Un giurista, Leonardo, personifica in questo dialogo l'atteggiamento del puro razionalismo il quale riconosce nella religiosità in genere e nel cristianesimo in particolare una squisita virtú di dominio spirituale, che occorre però non fare esulare dal limite sacro della coscienza. Le forme concrete della mitologia, come i riti tradizionali della mistica sacramentale, rappresentano per Leonardo tanti simboli, sotto le cui specie si sono solidificate, attraverso le tradizioni ortodosse, le esigenze morali della spiritualità umana. Al soddisfacimento di tali esigenze bisogna riportarsi ormai direttamente, fuori dalle convenzioni avvizzite della teologia. Edoardo invece rappresenta nel dialogo la posizione della speculazione teologica liberale. In Gesù Cristo l'identità del divino con l'umano ha sfolgorato per la prima volta nella sua misteriosa

integrità. La commemorazione natalizia vuole appunto infondere la consapevolezza di questa identità, cui ogni anima umana può assurgere, attraverso una intima palingenesi. E la nascita del Cristo è annualmente evocata come la comparsa della realizzazione tipica dell'umanità. Ernesto infine enuclea, al cospetto dei suoi interlocutori, la visione, che è quella dello scrittore. Le sue parole e le sue idee mostrano quanta importanza lo Schleiermacher attribuisse ormai al dogma centrale della soteriologia cristiana. Nulla di comune, egli assevera, sussiste fra la spiritualità precristiana e quella germinata dalla predicazione del Nuovo Testamento: la prima, improntata ad una refrattaria insensibilità alle dure antinomie della realtà psichica; la seconda invece erompente dalla loro consapevolezza, spinta fino alla esasperazione. Simile ascensione è stata guadagnata a patto dell'apparizione di un uomo divino, nella coscienza religiosa del quale il dramma dell'universo poté risolversi in un puro atto di amore umano e di perfetta comprensione universale. Da Cristo in poi, la salvezza è, tutta, nella comunicazione con Lui.

Infine, nell'opera organica della sua maturità, *La fede cristiana*, Federico Schleiermacher imponeva alle idee dei suoi trent'anni quel rivestimento erudito e quella coesione sistematica, che l'approfondirsi della sua vita e l'arricchirsi del suo pensiero avevano reso possibili. Il sentimento religioso è ora con piú ricercatezza indagato come la consapevolezza della nostra assoluta dipen-

denza da Dio. Un sentimento di questo genere, capace di trasfigurare e di sublimare ogni nostra concezione del mondo e degli uomini, tende automaticamente a trasfondersi in una solidarietà credente. Questa è pervenuta alla sua piú alta realizzazione nelle religioni monoteistiche. Il cristianesimo si è assiso nel loro novero proclamando il proprio fondatore come il mediatore, nella cui coscienza e nella cui opera di riscatto la religiosità umana ha celebrato il suo esemplare fastigio e ha rinvenuto il suo indispensabile veicolo. Nel piano di sviluppo della spiritualità cosciente, il peccato appare come l'ostacolo frapposto alla libera esplicazione dell'anima religiosa; la colpa ereditaria è una incapacità radicale di aprire il varco alle concrete sue espressioni. La grazia invece è la trasfusione della virtú redentrice, che deve restaurare nel cuore dell'uomo la sfiorita vita divina. E la Chiesa, nella sua essenza divincolata da ogni contaminazione politica e da ogni istituto teorico e disciplinare, è la fraternità vivente di quanti, nella grazia del Cristo, portano alla piú alta intensità il senso religioso, onde è turgida l'umana coscienza.

Ma non certo alla Germania uscente dalla crisi napoleonica e dall'invasione potevano essere rivolte con frutto le ammonizioni religiose e cristiane dello Schleiermacher. L'apologetica religiosa di questi avrebbe atteso un lungo lasso di tempo, prima di poter risorgere dal suo letargo, corroborata e organicamente sistemata. A piú di un secolo di distanza essa era destinata a trovare in Rodolfo Otto, nel fitto di una profondissima crisi della Germania

uscita da una piú rovinosa disfatta, qualcosa di equivalente ad una *Critica della ragione religiosa*.

Per ora, all'alba del secolo XIX, la Germania era chiamata ad ascoltare con molto maggiore possibilità di assimilazione e di riecheggiamenti l'appello della giovane generazione filosofica, che si apprestava ad enucleare e a svolgere in tutta la loro possibile e integra applicazione i principi della critica trascendentale kantiana. L'esperienza religiosa non è mai retaggio delle epoche di particolarismi nazionali. La religiosità è pascolo e sostegno di idealità universali. E la Germania del secolo XIX albeggiante era sulla via della sua fusione nazionale. Un forte appello filosofico, e la filosofia è sempre un po' la tentazione superba di Satana, rispondeva molto meglio alla temperie successa in Germania alla sconfitta di Jena. Giovanni Fichte, con i suoi Discorsi alla nazione germanica, mostrava quanto l'idealismo kantiano potesse dare di applicazioni stimolatrici allo spirito nazionale.

Si trattava essenzialmente di sistemare e di riconciliare le posizioni antitetiche del pensiero di Kant. Si trattava di superare quel residuo informe e contraddittorio di divario fra fenomeno e noumeno che Kant aveva lasciato come un sedimento inassimilato nella sua speculazione. Si trattava di portare alle ultime possibili conseguenze quell'affermazione della razionalità del reale e del morale, che, pur campeggiando sovrana in tutta la dialettica e in tutta la metafisica kantiane, sembrava essersi arrestata, esitante, di fronte alle estreme sue formulazioni. Kant

stesso era stato straordinariamente incerto ed evanescente nell'affermazione e nel riconoscimento della cosa in sé. Si può dire effettivamente che *noumeno*, nella speculazione kantiana, è a volte qualcosa di nitidamente accentuato e circoscritto, e a volte è qualcosa invece di straordinariamente vaporoso. La sua comparsa e il suo profilarsi sul primo piano della scena o il suo dissimularsi e scomparire fra le sinuosità del pensiero pensante, dipendono dalle esigenze dell'una o dall'altra argomentazione. Quando vuole prevalentemente dare risalto al carattere oggettivistico della propria filosofia, in contrapposizione all'idealismo spinto di Berkeley, Kant insiste piú vigorosamente sull'affermazione del mondo noumenico. Quando invece vuol dare maggiore risalto al carattere di pura parvenza del mondo empirico, allora egli, addentrandosi nell'analisi delle forme dell'attività spirituale, sembra obliterare la consistenza profonda e inaccessibile del mondo ultraempirico. Si prenda, per esempio, la trattazione del rapporto fra anima e corpo nella *Critica della ragion pura*, Kant vuoi combattere qualsiasi derivazione dell'attività cogitante dalla realtà materiale, e allora la grande realtà ignota del noumeno è proiettata dinanzi allo sguardo del lettore, come un protagonista ineliminabile. L'antitesi anima-corpo, osserva Kant, è una contrapposizione illogicamente posta. La questione pertanto del loro rapporto è una questione inesistente. Tale questione esisterebbe solo se si trattasse di due cose in sé, mentre si tratta di due apparenze fenomeniche dell'oggetto ignoto. Nessuna difficoltà

pertanto nell'immaginare l'unione della materia con l'anima, perché nessuna difficoltà c'è nel pensare che a quella serie di stati di coscienza o percezioni che noi chiamiamo corpo si accompagni un'altra serie ugualmente di stati di coscienza che noi chiamiamo pensieri. Nell'un caso e nell'altro si tratta di unione di cose della medesima natura, vale a dire di stati psichici. La materia «non è altro che una semplice forma o un certo modo di rappresentarsi un oggetto ignoto, per mezzo di quella intuizione che si chiama senso esterno».

Può darsi che esista fuori di noi qualcosa che corrisponda a questo fenomeno, ma «nella sua qualità di fenomeno essa non è fuori di noi, ma unicamente come un pensiero in noi». Essa è non alcunché di eterogeneo «dall'oggetto del senso interno (animo), ma soltanto la disparità dei fenomeni e degli oggetti (che in sé ci sono ignoti), le cui rappresentazioni noi diciamo esterne, in confronto di quelle che ascriviamo al senso interno, benché esse appartengano semplicemente al soggetto pensante né piú né meno di tutti gli altri pensieri». La questione pertanto viene risolta con la osservazione «che i corpi non sono oggetti in sé, ma un semplice fenomeno, chissà di quale oggetto ignoto». La difficoltà di comprendere come sussista un legame di connessione fra questi due ordini di fatti, assolutamente eterogenei l'uno all'altro, quali sono certi movimenti della materia (modificazioni del nostro sistema nervoso) e i nostri pensieri, svanisce,

dappoiché anche quei cotali movimenti della materia sono, anziché qualcosa in sé, fenomeni che appaiono a noi, vale a dire nostre percezioni o rappresentazioni. Quei fatti esterni o corporei, riconosciuti in tal modo come puri fenomeni per un soggetto, perdono cosí la loro apparente irriducibilità di fronte al pensiero. Fenomeni esterni ed interni diventano della medesima natura, cioè tutti interni, salvo che i primi «hanno in sé questa illusione che, rappresentando essi oggetti nello spazio, sembrano sciogliersi quasi dall'anima e star sospesi fuori di essa»; illusione, perché lo stesso spazio è una rappresentazione nostra. E diventati in tal guisa i fenomeni esterni ed interni della medesima natura, resta soppressa l'impossibilità di capire come ad una serie di quelli corrisponda una serie di questi. Mentre «l'oggetto trascendentale che è a base dei fenomeni esterni, come quello che è a base della intuizione interna, non è in sé né materia né essere pensante, ma un principio a noi ignoto dei fenomeni che ci dànno il concetto empirico della prima come della seconda specie».

L'esempio è tipico. Formidabilmente agguerrito nella esplorazione del fatto conoscitivo, Kant ha nel medesimo tempo la suggestione e l'orrore della inattingibile realtà sottostante ai fenomeni empirici. Ne subisce la suggestione, perché senza quel substrato noumenico il mondo delle apparenze svanirebbe come una fata Morgana. Ne ha orrore, perché quella presenza irraggiungibile è una sfida permanente al suo bisogno divorante di

assoluta ed esauriente chiarezza, nella tecnica e nella ginnastica del pensiero. Egli ha detto che le sensazioni senza le categorie sono cieche, ma ha detto pure che le categorie senza le sensazioni sono vuote. Proclama che non si conosce se non ciò che cade nell'esperienza, e che l'esperienza è la nostra sola fonte di cognizione; ed ecco allora il lato realistico, pressoché empirico, della bifronte speculazione kantiana. Ma dall'altra parte si può in nome degli stessi principí kantiani proclamare logicamente che tutto quello che l'esperienza ci presenta è pura apparenza, e che la vera realtà è l'oggetto sconosciuto, soprasensibile, metempirico di cui tutto ciò è soltanto l'apparire. Ed ecco la sagoma idealistica della speculazione del maestro di Koenigsberg.

Una posizione di tale equilibrio instabile non poteva diventare normativa, se non risolta e superata. Si sarebbe potuto superarla con un tuffo completo, ciecamente istintivo, nella realtà sacrale del mondo noumenico. Sarebbe stata una reviviscenza religiosa. I tempi non erano maturi. Alla formazione della cultura germanica occorreva piuttosto indietreggiare dalla parte del soggetto pensante e portare fino agli ultimi confini possibili la proclamazione paradossalmente audace e temeraria delle sue sconfinate capacità creatrici.

Quegli che poco meno che cinquantenne indirizzava alla risorgente nazione germanica i suoi sonori discorsi, Giovanni Fichte, aveva già compiuto da vent'anni la sua iniziazione kantiana. E fresco dei suoi contatti col maestro di Koenigsberg, aveva

scritto il suo rumoroso saggio sulla rivelazione. Era un vero inno alla morale kantiana, con la sua esaltazione della libertà e dell'attività etica dell'uomo. Ma il mondo reale e supremo che Kant aveva lasciato nelle ombre misteriose della realtà noumenica, Fichte lo additava nelle insondabili profondità dell'Io cosciente. Se la filosofia è riflessione, e come tale astrazione, la filosofia, «astrazione riflettente», presuppone ed implica il sapere umano nella sua unica organicità sistematica. Al principio della filosofia non esiste che l'Io, io attivo, operante, creatore. La sua attività creatrice non ha per disciplina che il principio di posizione, a norma del quale l'Io pone alle origini assolutamente il proprio essere; il principio di opposizione per cui all'Io è opposto assolutamente un non Io; infine il principio di ragione, a norma del quale vengono conciliati e saldati i due precedenti principi contrapposti. Se l'Io e il non Io tendono a sopprimersi a vicenda, il principio di ragione ne definisce il rapporto scambievole come mutuamente limitabili. Tutta l'attività dello spirito, cosí la pratica come la teoretica, è un circolo svolgentesi intorno a questa polarizzazione della coscienza, duplice e insieme intimamente collegata nei termini della sua polarizzazione.

Piú nessuna preoccupazione, dunque, di tutte quelle che possono essere le specificazioni della esperienza sensibile, e bando a qualsiasi illusoria posizione di realtà soggiacente a questa esperienza. Per Fichte, qualunque dato esteriore alla coscienza scompare integralmente. Rimane, unica realtà, una coscienza cosmica

che vive nei singoli individui e che per poter pensare se stessa e avere quindi a propria disposizione un campo su cui spiegare la propria attività, suscita essa stessa davanti a sé, e contrappone a sé, il non Io. Questa affermazione sovrana dell'Io creante, perduto dietro la conquista di una sempre piú alta consapevolezza di sé che è piú alta conoscenza e quindi piú alta moralità, dimostrava molto bene quale fosse ormai il cammino dell'idealismo germanico. Il cammino dell'uomo non è altro che il sollevarsi da un piú basso punto di riflessione, quello «dell'animale che calcola» a un punto di riflessione superiore, quello morale. Il come ciò possa avvenire, confessa Fichte, «rimane inesplicabile e si può solo spiegare mediante la libertà. In analogia con la piú elevata attitudine intellettuale, questa emersione potrebbe essere chiamata il genio della virtú».

Anche Fichte, come Kant, pone divario fra sensibilità e razionalità, e afferma che supremo dovere morale è obbedire al responso della coscienza, poiché non vi può essere mai coscienza erronea, e l'errore si può soltanto trovare nel cuore, mai nell'intendimento. Sicché è sempre e dovunque alla ragione che deve chiedersi la voce e l'indicazione del bene. Se è possibile che l'uomo rimanga tutta la sua vita nello stadio inferiore della riflessione, nel che consiste secondo Fichte la verità dell'affermazione kantiana che il male è innato nell'uomo, non è necessario affatto che vi rimanga. «Se l'uomo non si solleva ad un punto di vista superiore, la colpa deve assegnarsi alla sua libertà, di cui egli non

fa uso, sebbene, dal punto di vista in cui si trova, possa non essere consapevole di questa sua colpa».

Nessun potere esterno può supplire lo slancio personale della coscienza. Fichte osserva che ad un uomo privo di iniziativa etica, moralmente accidioso, giacente in uno stadio basso di consapevolezza morale, nulla e nessuno, neppure l'Iddio onnipotente, potrebbe giovare. È perfettamente naturale, sempre secondo Fichte, che gli uomini nei quali si è venuta sviluppando e maturando una sottile e vibratile sensibilità etica «quasi per vero miracolo e senza causa esterna, non trovando la medesima sensibilità nei loro simili, abbiano interpretato ciò come se essa fosse stata operata in loro da un essere spirituale esteriore. Ma costoro hanno ragione solo se intendono parlare del loro Io empirico. Perché nessuno diventa, convinto, a meno che non penetri dentro di sé e senta internamente l'accordo del suo Io con la verità profferita».

Qui è eliminata pure quella catena gerarchica di fini che faceva balenare all'occhio stupito di Kant la visione della realizzazione completa del bene etico nella placazione di Dio. L'Io umano trova in sé la fonte e la sanzione dei propri valori. La spiritualità umana, indipendentemente da qualsiasi soccorrimento della grazia, al sicuro da qualsiasi insanabile ed incorreggibile deviazione, non ha da fare altro che appellarsi alle forze profonde della sua coscienza per salire di luce in luce, fino alla

perfetta giustizia. Come siamo lontani da quella tremenda delineazione paolina delle molteplici e ingannevoli forze che si combattono in noi, permettendo, nell'individuo e nella collettività, la comparsa e a volte il trionfo della «sapienza della carne», che sembra essere la contropartita di quella «corporalità dello spirito» in cui si concreta e si celebra il senso sacro e mistico della vita associata, nella luce e nella speranza del Cristo.

Con ardimento pugnace e aggressivo, si direbbe quasi a passo di carica, Fichte aveva preso d'assalto la posizione residuale dell'oggettivismo kantiano, volatilizzandola e oltrepassandola. Al posto del *noumeno*, egli aveva collocato sul trono quel suo Io trascendentale che attraverso la proiezione da sé e la riconciliazione del non Io con l'Io, ascendente verso le forme superiori della coscienza e della moralità che è libertà, chiudeva in se stesso il ciclo dell'essere universale. Si potrebbe dire che il passo apparve, anche ai piú decisi a seguire, nelle rivendicazioni idealistiche, il solco aperto dalla critica trascendentale kantiana, cosí audace, cosí temerario, cosí folle, da imporre un arresto ed una revisione. Il problema della natura, il problema della storia, sembrava non trovassero posto nell'idealismo fichtiano. Per collocare convenientemente questi due problemi nella cornice della speculazione idealistica, spiegarono la loro attività sistematrice lo Schelling e Giorgio Hegel.

Piú giovane di Fichte di piú che un decennio, di Hegel di un quinquennio, Schelling doveva sopravvivere lungamente all'uno

e all'altro. Hegel si spegneva nel 1831, Schelling nel 1854. D'altra parte, piú ricco ed elastico spiritualmente di entrambi, intimamente legato, attraverso gli Schlegel, a tutto il mondo romantico, compagno di scuola e amico stretto di Hölderlin alla Facoltà teologica di Tubinga, Schelling, pur avendo ricevuto l'iniziazione entusiastica alla scuola di Fichte, di cui aveva ascoltato a Jena le lezioni, porta nella sistemazione dell'idealismo una sua fisionomia non confondibile e preoccupazioni, si direbbe, irriducibilmente oggettiviste. La stessa precoce e insaziabile molteplicità dei suoi interessi culturali, la inesauribile ed esuberante mutevolezza dei suoi gusti, non solo lo conducevano a costituirsi, nell'ultima fase della sua vita, avversario di Hegel, pur legato com'era da tante affinità di scuola con lui, ma facevano trapelare, nella stessa fase del suo pensiero idealistico, istanze contraddittorie, quasi nostalgico e poco consapevole e poco confessato rimpianto di atteggiamenti spirituali, che l'idealismo, nelle forme assolute che veniva assumendo in Fichte e in Hegel, tendeva spietatamente a rinnegare.

Giovanissimo, appena diciassettenne, Schelling iniziava l'attività pubblica con due saggi di natura storico-religiosa. Il primo è un tentativo di interpretare allegoricamente il racconto biblico della caduta originale; il secondo è uno studio della revisione marcionitica del testo paolino. Che Schelling iniziasse cosí la sua brillantissima e movimentata carriera scientifica, con due studi di natura storico-religiosa, non è cosa che possa di per sé destare

sorpresa. Si direbbe che dai primi albori dell'Illuminismo il problema delle origini religiose dell'umanità e piú specificamente quello delle origini cristiane si iscrivano all'ordine del giorno come punti di passaggio in declinabili. Nel fondo della coscienza collettiva vi è il senso indistinto che la posta delle discussioni accademiche e culturali è precisamente la morte o la sopravvivenza della tradizione cristiana. E tali problemi rimarranno sul proscenio ormai per generazioni e generazioni. Anche Giorgio Hegel comincerà la sua carriera studiando la vita di Gesù e le basi della predicazione cristiana. Può piuttosto costituire un indizio dello specifico temperamento di Schelling l'avere affrontato il problema del racconto genesiaco della caduta, e la posizione enigmatica di Marcione di fronte alla predicazione di San Paolo. A poco piú che un secolo e mezzo di distanza la figura di Marcione, la sua posizione nella linea di sviluppo del cristianesimo antico, rappresenteranno una zona bruciante e appassionante delle polemiche religiose.

Nel giovane Schelling si combatte pertanto un patetico duello fra le sue piú profonde aspirazioni e tendenze, portate, non senza venature romantiche, alla considerazione del problema del male e del dolore, e l'influsso prepotente dell'idealismo fichtiano. Egli non riesce ad acclimarsi in pieno nello sforzo audace e vigoroso che Fichte compie per superare i residui dualistici della critica kantiana. L'antitesi di oggettività e di soggettività non riesce in Schelling a ricomporsi dialetticamente, come si compone

nella visione fichtiana dell'Io trascendentale. Per Schelling oggetto e soggetto rappresentano gli elementi indissolubili ed invalicabili di ogni conoscenza, e se la scienza della natura tende a scoprire una soggettività a cui l'oggettività si contrapponga nella foggia conveniente, la filosofia trascendentale ha il còmpito di trovare alla soggettività l'oggettività conveniente. Nella vita dello spirito pertanto oggetto e soggetto compaiono come termini iniziali equipollenti. Si potrebbe dire che questa posizione si fa sempre piú drammaticamente viva nell'evoluzione spirituale schellinghiana, fino al giorno in cui il profilarsi del superamento hegeliano determina sempre piú Schelling a prendere una posizione di combattimento accentuando egli gli elementi di antitesi, laddove Hegel era spinto a riconciliare le antitesi nella superiore unità dello spirito. Nella sua attività declinante Schelling non rifugge dal dichiarare che il sistema dell'identità è pura filosofia negativa, integrabile in quella superiore filosofia positiva che coglie, al di là del razionale, l'irrazionale. E lo Schelling che si avvicina alla morte torna ai suoi amori giovanili, vale a dire alla riflessione sulla religiosità cristiana, che egli vede avvicinarsi alla piena sua trasfigurazione nella filosofia mistica del *logos* giovanneo.

In fondo egli era piú che mai sollecitato dal problema del male, il vecchio problema di Marcione, e non potendo, in pieno secolo XIX, in trionfante orizzonte idealistico, acconciarsi ad una reviviscenza di posizioni dualistiche, si arrestava in quella

che era stata la posizione mediana del mistico Böhme, ricercante negli abissi stessi di Dio la radice del male. Aveva sostenuto Böhme che la radice del male è in Dio il momento negativo, il fondamento dell'Inferno, quello che in Dio non è Dio, se col nome di Dio si intende solamente l'amore e non l'ira. Questo momento negativo non può non essere percepito disgiunto dall'armonia originaria. È, può dirsi paradossalmente, Dio contro Dio. Solo per questo i contrasti e le laceranti antinomie del mondo sono cosí gravi e violenti, perché le parti in contrasto incorporano nel loro duello forze divine. E il contrasto di forze divine non può che generare dolore e angoscia. C'è in Dio dunque un fondamento naturale e involontario in cui è l'origine prima del male. Lo Schelling delle *Ricerche filosofiche sulla essenza della libertà umana e sugli oggetti che vi si collegano*, si ricongiunge idealmente a Böhme, come questi si ricongiungeva, in qualche modo, a colui che era stato il primo padre della speculazione idealistica germanica, l'allievo di San Tommaso, Maestro Eckehart. Schelling proclama che poiché nulla esiste prima di Dio, è giocoforza riconoscere che Dio ha in se stesso il fondamento primo e la sorgente originaria della sua esistenza. Tale fondamento non è nel Dio già esistente, bensí, allo stato di vagheggiamento e di brama, nell'eterno Uno che aspira a generare se stesso. Non siamo ancora allo stadio della intelligenza, ma è un movimento verso l'intelligenza. Quando simile aspirazione, proiettata verso l'intelligenza, non dissimile dalla nostra aspirazione verso un

bene ignoto e senza nome, genera in Dio stesso « l'intima riflessiva apprensione, in virtú della quale Dio contempla, in una immagine, se medesimo », Dio genera l'intelligenza, ma rimane il fondamento oscuro, il substrato latente della brama o volontà. E rimane non separato, ma distinto, precisamente come «nel corpo trasparente la materia, elevata all'identità con la luce, non cessa per questo di essere materia o principio tenebroso, come portatore e insieme conservatore del principio eccelso della luce».

Secondo Schelling, a spiegazione del male non è possibile invocare altro che due principî in Dio stesso. Dio come Spirito è l'amore purissimo, e nell'amore non può sussistere mai una volontà del male, soprattutto quando noi parliamo del principio ideale. Ma Dio medesimo, affinché gli sia dato di essere, ha bisogno di un fondamento, e questo non è e non può essere fuori di Lui, bensí è in Lui; e possiede in sé una natura tale che, pur appartenendogli, è fondamentalmente diversa da Lui. Il volere dell'amore e il volere del substrato sono due voleri diversi, ognuno dei quali è per sé. Il volere dell'amore però è impotente a debellare e a sopprimere il volere del substrato, perché altrimenti dovrebbe entrare in contrasto con se stesso. Il substrato deve pure spiegare la sua azione affinché possa sussistere amore; e perché questo amore operi attualmente e realmente, il substrato deve spiegare la propria azione indipendentemente da esso, affinché l'amore non cessi di essere tale. Alla nozione fichtiana dell'Io Schelling sembra cosí contrapporre il concetto

dell'amore. Il suo funzionale romanticismo, la sua duttile versatilità spirituale, la sua desta sensibilità lo portano a trasportare su un terreno di maggiore consistenza psichica e morale la dialettica trascendentale fichtiana. Il problema del male è il suo pungolo assillante. E per spiegar meglio l'esistenza del male nell'uomo e nel mondo, Schelling non trova di meglio che trasportarne la genesi in Dio. Solo l'esistenza del male in genere può far comprendere l'esistenza del male nell'uomo. Perché anche l'uomo ha in sé, nella identità del suo principio, il doppio aspetto che Schelling ha individuato nella primordiale stessa sostanza di Dio. Anche l'uomo ha da un lato quel substrato, analogo a quello che è distinto in Dio dalla volontà amorosa. E anche l'uomo ha un lato tuffato nella rivelazione dell'intelligenza, che è l'esistenza dispiegata da Dio e che trasforma ed illumina interiormente il principio oscuro. Questo substrato continua «ad operare ininterrottamente anche nell'individuo umano, stimolando l'individualità e la volontà particolari, affinché per antitesi possa dischiudersi il volere dell'amore». Il male è pertanto un principio universale, che però è tale solamente per l'intervento del termine opposto; e la sua autocoscienza è innalzata solamente da tale intervento. Quei residui dualistici che affioravano nella speculazione kantiana e che l'idealismo fichtiano aveva cercato di sommergere nella drammatica raffigurazione della dialettica trascendentale dell'Io, riassumono qui, nelle estreme forme della speculazione schellinghiana, connotati etici e spirituali. Erano, si potrebbe

dire, le estreme e declinanti resistenze di quelle postulazioni dualistiche, che il cristianesimo si era sempre portato appresso nella sua secolare trasmigrazione. Hegel doveva subissarle nel definitivo sforzo dell'idealismo, per comporre nell'unità dello spirito assoluto tutte le superstiti antinomie della esigenza cristiana.

Egli aveva già scritto la sua *Vita di Gesù* e il saggio su *La positività della religione cristiana*, quando nel 1801, protetto dallo Schelling, si trasferiva a Jena per iniziarvi la sua vita accademica. E il primo saggio che lo rese veramente noto fu precisamente quello dedicato ad individuare le differenze fra il sistema filosofico di Fichte e quello dello Schelling, piú giovane di lui ma prima di lui giunto ad una vasta notorietà. È impossibile sottrarsi all'impressione che questo freddo e arido spirito di nomenclatore e di riduttore all'unità sistematica fosse un istintivo calcolatore delle possibilità di successo. Fichte e Schelling erano gli idoli del momento; egli cerca di incunearsi fra loro. Se il suo definitivo assioma sarà «il reale è ideale» e «l'ideale è reale»; se tutta la conformazione del suo spirito, freddo agli spettacoli della natura, portato ad apprezzare tutto quello che rappresentasse la migliore sistemazione borghese, lo induceva istintivamente a identificare il pensabile col concreto, noi vediamo che questa sua funzionale adattabilità non cessò mai di pesare sulle sue valutazioni e sulle sue visioni. «Ho visto passare a cavallo l'anima del mondo», scrisse egli all'indomani di quel giorno di ottobre del 1806 in cui, dopo la grande vittoria, Napoleone entrava a Jena. E quando nel

1818 Hegel fu chiamato all'Università di Berlino e intorno alla sua cattedra cominciò a formarsi una scuola, e al maestro ormai divenuto insigne anche Goethe prestava omaggio, Hegel esaltava la Prussia come lo Stato che, oltrepassate le convulsionarie vicende della rivoluzione, si era costituito in un ordinamento razionale nel quale non avrebbe potuto fare a meno di fiorire in mirabile proporzione «il reame del pensiero». Egli vedeva ormai nella Germania la nazione che, realizzando in sé la pienezza del travaglio spirituale di millenni, era chiamata ad esercitare nel mondo una insurrogabile funzione didattica e dominatrice, alimentando, oltre e in virtú della sua consapevolezza etica, la fiamma dell'ideale filosofico e l'integrità della vita nello Spirito.

Nella filosofia di Hegel scompaiono definitivamente e senza rimpianto i superstiti elementi dualistici della filosofia kantiana. Rimangono le categorie, costituenti la essenza della realtà originaria o primordiale, ossia l'idea. Tali categorie, operando non piú solamente nella mente umana, al modo kantiano, ma come primordiale essenza cosmica si estrinsecano esse stesse da sé come leggi del mondo e come natura, giungendo nella mente umana allo stadio di poter pensare se medesime e scorgere se medesime esteriorizzate nella natura e nel mondo; assurgendo cioè al supremo stadio di Spirito, che dopo essere stato in sé e dopo essere divenuto per sé, ritorna definitivamente in sé e per sé. Tali categorie si estrinsecano come leggi supreme progressivamente crea-

trici del mondo, per forza ed impulso del loro dinamismo triadico, per cui ogni posizione affermativa determina dinanzi a sé la posizione negativa. Dal contrasto di due posizioni cosí contrapposte emerge sempre una posizione superiore, negazione della negazione, nella quale quelle due prime, conservate e nel medesimo tempo tolte di mezzo, si riconciliano e si superano.

Se c'è qualche cosa di veramente grandioso, superbamente grandioso, nella speculazione hegeliana, è questo tentativo di ridurre la realtà a pensiero e il pensiero a realtà, è questo tentativo di identificare la storia con la rivelazione, il divenire con l'essere, la spiritualità con la concretezza, l'eticità con la vita associata.

Fin dalle sue origini la speculazione mediterranea aveva sentito la drammaticità della vita universa nella contrapposizione dell'ideale al reale, del transitorio all'eterno, del sensibile allo spirituale, del percepibile all'immaginabile. Per comporre queste antinomie irriducibili la filosofia greca aveva scoperto la nozione del movimento e il concetto ciclico della vita universa tornante alle sue origini. La religiosità semitico-iranica aveva piuttosto immaginato il contrasto di due forze avversarie nel mondo e la composizione finale del dissidio nella vittoria del principio buono, nel definitivo regno del bene. Nel disposare queste due posizioni spirituali e culturali era stata tutta l'epica grandezza della cultura mediterranea. Ora, nella forma definitiva della speculazione hegeliana, l'idealismo germanico ripudiava nettamente cosí l'una come l'altra visione.

Noi abbiamo veduto come tutto il dramma della spiritualità cristiana nella storia sia stato il tentativo sempre rinnovato di abbinare la visione greca e la visione biblica del mondo e della vita. Le due posizioni fondamentalmente in contrasto non potevano essere composte che in forme di equilibrio instabile, sempre esposto ad essere perduto per essere riconquistato. Nulla di cosí antistorico e di cosí palesemente contraddetto dalla documentazione tradizionale del cristianesimo, come l'asserzione idealistica che l'esperienza cristiana avesse rappresentato la sostituzione dell'idea dello Spirito al cosiddetto oggettivismo della speculazione ellenica. In realtà né la speculazione ellenica era stato puro, corpulento e grossolano naturalismo, ignaro dello spirito, né il cristianesimo aveva voluto essere affatto un rinnegamento dell'oggettivismo della conoscenza. Il contrario è vero. Nelle sue forme piú alte la speculazione, l'arte, la religiosità dell'ellenismo, erano state sempre aspirazioni a un discoprimento dei rapporti possibili fra lo spirito e la natura. Anzi, nelle loro forme piú alte, l'arte ellenica coi Tragici, la speculazione ellenica con Platone avevano persino esasperato il senso della spiritualità, al cospetto della realtà fisica. Ma non avevano mai perduto di vista, come non l'ha mai perduto di vista la schietta e genuina tradizione della cultura mediterranea, che lo spirito, per essere veramente tale, non può non essere contrapposto al non spirito. La concezione della spiritualità è nulla se non ha presupposti dualistici. Il cri-

stianesimo dal canto suo aveva risolto in qualche modo il problema dei rapporti fra lo spirito e la natura, non annullando l'oggettività del reale, ma esasperando ed esacerbando il dissidio fra essi. Perché solo nella consapevolezza acutissima della resistenza del non spirituale allo spirituale, lo spirituale può celebrare e consumare la sua piú alta e grandiosa vittoria.

Noi abbiamo visto come la conversione dei Germani al cristianesimo si era effettuata in un momento in cui il cristianesimo aveva già perduto qualcuno dei suoi connotati iniziali, impoverendosi e affievolendosi in quelli che erano i valori centrali, escatologici e trascendentali, della primitiva esperienza evangelica. Non bisogna mai dimenticare d'altro canto che i Germani arrivarono definitivamente al cristianesimo sotto la ferula cruenta e domatrice di Carlo Magno, rappresentante tipico e maturo di quella Gallia e di quella Francia cristianizzate che, proprio attraverso la loro cristianizzazione, avevano raggiunto un altissimo livello di potenzialità politica in Europa e di saldezza nazionale. Era naturale che il germanesimo covasse costantemente in cuore contro il cristianesimo, cosí tardi e cosí pesantemente ricevuto attraverso l'imposizione delle armi, un inconsapevole rancore e un senso irriducibile di insofferenza e di rivincita.

È arbitrario e ingiustificato sostenere che per secoli questo profondo strato di rancore fermentò oscuramente nelle lotte contro Roma?

Un giorno questa secolare recalcitranza al magistero e alla disciplina di Roma esplose nella insurrezione di Lutero. Ed esplose con la rivendicazione dell'Io credente, in diretta comunicazione con la grazia del Cristo, contro il sacramentalismo e contro la dottrina dell'*ex opere operato* che era stata solennemente e rigidamente formulata da un cristiano dell'Africa romana, Agostino.

La vecchia spiritualità germanica, mal domata dalla coatta iniziazione cristiana, cominciava a prendere la sua rivincita. E questa rivincita toccava nelle forme estreme dell'idealismo germanico la suprema e superlativamente organica espressione di sé. Hegel doveva portare questa opera al suo compimento. L'idealismo germanico rappresentava veramente la pietra tombale del cristianesimo storico: diciamo meglio, la pietra tombale della cultura mediterranea nei suoi caratteri primigeni e inconfondibili.

Non per nulla il giovane Hegel si era iniziato, da entusiasta, alla conoscenza del paganesimo ellenico. Se l'Illuminismo aveva rappresentato a suo modo la secolarizzazione dei principî cristiani, conservava però troppo palese sedimento di dualismo cristiano fra ragione e non ragione perché potesse essere universalmente normativo. Una filosofia totalitaria nei suoi principî e nella sua efficienza non può essere che arditamente, confessatamente monistica. Che cosa mai possono significare le polarizzazioni fra carne e spirito, fra bene e male, fra Dio e Satana, fra ragione e senso, fra individuo e vita associata, in una pedagogia che vuole dare all'individuo umano la piena consapevolezza dei

suoi poteri e dei suoi diritti e allo Stato, come realizzazione della libertà collettiva, il senso delle sue capacità incontrollate e incontrollabili? Il giovane Hegel ammira nella grecità la soppressione di qualsiasi comportamento mistico al cospetto della realtà universale. Che cos'è la stessa incombente nozione del destino se non la proiezione sensibilizzata del senso della vita che noi nutriamo e ci portiamo in cuore?

Ed ecco Hegel di fronte al problema capitale della cultura europea uscita dall'uragano sconvolgente della rivoluzione francese. Il cristianesimo, nello sviluppo della vita e della cultura, ha rappresentato un elemento disarmonico o armonico? E Giorgio Hegel risponde. Risponde da europeo continentale, non mediterraneo: risponde da teutone, solo alla superficie cristianizzato, avversario per istinto e per funzione atavica di tutto quello che viene dall'Oriente, sia semitico, sia iranico. E risponde addebitando al cristianesimo giudaizzante, distinto da quel che era stato il genuino messaggio di Cristo, la responsabilità di avere rotto l'armonica visione ellenica della vita. E poiché non vuole disdire e annullare al cospetto della civiltà europea l'azione del cristianesimo, tenta di svellere la predicazione di Gesù da quelle che ne erano state le interpretazioni posteriori.

Schelling aveva cominciato i suoi studi sul cristianesimo affrontando l'enigmatica figura di Marcione. Aveva intuìto molto bene quale fosse, dal punto di vista della sopravveniente cultura idealistica, il *punctum dolens* dell'antica storia cristiana. Marcione

era destinato a divenire come un vessillo delle nuove polemiche religiose. Per che cosa e in che modo? Ed eccoci dinanzi ad una delle piú paradossali inversioni della nostra storia spirituale. Predicazioni di pace, di fraternità universale, di solidarietà superiore di tutti gli uomini nel corpo mistico di Cristo e nella partecipazione ai carismi, il cristianesimo era apparso alle origini come antitetico al giudaismo, anche se nato dal giudaismo. Il giudaismo, in fondo, aveva avuto sempre due facce: la faccia strettamente nazionalistica della tradizione legalistica e farisaica, e la faccia universalistica del profetismo. Nel momento in cui Roma sentiva il bisogno di schiacciare la nazionalità giudaica per garantire il suo confine orientale, il cristianesimo era apparso nettamente antigiudaico in quanto contrapposto, con la visione del suo Dio di bontà e di amore, al mosaismo, col suo Dio vendicatore e nazionalista. Marcione aveva spinto alle ultime conseguenze possibili il contrasto fra mosaismo e cristianesimo, facendo di questo secondo la rivelazione improvvisa di un Dio buono, ignoto all'antichità biblica.

Sarebbe venuto il giorno – strano e paradossale rovesciamento di parti! – in cui si sarebbe visto nel giudaismo quel che Marcione vedeva nel cristianesimo, l'insegnamento cioè dell'universale fraternità nella pace.

Giorgio Hegel è il primo nella storia contemporanea che abbia dipinto gli ebrei come incapaci di costituirsi in un organismo statale autonomo, e proprio per questo tratti a sognare, in un

Regno di Dio trascendente, instaurato per virtú di soprannaturale miracolo, la rivalsa e la riparazione della loro funzionale incapacità di creare grandezze terrene.

A Hegel sfuggiva completamente quella legge che noi abbiamo chiamato legge delle realizzazioni attraverso le antitesi, in virtú della quale la pedagogia del Nuovo Testamento, erede della pedagogia del profetismo, aveva insegnato agli uomini ad attuare il loro progresso nel mondo mercè il rinnegamento spietato del mondo. A Hegel sfuggiva completamente la mirabile legge discoperta dal cristianesimo per cui la visione del Regno di Dio, lungi dall'essere un surrogato e una riparazione degli insuccessi nel mondo, rappresentava il mezzo infallibile e prodigioso per ottenere i piú grandi successi nel mondo. O meglio, non ignorava del tutto questa legge, ma la trasferiva nel mondo della dialettica, con la sua concezione della sintesi che esce dalla contrapposizione dell'antitesi alla tesi.

Assegnando al malefico influsso delle tradizioni giudaizzanti una virtú deprimente e alterante, Giorgio Hegel giovane sosteneva nella sua *Vita di Gesù* e nella sua *Positività della religione cristiana* che il Figlio dell'Uomo si era sforzato di indurre il giudaismo del suo tempo a ritrovare Dio e la sua legge, soltanto nella voce della coscienza. Dall'epoca di Noè, all'indomani del diluvio universale, l'uomo era stato sottoposto a forze trascendenti, ad altri da sé, che venivano a violentare e a soffocare le libere energie dello Spirito. Marcione aveva chiamato Dio straniero il Dio

buono del Nuovo Testamento. Giorgio Hegel chiamava Dio straniero l'Iddio prima rivelato nella Bibbia.

Da queste pregiudiziali posizioni polemiche, nettamente avverse al genuino cristianesimo storico, Giorgio Hegel, che fu sempre nella sua vita di una progressiva coerenza infrangibile, prendeva le mosse per avviarsi metodicamente e organicamente alla sostituzione dello Spirito a Dio e della coscienza immanente alla rivelazione soprannaturale, culminante nel miraggio cristiano del veniente Regno di Dio. In un atteggiamento di piú che superba autosufficienza, che sembra in realtà essere la realizzazione piú completa di quella aspirazione ad essere come Dio in che è la prima formula della tentazione di Satana, lo Hegel dell'*Enciclopedia* e della *Fenomenologia dello Spirito* identifica, in qualche modo, la riflessione e la storia della filosofia. C'è al fondo della speculazione hegeliana la convinzione profonda che lo sviluppo della filosofia sia giunto nell'idealismo al suo apogeo e al suo coronamento, e che alla Germania, che ha generato questo idealismo, spetti ormai una funzione non trasmissibile di predominio e di signoria non solamente intellettuali. Nella misura in cui la cultura europea avrebbe passivamente e supinamente accettato questa posizione, c'erano le condizioni preliminari di una affermazione egemonica nel mondo.

In tutti i suoi particolari, in tutti i suoi elementi, in tutte le sue ripartizioni, in tutta la sua intima dialettica, l'hegelismo, considerato nelle sue basi e nel suo spiegamento, appare veramente

come la contraffazione parodistica delle posizioni centrali e basilari del cristianesimo.

Nel cristianesimo storico, a cominciare da Paolo, lo spirito è un'attitudine primordiale dell'essere vivente, umano e cosmico, pronto ad essere sollecitato e destato dalla grazia. È al di là e al disopra della carne e dell'anima, come una virtú obbedienziale dell'essere, soggiacente alla virtú meravigliosa dello Spirito trasfigurante di Dio. In Hegel lo Spirito è la realtà vera e assoluta dello universo, che prima però di possedersi in pieno nella eticità autocosciente, deve spiegarsi successivamente nel dominio della logica e nel dominio della natura. Se la logica è il sistema delle essenze pure, dello Spirito in sé, non ancora concretatosi e realizzatosi, la natura è lo Spirito che ha prodotto le forme della propria negazione.

Il cristianesimo aveva portato alle ultime applicazioni possibili il concetto biblico della creazione, raffigurandosi Iddio come un Padre che è sempre nello spiegamento prodigioso e benevolo della sua capacità generante. Tutto l'universo pende, istante per istante, dall'atto generatore di Dio, senza cui l'esistenza universale ripiomberebbe automaticamente nel nulla. Hegel, parodisticamente, immagina che il concetto spirituale si realizzi costantemente nella natura, dall'intimo di sé, per un processo costantemente triadico di tesi, antitesi, sintesi, che è una trasposizione del dogma trinitario nel dominio della fenomenologia spirituale. Avrebbero mai potuto immaginare i primi formulatori del

dogma trinitario, Tertulliano e Ippolito Romano, agli inizi del terzo secolo, che si sarebbe giunti un giorno ad una cosí mostruosa deformazione delle esigenze e delle aspirazioni valutative che avevano sorretto la loro audace visione teologica dell'economia divina nel mondo? Ma lo spirito si redime dalle sue stesse incarnazioni esteriori (anche qui la filosofia hegeliana non è che la contraffazione miserevole del senso augusto della incarnazione divina nella rivelazione del discorso della montagna) per assurgere alla perfezione di Spirito assoluto. Lo Spirito che si pone come eticità (e veramente sul terreno dell'etica Hegel riecheggia questa volta fedelmente la posizione dell'etica kantiana, spingendola però alle sue applicazioni estreme) non può essere piú condizionato né limitato da esteriorità alcuna. L'individuo si costituisce libero nella misura in cui oltrepassa e vince la propria limitatezza, per realizzarsi progressivamente come valore universale. D'altro canto l'eticità è funzionalmente ed essenzialmente concreta eticità sostanziale e nazionale. L'individuo non vive che nella comunità e per la comunità. Essa non può essere concepita che come organismo unitario, spiegantesi nei suoi organi che sono la Famiglia e lo Stato. Nessuna zona etica fuori della statale, ché lo Stato incarna la spiritualità universale, la quale attua nello sviluppo storico la propria assoluta verità e la propria incontrollabile ed invulnerabile coscienza.

Soggetto universale, lo Spirito assoluto, oltrepassata e valicata la ristrettezza delle sue trascorse esperienze, ne consuma la celebrazione perfetta e ne sintetizza i principî. L'arte, la religione, la filosofia, non sono che forme collegate dell'essenza assoluta. L'arte è apparizione dell'idea in foggia sensibile. La religione è rivelazione oggettiva dello Spirito a se stesso, in quanto realizzato nelle sue intime determinazioni. Ma solo la filosofia costituisce e rappresenta l'inveramento delle altre categorie, in quanto è adeguazione completa di soggettività e di oggettività. Se la storia della filosofia segna il processo dell'idea, l'idealismo germanico, per confessione boriosa del suo sistematore Giorgio Hegel, segna di questo processo il coronamento supremo; e lo Stato prussiano ne sarà il gestore infallibile.

L'Illuminismo, che gli idealisti tedeschi si davano l'aria di combattere e di soppiantare, non aveva invece qui che la sua conclusione logica, inflessibile, totalitaria. Ma era anche il congedo definitivo dato al cristianesimo come forza disciplinare ed educatrice dell'umanità associata.

Il cristianesimo era nato come contrapposizione del secolo presente al secolo futuro. L'idealismo germanico chiudeva definitivamente le porte a qualsiasi prospettiva escatologica. Il mondo ha raggiunto definitivamente il pieno coronamento di sé nella assoluta autocoscienza dello Spirito.

Il cristianesimo aveva inserito nella coscienza degli uomini la sensazione tremebonda di un altro da noi, che è il Padre e il giudice della nostra effimera, ma eternabile esistenza. L'idealismo germanico sopprimeva qualsiasi linea separatoria fra l'Io e l'altro da sé, per sostituirlo con la spiritualità autospiegantesi attraverso forme successive, senza possibilità trascendenti.

Il cristianesimo aveva nettamente distinto il mondo della natura peccaminosa dal mondo trasfigurante della grazia. L'idealismo germanico distruggeva ogni antitesi ed ogni contrasto nella indiscriminata spiritualità del reale.

Il cristianesimo distingueva la natura dalla rivelazione, la storia degli uomini dalla superstoria di Dio. L'idealismo germanico faceva della storia il dominio integrale della spiritualità che si spiega.

Infine, sulla base di tutti i suoi precedenti dualismi, il cristianesimo distingueva nettamente i valori della religione dai valori della politica, come due sfere destinate a procedere mescolate e in pari tempo inconguagliabili, fino al giorno della comparsa del vaglio infallibile, che avrebbe disciolto la «città di Dio» dalla «città di Satana». L'idealismo germanico unificava valori politici e valori religiosi in una sola manifestazione progressiva dello Spirito assoluto.

Là dove l'idealismo germanico avesse gettato le sue ramificazioni, si doveva dire che il cristianesimo sarebbe ben morto. Che

il mondo pertanto si avviasse, senza soprannaturali presidî, al cimento delle sue esperienze e ai tentativi delle sue costruzioni: gli uomini avrebbero veduto di quali risorse esso era provvisto e di quali realizzazioni sarebbe stato capace.

Fuori del cristianesimo

XI
IL LIBERALISMO

Nel 1817 compariva a Parigi il primo volume di un'opera con questo titolo: *Saggio sull'indifferenza in materia religiosa*. Ne era autore un trentacinquenne prete bretone, già noto in alcuni ambienti religiosi e politici per alcune pubblicazioni di netta e violenta ispirazione ultramontana e antinapoleonica. L'opera, che presumeva di iniziare una nuova forma di apologetica religiosa e cattolica, riscosse un successo portentoso. La forte foga oratoria dello scrittore, l'intima vivezza dell'entusiasmo religioso che vi trapelava, fecero si che il libro ottenesse una diffusione straordinaria. Non era un trattato di filosofia, tutt'altro: anzi, le dimostrazioni filosofiche dei motivi che vi erano enunciati e spiegati erano rimandate ai successivi volumi dell'opera. Ciò nonostante il volume era completo in se stesso e avrebbe potuto benissimo fare a meno di qualsiasi continuazione. Suonava come un'appassionata e incisiva protesta contro la freddezza e la insensibilità al cospetto di qualsiasi posizione dottrinale, ma in maniera particolarissima al cospetto delle dottrine religiose. Era pertanto una rivendicazione in pieno del carattere cogente, assoluto, imperioso della fede religiosa, come un patrimonio inviolabile e delicato, alla tutela del quale nessuna cura umana avrebbe dovuto

apparire superflua o intempestiva. Rappresentava una vera insurrezione, violenta e patetica, contro l'indirizzo illuminista che aveva presieduto allo scatenamento della rivoluzione francese e sembrava voler sopravvivere alla parentesi napoleonica.

L'autore del libro, Félicité Robert de Lamennais, nato nella vecchia terra bretone, tutta impregnata di profonde e indelebili tradizioni mistico-sacrali, era stato ordinato prete appena un anno prima della pubblicazione dell'opera, trascinato soprattutto dalla influenza contagiosa del fratello, anch'egli sacerdote. La sua anima di entusiasta e di sognatore vagheggiava un ripristinamento integrale della piú fiera e indiscussa ortodossia. Le velleità della Chiesa nazionale gallicana che accennava a rinfocolarsi sotto l'egida della monarchia ricostituita, apparivano alla sua anima assetata di universalità nella fede come attentati all'essenza stessa della tradizione evangelica. La religione cristiana e cattolica gli appariva come la base primordiale e indefettibile di qualsiasi ordinato e pacifico organismo sociale. In questo stesso sogno di integrale reviviscenza della fede, Lamennais portava i presupposti di una odissea che non sarebbe stata soltanto la sua, ma sarebbe stata dopo di lui per lungo ciclo di decenni la sorte drammatica di molti altri sognatori della resurrezione cattolica nel mondo, esposti contemporaneamente alla incomprensione dell'autorità suprema della Curia e all'insuccesso esteriore nella politica empirica: primo esemplare di un tentativo sfortunato che

sarebbe stato da allora in poi numerose volte ripetuto, per riportare la Chiesa ad una efficienza sociale a cui essa stessa si era preliminarmente messa nella impossibilità di rispondere, spezzando nelle proprie mani le armi infallibili della sua conquista e della sua vittoria.

Lamennais delinea i molteplici aspetti che lo stato spirituale dell'indifferenza dinanzi alla fede religiosa può prendere e prende di fatto nella vita. Vi è innanzi tutto l'indifferenza dell'opportunista comune e banale, che dà alle dottrine religiose un valore esclusivamente utilitario e politico; che quindi non porta nei valori religiosi alcun interessamento personale e alcuna inquietudine stimolante. Vi è poi l'indifferenza apatica del credente che, pure aderendo ad una religione rivelata, distingue, per viltà e amore del quieto vivere, fra dottrine fondamentali e dottrine non fondamentali. Vi è poi l'indifferenza del protestante che pratica la sua confessione sulla base di una sua valutazione personale e privata, straniandosi del tutto da quelle che sono le forze sociali e postulazioni collettive del fatto religioso. Vi è l'indifferenza del deista, di colui cioè il quale crede puramente e semplicemente in una religiosità naturale. E vi è infine l'indifferenza dell'ateo che, presuntuosamente folle, si schiera, palesemente e senza sottintesi, contro la vita religiosa e le sue esigenze.

Tutte queste forme di indifferenza Lamennais congloba sotto un unico verdetto di condanna, come ree di riporre una fiducia

smisurata ed ingiustificata nelle possibilità della ragione. L'apologia bretone osserva giustamente che quando ci si pone a combattere quelle dottrine filosofiche nelle quali il diabolico orgoglio dell'umano pensiero cerca di sistematicamente organizzare le proprie obiezioni alla verità e al bene, il primo ostacolo da vincere, la prima difficoltà da sormontare, son quelli insiti nella difficoltà di ridurre ad enunciati chiari e definiti le dottrine che si vogliono impugnare. Quando tali enunciati siano nitidamente enucleati, si può dire che il processo del loro annullamento è automatico. Perché è sempre la ragione, la ragione abbandonata a se stessa, che fuorvia e genera oscillazioni, confusioni, titubanze, discordie.

Il prete, che parla all'indomani del fallimento napoleonico e della restaurazione monarchica, ha in uggia e in orrore l'ubbriacatura razionalistica in cui la rivoluzione ha celebrato e consumato i suoi effimeri successi. Chiesa e monarcato appaiono al Lamennais come i termini di un binomio indissolubilmente associato, in quanto espressione rifratta di una rivelazione infallibile di Dio, che la Chiesa ha incorporato in se stessa e di cui essa è costituita depositaria e trasmettitrice convalidata.

Con note squillanti, con accenti caldi e ribaditi, Lamennais proclama che l'indifferenza religiosa è causa di rovina e di morte cosí per l'individuo come per la società umana; che l'incredulo è una mostruosa anormalità umana; che la religione deve essere vera in ogni suo particolare, che deve essere una ed universale;

che la ragione umana è una guida maldestra e malsicura sul cammino della verità, alla conquista della quale può condurci soltanto il principio normativa dell'autorità attraverso la fede.

Gli enunciati solenni del primo volume del *Saggio* dovevano trovare la loro giustificazione filosofica nel secondo volume, pubblicato dopo un triennio di preparazione. Qui Lamennais vuole additare uno per uno tutti i mezzi per arrivare sicuramente alla certezza religiosa. E il suo procedimento è il procedimento di chi, al di là e al disopra della ragione, sa di poter fare assegnamento su numerosi strumenti di ascensione spirituale e di consolidamento nel possesso delle verità di cui la vita deve fare il suo nutrimento e il suo midollo. Per un fenomeno di improvvisa ed esplosiva reviviscenza atavica, in una Chiesa ormai cosí profondamente corrosa e depauperata dall'abuso delle argomentazioni razionali nel dominio della credenza, Lamennais, vecchia anima di bretone, si sforza di risuscitare dalle ombre del passato gli appelli piú disperati e piú suasivi alla fede cieca e docile a tutto che è impalpabile e trascendente nella zona della spiritualità religiosa.

L'uomo, egli proclama, ha assoluto, istintivo, prepotente bisogno di certezza religiosa. Ma le possibilità sue individuali sono, di fronte alla meta, inguaribilmente impari e lacunose. I sensi, i sentimenti, la ragione, sono tutti irreparabilmente soggetti ad errore. C'è un sofisma insito pregiudizialmente in ogni procedi-

mento filosofico, ed è quello che presume di dimostrare la ragione con la ragione. Ma se i sensi e la ragione errano, la natura, nel suo complesso, non erra. Perché è nella vita il principio della verità e della certezza. Montaigne ha detto graficamente: l'uomo è abbastanza pazzo per dubitare di tutto, ma è altrettanto forte per poterlo fare in maniera giustificata. Se la ragione è impotente, quando sia lasciata a se stessa, nel foro circoscritto della meditazione individuale, ad attingere la certezza di cui la vita ha indispensabile bisogno, l'uomo non dovrebbe mai dimenticare che egli non è solo e che, inserito nell'aggregato umano, vive nell'aggregato e dell'aggregato, da cui trae la sua vita intellettuale, morale e spirituale, molto piú che la sua stessa esistenza fisica. Non siamo noi forse istintivamente portati a chiedere alla approvazione e al consenso generale dell'umanità la conferma delle nostre conoscenze, il controllo delle nostre percezioni, l'avallo delle nostre direttive spirituali? È la società che reca in sé il deposito delle verità fondamentalmente necessarie alla vita, deposito ricevuto attraverso una rivelazione primitiva, conservato di generazione in generazione da una ininterrotta tradizione. «Esiste necessariamente, per ogni grado di intelligenza, un nucleo di verità e di conoscenze rivelate inizialmente, vale a dire ricevute originariamente da Dio, come condizione stessa della vita. Queste verità, conservate misteriosamente dalla tradizione, trovano la loro formulazione nella parola. Anche il linguaggio è il risultato di una rivelazione. E il vocabolo *essere* è l'essenza del linguaggio

come il Verbo Eterno è la fonte dell'essere. Imparare a parlare è imparare a pensare, come imparare a pensare è imparare a credere. Il pensiero come la parola sono stati rivelati simultaneamente. E poiché tutte le verità sono in Dio, che le conosce, e che conosce se stesso in virtú del Suo pensiero, della Sua intelligenza, di cui la parola sostanziale, vale a dire il Verbo, è la manifestazione eterna, la parola esteriore non è altro che il mezzo di cui si serve la parola divina o la verità essenziale, per comunicarsi alla nostra intelligenza. La parola, il Verbo, è realmente la luce illuminante ogni uomo che viene in questo mondo. La mente dell'uomo sarebbe rimasta in preda ad un torpore eterno se non fosse stata destata dalla parola. E dalla parola è dischiusa la sua ragione, è vivificato il suo cuore. E in virtú della parola un essere appartenente al mondo materiale è rapito al disopra del tempo e trasportato nel mondo dell'eternità». La parola non è che il tessuto connettivo della vita associata. In maniera misteriosa pertanto, ma nettamente soprannaturale, l'autorità della società umana è fondata sull'autorità di Dio. E d'altra parte la nostra conoscenza di Dio è basata sulla testimonianza della società umana e convalidata dall'approvazione generale. Noi abbiamo qui una perfetta circolarità di elementi spirituali: dall'infallibilità di Dio all'infallibilità della ragione comune dell'uomo, e da questa all'esistenza di Dio. Ma il circolo non è un circolo vizioso, perché la vita associata non è che la conferma altissima ed irrevocabile

delle nostre percezioni e delle nostre ragioni personali, non potendo noi attingere autorità piú alta di quella che risiede nell'umanità. L'autorità collettiva è in certo modo la legge capitale dello spirito come la legge dell'attrazione è la legge primordiale dei corpi. Sicché in definitiva il principio della nostra vita psichica non è e non può essere il dubbio, bensí la fede; e la sorgente autentica della verità non è la ragione, bensí l'autorità. «Nasciamo all'intelligenza mercè la rivelazione della verità, e le verità prime, poggianti sulla testimonianza di Dio o su una autorità infinita, posseggono una certezza infinita. Costituiscono la nostra ragione, che non può essere concepita indipendentemente da esse e, rivelate originariamente per mezzo della parola, sono ugualmente trasmesse mediante la parola. Ogni filosofia pertanto che invece di stabilire e riconoscere i diritti dell'autorità esteriore e di accoglierne ubbidientemente le decisioni, le sottoponga alla ragione individuale, appare in contrasto con la natura degli esseri intelligenti, riportando l'uomo spirituale a quello stato in cui si è voluto riportare l'uomo sociale, vale a dire ad uno stato di isolamento e di debolezza, in cui l'uomo fisico non può vivere perché l'uomo morale non vi si può né svolgere né mantenere. Ecco – dice Lamennais – la chiave che ci spiega l'apparente contraddizione fra la ragione dell'uomo che lo paralizza nel dubbio e la forza irresistibile che lo trascina alla fede. Senza dubbio la ragione, che è pure essa insita nella natura stessa dell'uomo, non saprebbe naturalmente arrestarsi su questa china verso la

fede, perché non saprebbe tendere di per sé alla distruzione dell'uomo e quindi alla propria distruzione. Eppure noi riscontriamo in essa questa tendenza perché appena si isola, viene a trovarsi in uno stato contrario alla natura, spogliata delle condizioni indispensabili per la propria esistenza. Per essere perfettamente quel che deve essere, la ragione dell'uomo deve essere la ragione della società a cui egli appartiene, come la ragione della società non è altro che il suo grado di civiltà».

Secondo Lamennais pertanto ogni individuo umano deve optare, nel cammino della sua vita, fra la via della ragione isolata e la via dell'autorità che parla in nome della ragione universale dell'umanità. Solo mercè la sottomissione all'autorità l'individuo entra in possesso dell'eredità sua ed acquista le ricchezze della vita eterna, mentre, affidandosi unicamente alle luci della sua povera individualistica ragione, è condannato a morire sfinito nel deserto del dubbio e della asfissia spirituale. «Nulla nel creato è autonomo, nulla è isolato. Gli esseri sono tutti vincolati gli uni agli altri e i mondi sono vincolati a vicenda come le parole di un discorso. La nostra vita è avvinta dalla piú ferrea dipendenza al mondo circostante». Non c'è dunque che una virtú che dia valore alla vita, la virtú dell'obbedienza. La ragione del singolo «deve essere sottoposta alla ragione generale che è la ragione di Dio stesso. Invece di cominciare dal dubbio (la ritorsione di Lamennais contro Cartesio è palmare) dobbiamo cominciare dalla fede. La vita eterna è una eterna obbedienza».

Di pari passo con questa rivendicazione fiera e intransigente della validità pregiudiziale e invulnerabile dell'atto obbediente di fede, Lamennais manda innanzi la sua rivendicazione calorosa del principio monarchico. Come la Chiesa costituisce l'autorità suprema della vita associata nel suo aspetto spirituale, cosí il monarcato rappresenta l'autorità suprema della vita associata nel suo aspetto civile. Cosí, nelle sue grandi linee, il pensiero del Lamennais del 1820 appare come una resurrezione balenante di vecchie idee e di vecchie aspirazioni, sepolte negli strati piú profondi della tradizione cristiana. In quest'anima di malinconico inconsolabile, chiuso in un desolante stato di isolamento, sembra che vibrino di commozione e di entusiasmo solo le reminiscenze nostalgiche di un passato che non è piú. Scriveva egli in una lettera del 7 aprile 1818 ad un suo caro amico: «Tu neppur t'immagini, mio diletto fratello, come le tue lettere mi facciano del bene. Tu mi trai lontano da me stesso, da questa profonda tristezza che mi divora intimamente, fin dai tempi della mia prima infanzia, dappoiché io non mi sono mai sentito a mio agio in questo mondo. Ne ho sempre sognato e vagheggiato un altro, e quando mi allontanavo con i miei sguardi da quello nel quale noi dovremmo soltanto sperare la pace, la mia fantasia adolescente ne creava di fantastici, il che costituiva l'unico fascino della mia solitudine. Sulle rive del mare, nel fitto dei boschi, mi andavo nutrendo di queste vane fantasime, e, ignorando l'uso della vita, ne addormentavo le sensazioni cullando nell'indistinto la mia anima

stanca di se stessa. Io non sarei mai volontariamente uscito da questo stato di sonnolenta fantasticheria. Dio me ne ha tirato fuori, imponendomi doveri penosi, i piú contrastanti con il mio carattere. Divenuto cosí, mio malgrado, una specie di uomo pubblico, ho cessato di appartenere a me stesso».

Confessione piena di patetica amarezza: confessione che molti e molti altri spiriti avrebbero potuto ripetere dopo Lamennais e che di fatto avrebbero ripetuto, ad espressione di un dissidio lacerante che si è venuto deponendo nell'intimo stesso della coscienza religiosa moderna. La cultura e la civiltà mediterranee sono state troppo profondamente segnate e alimentate dalle fondamentali esperienze del cristianesimo perché una temperie storica fattasi ormai ad esse estranea possa tacitarne le risorgenti aspirazioni. Tutto il mondo affascinante dei sogni ultraterreni innalzato dalla rivelazione cristiana dinanzi agli occhi degli uomini ha troppo in sé di seduzione e di capacità normativa perché nel fondo della nostra anima non ne siano rimasti il rimpianto e il tremante ricordo. Un profondo dissidio tra cuore ed intelligenza sembra essersi inserito alle radici stesse piú profonde della nostra spiritualità. In mezzo ad un mondo tutto dominato dalle preoccupazioni del presente e dalla concezione realistica e storicistica della vita, le reminiscenze subcoscienti di un passato di valori trascendenti e di realtà soprannaturali sono sempre in agguato, pronte a risorgere e ad assumere forme concrete, come un mi-

raggio indistruttibile. Un velario pertanto di tristezza e di postumi vagheggiamenti sembra pesare costantemente nelle zone della nostra piú riposta intimità. Per gli spiriti piú docili e sensibili al fascino di questo passato, la contemplazione potrebbe essere un riparo ed un ospizio, se la contemplazione potesse essere ancora, come fu nel Medioevo, in un mondo accessibile e permeabile alle grandi idealità del misticismo, una forza operosa e un elemento di trasfigurazione e di ascensione collettive. Ma il mondo moderno ha aperto un abisso incolmabile fra azione e contemplazione. E i contemplativi che tentano di far della loro capacità contemplativa una energia praticamente operosa, vanno fatalmente incontro alla delusione e all'insuccesso.

C'è da domandarsi se però questo conflitto drammatico fra cuore e ragione, di cui certamente soffrono i dolenti riformatori religiosi dell'età contemporanea, è da imputarsi a loro o non piuttosto agli organismi nel cui ambito si sforzano di realizzare il loro ministero. La Chiesa stessa non è in uno stato di vero dissidio fra le conseguenze logiche dell'apologetica razionalistica e della morale casistica, a cui essa ha dischiuso le porte della sua ufficialità, e le esigenze di quella pietà collettiva, cui in altri tempi servì magnificamente di sostegno e di garanzia la nozione concretamente sentita del corpo mistico del Cristo, formantesi nella storia? Ed ecco il dilemma grave e inesorabile di fronte a cui si trovò ai suoi tempi Lamennais e di fronte a cui hanno poi finito

col trovarsi tutti i riformatori della tradizione cattolica nei decenni a lui posteriori: se la Chiesa non risponde piú ai bisogni collettivi dell'umanità, sarà possibile abbandonarsi al miraggio di un'idealità collettivistica che esprima le piú profonde esigenze della nuova umanità, indipendentemente da quel patrimonio di valori e di idee e forze religiose, che ha costituito nei secoli il viatico della Chiesa e di cui la Chiesa sembra ancora custodire le insegne, anche se si rivela incapace di tesaurizzarne e di tradurne in atto la virtú pedagogica?

Il 16 ottobre 1830 appariva il primo numero di un giornale destinato ad avere una grande fama pur nella sua breve vita. Il giornale, comparso a Parigi, diretto da Lamennais, era intitolato *L'Avenir*. Non sarebbe durato che fino al 15 novembre 1831. Voleva agitare di fronte al pubblico le idee che il Lamennais aveva già enunciato nel suo saggio, ma che erano venute subendo, attraverso una serie di delusioni politiche, un piú vigoroso accento religioso e una piú aperta tendenza democratica. Un anno e mezzo prima il Lamennais aveva pubblicato un'altra opera intitolata *I progressi della rivoluzione e della guerra contro la Chiesa*, nella quale mostrava apertamente quanto fosse rimasto deluso dai regimi della restaurazione. Egli aveva cosí, nel suo saggio del 1817, efficacemente proclamato il diritto divino del monarcato e la sua funzione insurrogabile nell'economia e nell'equilibrio delle forze disciplinanti della vita associata. Ma gli istituti politici si rivelavano inguaribilmente inferiori ed impari alla

loro vocazione ed al loro destino. Lamennais la rompeva decisamente con i principî monarchici, ripiegando animosamente verso Roma e il Papato. Sembrava che il vecchio spirito del Pontificato medioevale, lottante contro le esorbitanze e le inframmettenze del potere laico, risorgesse nell'apologia di questo focoso ultramontano, che riguardava alla Chiesa come all'unica guida possibile del popolo, nel cammino e nella resurrezione dalla tirannia alla libertà.

Si direbbe che un acuto sentore dello smarrimento progressivo della pedagogia cristiana e della sua uscita dal novero dei coefficienti effettivi della spiritualità collettiva, spingesse Lamennais ad esaltare piú validamente la possibile forza della spiritualità cattolica, accentrata nelle mani del Papa. Egli sognava si potesse ridare in pieno secolo decimonono al magistero della Curia romana una universale potenza pedagogica e normativa, indipendentemente, separatamente anzi, da qualsiasi ingerenza e da qualsiasi sussidio dei poteri politici. Era la sua una visione ultraspirituale del magistero cattolico. Ed è curioso osservare come questo atteggiamento, che Roma avrebbe dovuto preminentemente apprezzare come l'espressione massima della devozione entusiastica e della dedizione incondizionata, finí, nelle sue affermazioni pratiche, col sembrare una deviazione della disciplina ortodossa, e il principio di quella che doveva essere l'apostasia dell'ardente apologista bretone. Fu la prova clamorosa della incapacità divenuta ormai funzionale della Chiesa a comprendere

le austerissime consegne dell'ora che si avvicinava, e l'urgenza imprescindibile di riprendere il programma cristiano dalle origini, se si voleva salvare una società in irreparabile decadenza spirituale. E fu per Lamennais, come sarebbe stata per altri dopo di lui, la causa occasionale di una caduta precipitosa in una visione puramente umanistica e terrena del destino umano, che doveva prendere il nome di «comunismo».

Una singolare constatazione da fare nello scorrere la raccolta de *L'Avenir* è questa: nel manipolo che redigeva il giornale lo spirito piú ardimentoso e piú innovatore non è Lamennais, il quale sboccherà poi nella ribellione aperta, bensí Lacordaire che come ben si sa doveva sopravvivere al naufragio e rimanere nell'ovile ecclesiastico abbandonando il suo capo amato e ammirato. Si è anzi tentati di pensare che Lacordaire abbia avuto qualcosa a che fare con l'evoluzione di Lamennais. Comunque il periodo de *L'Avenir* è un periodo di maturazione intensa e di polarizzazione recisa. La concezione politica che gli scrittori del giornale patrocinavano con il fuoco del loro indomabile entusiasmo, poggiava sopra alcuni principî basilari: chiedeva la separazione dei poteri civili dai poteri spirituali, affinché questi poteri spirituali potessero godere della piú vasta e incontrollata indipendenza. Sapevano benissimo che la separazione dei poteri avrebbe rappresentato e importato sacrifici rilevanti per la Chiesa e per il suo clero; ma non erano queste considerazioni che avrebbero

potuto farli retrocedere dalle loro richieste e dai loro ideali. *L'Avenir* non si stancava di proclamare che la Chiesa deve abbandonarsi completamente, lietamente, alla libera assistenza della tutela provvidenziale, rinunziando a qualsiasi aiuto materiale dello Stato. «La verità», essi scrivevano, «è onnipotente. Il suo trionfo è in massima parte ritardato dal sussidio che la forza materiale tenta di offrirle: dalla parvenza stessa di costrizione che essa subisce nel dominio sovranamente libero della coscienza e della ragione». Se il popolo si era staccato dalla Chiesa con disgusto e raccapriccio, questo riconosceva Lamennais, non era accaduto per mancanza di fede, ma perché «in fondo al santuario in cui il popolo cercava Dio non aveva trovato che l'uomo». È vergognoso, concludeva Lamennais, per un potere spirituale asservirsi in qualsiasi misura ad un governo politico, condannato, dato lo stato presente della società, a prendere un atteggiamento di completa indifferenza nel dominio della fede e della morale. Sicché la salvezza non può venire che da un rinnegamento e da una cancellazione di qualsiasi concordato, da un affrancamento verso un'intromissione indebita e paralizzante dello Stato. Molto meglio, molto meglio per la Chiesa di Dio prostrarsi in un granaio scelto liberamente dai fedeli che radunarsi nel piú sontuoso edificio che sia di proprietà dello Stato.

Gli scrittori de *L'Avenir*, quindi, chiedevano a gran voce una triplice libertà: libertà in tutto ciò che concerne l'educazione, libertà di associazione, libertà di stampa. Lacordaire specialmente

dettava per L'Avenir alcuni rimarchevoli articoli a proposito di quest'ultima, la libertà di stampa. Si avverta che mentre Lamennais rivendica tenacemente la libertà nell'interesse della religione cattolica, Lacordaire scioglie il suo inno alla libertà per se stessa. Nei suoi lucidissimi e vibranti articoli sulla libertà di stampa appare ben chiaro che, attaccando direttamente la censura civile della stampa, ha indirettamente di mira la censura ecclesiastica. «L'Inferno», esclamava egli, «esiste soltanto perché neanche Dio può esercitare la censura: o almeno ha preferito al regime della censura il regime dell'Inferno, perché se l'Inferno conta dei dannati conta anche degli uomini, mentre la censura non avrebbe popolato il mondo che di idioti immortali». Parole bene ardite sulle labbra di un membro di quella Chiesa che aveva avuto la sua Inquisizione, singolarmente ardite sulle labbra di un futuro domenicano.

Lamennais probabilmente, all'epoca de *L'Avenir*, non sarebbe giunto cosí lontano. La libertà che egli rivendicava non era un principio di tolleranza dogmatica, era soltanto un principio di tolleranza civile. Dato il regime uscito dalla rivoluzione francese, Lamennais riconosceva il principio della tolleranza come una conseguenza necessaria e inevitabile delle condizioni della società, nell'interesse della religione.

Ed ecco fondamentalmente la contraddizione insanabile da cui Lamennais non sarebbe potuto uscire che con una ribellione aperta e con un laicismo completo, o con una condanna solenne

ed irrevocabile di tutta la civiltà contemporanea, basata sul principio della volontà collettiva e del suffragio popolare. Perché appunto di pari passo col principio della tolleranza, Lamennais rivendicava l'estensione del diritto elettorale e tutte le possibili libertà provinciali e comunali.

La rivoluzione francese e l'illuminismo che l'aveva ispirata, gettavano cosí le loro propaggini in quegli stessi che rivendicavano i principi d'autorità e l'intransigenza ultramontana.

Come abbiamo visto, i principali corifei del Terzo Stato e della rivendicazione dei suoi diritti erano stati preti. I principali rappresentanti delle nuove correnti democratiche in grembo al clero erano stati seguaci ritardatari del giansenismo. Per quale mai legge fatale i movimenti religiosi non lasciati liberi a se stessi si trapiantano in sede politico-sociale e perseguono di nuovo su terreno sconsacrato, in forma laicizzata, gli ideali umanitari che si celavano prima sotto il paludamento della sacralità e delle aspirazioni cristiane? Sta di fatto che dalla rivoluzione francese in poi questa, si potrebbe dire, è la direttiva di marcia dei movimenti riformatori ecclesiastici. Di fronte ai quali sta in una posizione stranamente paradossale, fiera e intransigente, l'autorità ecclesiastica. Quei movimenti religiosi riformatori sembrano adottare atteggiamenti di grande intransigenza nella zona dei puri valori cristiani ed evangelici, per essere poi in pratica transigenti e concilianti. L'insegnamento ufficiale ecclesiastico segue atteggia-

menti di transigenza nel dominio delle presupposizioni apologetiche e politiche (noi abbiamo visto come da secoli ormai la Chiesa abbia accettato la compromettente collaborazione della speculazione razionale e abbia praticato la consuetudine delle relazioni concordatarie con le configurazioni politiche piu ostili), mentre sul terreno pratico e concreto si dimostra irriducibilmente avverso a tutti i movimenti che, partendo invece da presupposti intransigenti, seguono in pratica le vie dell'ecumenismo e della riconciliazione evangelica.

Anche *L'Avenir* di Lamennais, prendendo le difese dell'associazione «*Agence générale pour la défense de la liberté religieuse*», patrocinava la collaborazione di tutte le religioni e di tutte le confessioni in vista di una reciproca difesa e di uno scambievole sostegno. «Immaginate una casa abitata nei diversi suoi piani da un ebreo, da un musulmano, da un protestante, da un cattolico. Senza dubbio le loro credenze e le pratiche corrispondenti sono troppo in antitesi l'una di fronte all'altra, perché si possa instaurare fra tutti una vera e propria comunità. Ma qualora essi abbiano ragione di temere che qualcuno sopravvenga per incendiare la casa che li ospita, tutti non esiteranno un istante ad allearsi per la difesa scambievole».

Questa condiscendenza pratica, questo amore della riconciliazione religiosa nella difesa comune, vanno di pari passo, ne

L'Avenir, con la devozione piú incondizionata alla Chiesa, considerata come la piú grande forza spirituale, capace di guidare, al mondo, gli uomini per il sentiero della libertà.

Queste idee, mal viste dal governo di Luigi Filippo, osteggiate palesemente dalla strabocchevole maggioranza dell'episcopato francese, dovevano necessariamente creare intorno a Lamennais e al suo movimento un'atmosfera di diffidenza e di ostilità crescenti. Lamennais sentí il disagio della sua posizione e concepí il temerario e insieme ingenuo proposito di ottenere una esplicita approvazione da Roma. Il 15 novembre 1831, annunciando che il giornale pubblicava l'ultimo suo numero, Lamennais ed i suoi collaboratori si accomiatarono dai loro lettori con un fervido atto di fede nella propria causa, e con un appello al tribunale romano, troppo al di sopra, essi proclamavano, delle passioni umane e delle rivalità politiche per poter essere contaminato dalle considerazioni terrene che ispirano le avversioni locali.

«Poggiati sul bordone del pellegrino», essi dicevano, «ci incammineremo verso la sede eterna. E là, prostrati ai piedi del Pontefice che Gesù ha lasciato come guida e maestro ai suoi discepoli, diremo: – O Padre, degnatevi di rivolgere uno sguardo ad alcuni fra i piú umili figli vostri, accusati di ribellione alla Vostra infallibile e dolce autorità. Eccoli alla Vostra presenza. Leggete nella loro anima. Nulla essi vi vogliono nascondere. Se uno solo dei loro pensieri, uno solo, dissente dai Vostri, essi lo riprovano e lo rinnegano. Voi siete la Regola della loro dottrina.

Giammai ne conobbero altre. O Padre, pronunciate per loro la parola che vivifica perché illumina, e la vostra anima si stenda a benedire la loro obbedienza e il loro amore».

L'accoglienza di Roma fu ben diversa da quella che «i pellegrini di Dio e della libertà» si ripromettevano. Cortesemente ricevuti da tutti meno che da colui che essi erano venuti a cercare, lusingati e incoraggiati a parole, in realtà ignorati e trascurati, non riuscirono ad ottenere alcuna particolare udienza e considerazione. Nel memoriale presentato alla Santa Sede i pellegrini avevano scritto: «L'azione dei redattori de *L'Avenir* e se si vuole di ogni altra associazione ispirata agli stessi principî, è indispensabile per l'esistenza del cattolicismo in Francia, e questa azione non può essere coronata da successo senza essere sorretta dalla Santa Sede». Lamennais e i suoi amici mostravano con queste parole di sopravalutare in pari tempo e la Santa Sede e il cattolicismo francese. Piú tardi il prete bretone doveva confessare: «Mi sono piú volte stupito che il Papa, invece di usare verso di noi quella severità silenziosa che in pratica usò e il cui unico risultato fu una vaga e inquietante e penosa incertezza, non ci abbia detto semplicemente: – Avete creduto di agire bene, ma vi siete ingannati. Posto come sono a capo della Chiesa, ne conosco i bisogni meglio di voi. Pur disapprovando l'orientamento dei vostri sforzi, rendo omaggio alle vostre buone intenzioni. Andate dunque, ma per l'avvenire, prima di avventurarvi in questioni cosí delicate, consigliatevi con coloro, l'autorità dei quali può esservi

di guida. – Sarebbero bastate queste poche parole a definire la questione».

Probabilmente parole di quel genere non sarebbero state affatto sufficienti a tale scopo. Comunque, la Roma papale del 1831 aveva altro per il capo che prestare soverchia attenzione alle idealità accese di questo manipolo di sognatori, che pure nutrivano in cuore un sentore profetico del precipitare progressivo della tradizione cristiana nel mondo.

Vedendo fallito il tentativo di ottenere una udienza diretta, Lamennais ed i suoi amici credettero opportuno di redigere un memoriale, esponendo minutamente la loro concezione politica. Tale memoriale portava la data del 3 febbraio 1832. Dopo di che, l'udienza del Papa fu concessa, ma con l'esplicita condizione che non si parlasse del movente che aveva spinto i pellegrini sulla via di Roma. L'udienza quindi fu completamente sterile di risultati ed equivaleva a un completo insuccesso. Quasi tutti ne ebbero la piena sensazione e pensarono di abbandonare senz'altro Roma. Solo Lamennais, pertinace nelle sue illusioni, volle rimanervi. Ma poi anch'egli dovette convincersi che l'attesa era vana e il 21 luglio 1832 prendeva desolato la via del ritorno.

Negli *Affaires de Rome* egli doveva rievocare piú tardi quell'ora oscura della partenza: «Dalle alture sovrastanti la pianura percorsa dal Tevere volgemmo un ultimo e triste sguardo sulla Città Eterna. I raggi del sole morente infiammavano la cupola di San Pietro, immagine riflessa dell'antico splendore del Papato. In

breve i contorni delle cose sparvero lentamente nell'oscurità crescente. Alla luce incerta del crepuscolo, si distinguevano ancora qua e là, ai margini della strada, i ruderi di qualche tomba. Neppure il minimo soffio faceva vibrare la pesante atmosfera, neppure un filo d'erba tremava, neppure un rumore, se non quello secco e monotono del calesse, che avanzava lentamente nella campagna deserta».

Quale simbolo della solitudine immensa in cui andava morendo l'ideale conciliatorista del povero sognatore bretone!

I pellegrini delusi erano appena arrivati a Monaco che li raggiungeva l'enciclica *Mirari vos* del 15 agosto 1832, con cui Gregorio XVI condannava le dottrine liberali de *L'Avenir*, senza però nominare né il giornale né i suoi redattori. Con parole violente e sdegnose, l'enciclica giudicava delirio l'asserzione della libertà di coscienza, stimmatizzava qualsiasi rivendicazione della libertà di stampa, flagellava con termini incisivi qualsiasi equiparazione di una fede religiosa all'altra.

Per quale anomala aberrazione, per quale stravolgente rovesciamento di parti venivano ad essere collocati sotto la medesima etichetta i principi patrocinati dall'ultramontano Lamennais e i principî banditi dai *Bills of Rigths* americani del 1776 e dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* dell'Assemblea costituente francese del 29 agosto 1789?

Questa *Dichiarazione* proclamava nel suo articolo XI: «La libera comunicazione dei pensieri e delle opinioni è uno dei diritti

piú preziosi dell'uomo. Ogni cittadino può dunque parlare, scrivere, pubblicare liberamente, salvo rispondere dell'abuso di queste libertà nei casi contemplati dalla legge». Nell'articolo precedente era stabilito che «nessuno dovesse essere disturbato nelle sue opinioni, anche religiose, purché la loro manifestazione non intaccasse l'ordine pubblico stabilito dalla legge». Questi diritti principali, enunciati dalla Dichiarazione, stavano ricevendo la loro giustificazione teorica e la loro elaborazione giuridica attraverso la prassi politica di tutti gli Stati costituitisi in Europa all'indomani della rivoluzione. In fondo, tutta la Dichiarazione dell'Assemblea costituente francese si assommava nella definizione della libertà, implicita nell'articolo IV: «La libertà consiste essenzialmente nel poter fare tutto ciò che non nuoce agli altri: l'esercizio pertanto dei diritti naturali di ciascun individuo non ha altri limiti, se non quelli che assicurano agli altri membri della società il godimento di questi stessi diritti».

Nulla di comune, si sarebbe detto a prima vista, fra i postulati proclamati dalle dichiarazioni della democrazia americana e della Costituente francese e le prospettive di un movimento religioso come quello iniziato da Lamennais nella sua prima insurrezione contro la rivoluzione. Non fu la resistenza ecclesiastica quella che spinse Lamennais a riversare nella sua fede democratica l'assolutezza religiosa, che egli avrebbe voluto poter riporre esclusivamente nella Chiesa? E la Chiesa, respingendo l'assoluta fede del prete bretone, non tradiva la sua incapacità, divenuta ormai

funzionale, di comprendere l'intransigenza delle vecchie e genuine posizioni cristiane? L'enciclica *Mirari vos* era accompagnata da una lettera del cardinal Pacca, documento questo che non lasciava dubbi sul valore e sull'oggetto dell'enciclica papale. Roma disapprovava l'azione degli scrittori de *L'Avenir*, in quanto toccavano argomenti che «riguardavano solamente il governo della Chiesa e il suo Capo Supremo». Roma disapprovava le dottrine della libertà religiosa e civile e della libertà di stampa; Roma stimmatizzava l'unione con membri di altre religioni e di altre fedi; Roma infine riprovava la separazione della Chiesa dallo Stato, in fondo cioè quella eterogeneità tra valori politici e valori religiosi che era stata in altri tempi, nei tempi piú floridi della tradizione cattolica romana, la fonte dei successi e la garanzia del prestigio del corpo mistico di Gesù.

Lamennais fece immediatamente atto di completa sottomissione. E se ne ritornò nel raccoglimento solingo del suo eremo bretone, «La Chesnaie». Ma c'era troppo sedimento di amarezza nel suo spirito e c'era troppa impetuosità nel suo carattere, perché il silenzio potesse durare a lungo.

Nell'aprile del 1834 uscirono le sue *Paroles d'un croyant*: l'opera di Lamennais che ha riscosso la fama piú duratura e la piú vasta diffusione. Nello stile e nello schema è uno sfogo ispirato agli accenti dei vecchi profeti biblici, ma non animato da un genuino spirito apocalittico quale era stato quello della primitiva lettera-

tura cristiana, tutta pervasa dal senso della trascendenza miracolosa del Regno di Dio. Qui c'è troppo Rousseau, vale a dire troppo ottimismo umanitario, perché l'atmosfera che vi si respira possa definirsi la vera atmosfera evangelica.

Diceva Lamennais ai suoi amici: «Se diceste a questo pendolo che fra un istante avrà la testa mozza, non cesserebbe per questo di suonare la sua ora, finché l'istante non sia venuto. Figli miei, siate come il pendolo, suonate la vostra ora, sempre, qualunque cosa accada».

La risposta di Roma non si fece attendere. Il 7 luglio 1834 Gregorio XVI dirigeva ai patriarchi, ai primati, ai vescovi una enciclica, designata con le parole iniziali *Singulari vos*, in cui riprovava e condannava formalmente il volumetto dell'ormai ribelle bretone, definendolo «piccolo di mole, ma immenso di perversità».

Lamennais vi parte dal presupposto che i re in particolare e i governanti in generale sono strumenti del male, perché non adempiono la loro vera missione, che è quella di esplicare il mandato loro affidato dal popolo. Sono coinvolti nella medesima condanna tutti i governi della terra e tutte le leggi. Ma questa condanna globale si direbbe che non investe il complesso dei valori politici, bensí soltanto i loro concreti e palpabili gerenti e amministratori. Perché le miserie della terra sono causate dai cattivi governanti, mentre i popoli sono capaci di sentimenti cristiani e a sentimenti cristiani aspirano invincibilmente. Il potere

che è stato costituito legalmente, in conformità cioè ai bisogni e al volere del popolo, appare agli occhi di Lamennais sacro e inviolabile.

Per quanto possa apparire paradossale nella sua enunciazione, un giudizio che riconosca ugualmente aberranti dallo spirito cristiano il condannato e il condannante risponderebbe giustamente a realtà.

Lamennais sognava un popolo padrone dei suoi destini, chiamato a crearsi il governo da lui meglio preferito, aspirante ad una pace nella spiritualità e nella fede. Il Papa sentiva l'insidia laica e fondamentalmente antigerarchica e anticarismatica di questa visione ottimistica delle possibilità associative degli uomini. L'uno e l'altro mostravano di avere definitivamente dimenticato che la vita associata degli uomini, come la vita dell'universo, è il dramma permanente di energie buone e di energie malvage, la cui economia non può essere retta che da una consapevolezza sempre presente della impossibilità di determinare meccanicamente il rapporto fra la città di Dio e la città di Satana. L'uno e l'altro mostravano di avere definitivamente dimenticato che la vita associata è un mistero, né piú né meno che tutta la vita universa, e che per vivere umanamente non si deve tradurre il mistero in formule meccaniche o teologiche, ma avvertirlo e respirarlo qual è, mondo di relazioni invisibili e tessuto prodigioso di incessanti carismi.

Il Papa condannava il prete bretone come parlante un linguaggio che non era piú quello della Chiesa. Ma anche Lamennais parlava un linguaggio che non era quello della genuina tradizione cristiana.

Per convincersene, basta considerare soltanto quanto difforme fosse l'antica nozione cristiana di libertà da quella piú o meno apertamente professata sia dalla filosofia ecclesiastica che da quella laica del secolo XIX incipiente.

San Paolo aveva insegnato ai suoi tempi, e il suo insegnamento si era mantenuto piú o meno inalterato in tutti i secoli della pura tradizione cristiana, che la vera libertà di noi creature ragionevoli, è tutta e solo nel riconoscere la nostra condizione di schiavi nelle mani di Dio. L'uomo non ha altra alternativa nella vita che quella di scegliere il suo servaggio: o schiavo della colpa o schiavo della giustizia. Essere schiavi della colpa significa essere in possesso di Satana: costituirsi schiavi della giustizia significa costituirsi schiavi liberi di Dio.

In questo paradosso è tutta la sapienza morale del cristianesimo: e nella misura in cui esso è stato conservato o rivissuto nella tradizione cristiana, questa tradizione si è mantenuta fedele alla consegna delle sue origini. Perché all'indomani del suo conflitto e della sua rottura con Roma Lamennais non è ritornato nudamente e violentemente al recupero e all'assimilazione del postulato cristiano che impone di porsi di fronte a Dio nella posizione disperata e fiduciosa insieme del servo, che si estenua nel

suo lavoro pur riconoscendo di essere inutile e inconcludente? Sono secoli ormai che noi abbiamo perduto questa capacità di prodigarci nello sforzo e di proclamare nel medesimo tempo che il nostro sforzo è vano. Sono secoli ormai che noi abbiamo dimenticato l'assioma capitale del comportamento cristiano di fronte a Dio e agli uomini: tendersi nello sforzo, sapendo che la virtú dello sforzo è solo nella grazia. È stata prima l'ufficialità stessa ecclesiastica ad annebbiare la consapevolezza di questo assioma con la sua dottrina del merito e della libertà umana. cosí si è automaticamente aperta la via a quello che sarebbe stato in essenza il «liberalismo», la visione cioè della vita associata basata sul presupposto che gli uomini possano, in virtú delle loro capacità naturali, creare al mondo un ordine di giustizia, di benessere e di pace. E allora anche quelli che han voluto risollevare, dal marasma in cui era caduto, il magistero indefettibile della tradizione cristiana, abbacinati da una concezione umanistica e liberale della vita, invece di ritrovare la virtú della pedagogia cristiana nella rinnovata proclamazione dei suoi presupposti intransigenti e paradossali, han finito col trasferire in sede puramente umana e terrena tutto quello che di trascendente e di inconfondibilmente carismatico la genuina pedagogia cristiana ha nei suoi dettati e nelle sue visuali.

Sotto l'influenza nefasta del suo disinganno ecclesiastico Lamennais cadeva sempre piú nell'umanesimo naturalistico. La sua

opera filosofica piú importante era data alla luce dopo la separazione definitiva dalla Chiesa e da ogni forma confessionale di religione. L'*Esquisse d'une philosophie*, come l'altra sua opera minore, *La religion*, possono considerarsi un tentativo deliberato di costruire un sistema religioso indipendente risolutamente dal sistema dogmatico ecclesiastico che Lamennais ripudiava. E Lamennais cade nell'aberrazione finale di chi, sulla via del razionalismo e del liberalismo che la Chiesa ha il torto di avere per prima dischiuso, crede di poter costruire e tracciare una visione della vita e dell'universo filosofica e religiosa insieme. Poggiando (e qui appare chiaro come Lamennais stesso fosse vittima dell'insidia che l'apologetica ufficiale tende fatalmente a chi vi sia consapevolmente addestrato) sull'argomento fondamentale delle tradizionali prove dell'esistenza di Dio, Lamennais pone come primo postulato del suo ragionamento l'aforisma che il finito sia disperatamente incomprensibile senza l'infinito, che la pluralità sia inspiegabile senza l'Assoluto. Sono gli argomenti stessi addotti per la dimostrazione dell'esistenza di Dio dalla tradizionale teodicea tomistica. Non è straordinariamente significativo che l'opera nella quale Lamennais viene consumando il suo distacco da Roma riposi pregiudizialmente sui postulati della dimostrazione di Dio nella filosofia di San Tommaso? Come siamo lontani dal senso evangelico della ininterrotta assistenza di Dio Padre su di noi, assioma questo di natura extraconcettuale, che occorre vivere, non comprendere!

Il rapporto fra finito e infinito è, secondo Lamennais, la sostruzione di tutto l'universo. Si perde nella sua speculazione qualsiasi senso della profonda discontinuità fra naturale e soprannaturale. Si annebbia il concetto stesso di creazione, il quale per essere veramente un dato religioso non deve essere altro che la trasposizione del rapporto fra la creatura e il Creatore in termini di metafisica, in termini di grazia e di comunicazione sacramentale.

Nella filosofia definitiva di Lamennais l'uomo non è posto, di fronte a Dio, nella condizione di chi è tenuto a optare fra l'amore dell'Assoluto e l'amore dell'effimero, l'amore di Lui che è eterno e l'amore di sé che è realtà peritura. Lamennais parla, si direbbe, in termini di meccanica. «Vi sono» , egli dice, «in ogni essere creato due principî opposti, dei quali l'uno, unendolo all'infinito, ossia a Dio, è la radice stessa, la condizione prima e fondamentale del suo essere; l'altro, che costituisce la sua individualità particolare, tende a separarlo da Dio e dall'infinito. Il primo lo reintegra nell'unità infinita: il secondo corrobora la sua attività individuale limitata. Se la tendenza verso Dio diventasse esclusiva dell'altra in un essere, lo distruggerebbe, riconducendolo a Dio e assorbendolo in Lui. Anche la tendenza contraria distruggerebbe l'essere separandolo completamente da Dio».

Per questo, la vita dell'individuo o piuttosto della personalità è sospesa sull'abisso del nulla mercè la pressione contraria

dell'infinito e del finito, dell'Essere per essenza e delle sue limitazioni individuali. Sebbene Dio e l'uomo, nelle formulazioni dell'ultimo Lamennais non appaiano come realtà confondibili, in pratica nella loro essenza sono presentate affini. L'uomo è in un certo senso pari al suo Creatore, come ogni gentiluomo è pari al suo re. Come dunque è nato il finito dall'infinito? Lamennais invoca anche lui il concetto di creazione. Ma è una creazione che a norma della tendenza generale della filosofia religiosa, diciamo cosí della sinistra tomistica, dall'epoca di Maestro Eckehart tende a definirsi in una vera e propria continuità sostanziale. Secondo il Lamennais della Esquisse non vi è esteriorità vera nell'azione dell'infinito sul finito né nelle relazioni dell'uomo e di Dio. Il principio fondamentale della sua filosofia è che l' essere è sempre uno, è sempre infinito e che solo le sue limitazioni costituiscono la differenza, la molteplicità, il finito.

Creando, Dio dà l'essere, ma Egli lo trae da se stesso, poiché nulla può esistere che non abbia la sua sorgente nell'Essere infinito. Ma questi esseri finiti che Dio trae da sé non nascono da lui per via di emanazione, bensí per un atto libero della sua onnipotenza, di modo che essi sono essenzialmente separati da Lui nell'atto creatore, sebbene esistano in Lui come nell'unico luogo dove possano esistere.

Si comprende di primo acchito come in questa filosofia il problema del male, che è il problema generatore di ogni profonda e

autentica esperienza religiosa, riceve una spiegazione facile e ottimisticamente armonistica. Nell'essere creato, secondo Lamennais, sussistono in permanenza due inclinazioni: «Una tendenza gravita verso Dio, aspirando ad unirsi a Lui e quindi di rimbalzo a tutto ciò che, traendo da Lui il suo essere, gravita ugualmente verso Lui. La seconda tendenza invece spinge l'essere creato ad allontanarsi da Dio, facendolo aspirare a costituirsi Dio, a vivere di sé e per sé senza alcuna dipendenza da nulla che gli sia esteriore». Il male e il peccato consistono sostanzialmente, secondo Lamennais, nel negare la legge universale del progresso, nell'acconciarsi a quelle limitazioni che rappresentano le stimmate della nostra essenza finita, nel rinunciare alla nostra eredità spirituale infinita, nella sospensione delle leggi della vita spirituale. Ma si tratta sempre di deviazioni contingenti e di rinnegamenti parziali. Nonostante un qualsiasi suo avvilimento, l'uomo non può «perdere né l'idea né il sentimento dell'infinito. Tratto dall'istinto innato della sua natura l'uomo continua sempre ad aspirare invincibilmente ad un bene misterioso senza limiti che egli non riesce mai ad attingere. Lo ricerca e lo insegue con lena affannata pur nelle regioni piú basse verso cui lo sospinge l'impulso suo organico, anche quando domanda al suo corpo quel che il corpo non può dargli, quando ne vìola le leggi tormentandolo per fargli produrre Dio, e pertanto lo esaurisce e lo spezza. Mai definitivamente, perché nell'essere piú perverso esiste una indistruttibile radice di bene che nelle tenebre di una morte apparente elabora

in segreto la linfa destinata a rianimare un giorno, sotto i raggi dell'astro eterno, la povera pianta presso che disseccata».

Questi due principî che sono a contrasto nella creatura umana, sono stretti in una lotta che non conosce tregua senza che l'azione divina sia mai completamente paralizzata. «L'uomo non è mai quel che sarà come non fu mai quel che è. Cammina per l'intiera creazione ininterrottamente nelle sue vie. Egli si va perfezionando di età in età e per tutta la durata della sua esistenza terrena offre costantemente lo spettacolo di un miscuglio strano di bene e di male fino al giorno in cui, sempre in sviluppo, il bene definitivamente prevale». Secondo Lamennais dunque è la forza stessa del divino e dell'infinito dentro di noi che opera e realizza infallibilmente la propria salvezza. Cosí l'ottimismo di Lamennais da individuale si fa collettivo. Quel che si sottrae alla virtú e alla potenza della grazia viene conferito alla virtú e alla potenza della ragione e della coscienza dell'uomo, e in linea generale alla virtú e alla potenza creatrice dell'umanità progrediente nella storia verso le finalità ultime di un perfetto stato sociale immaginato comunisticamente.

I dogmi tradizionali della Chiesa non furono che espressioni simboliche delle potenze creatrici della coscienza umana singola e collettiva. Il dogma centrale della tradizione teologica cattolica, il dogma trinitario, non è che la trasfigurazione trascendentale delle tre grandi qualità di ogni essere: la potenza, l'intelligenza, l'amore. Queste tre categorie pervadono tutti i nostri concetti

della vita. «Noi concepiamo infatti innanzi tutto la unità prima, che non è altro se non la sostanza assoluta e infinita. E nella sostanza si concepiscono come altrettante necessità implicate dalla sua esistenza, la forza o energia interna che la determina ad essere quel che è; la vita o l'energia esterna che, operando l'unione della forza e della forma, compie l'essere nell'unione radicale e primordiale. Risultato del lavoro intellettuale della umanità durante lunghi secoli, questa concezione dell'essere sovrano, della causa prima e infinita, si è generalizzata sotto la forma di fede religiosa del cristianesimo, di cui essa costituisce la base dogmatica. Verrà giorno in cui un'altra concezione ne prenderà il posto? Noi, dice Lamennais, non lo prevediamo. Non si effettuano cambiamenti di tal natura in questa zona del pensiero. E la logica è una quantità immutabile. Solo la luce va crescendo».

Cosí per il Lamennais il cristianesimo mantiene il suo posto, sebbene vada, come ogni altra cosa nel mondo e nella storia, soggetto alla legge del progresso e postuli una reintegrazione adatta ai bisogni della conoscenza e della verità. Ma la interpretazione del Lamennais ribelle è altrettanto ottimistica e superficiale, strano paradosso, che quella della teologia ufficiale e della Chiesa che lo condannava.

Senza dubbio alla prima apparenza c'è qualcosa che contrassegna la posizione filosofica del ribelle bretone. Lamennais ripudia la distinzione fra ciò che è naturale e ciò che è soprannaturale con tutte le conseguenze che questa distinzione comporta. Nella

sua *Esquisse*, questa distinzione fra naturale e soprannaturale cede il posto all'altra fra finito e infinito. Ma in fondo l'avere affievolito il senso della inconguagliabile e incalcolabile distanza fra natura e grazia, fra colpa e salvezza, fra attitudini funzionali dell'uomo e possibilità trasfiguranti dei carismi, come la teologia ufficiale era venuta facendo dall'epoca del Concilio di Trento in poi, non autorizzava implicitamente e non predisponeva quel calare della vita dello spirito e della vita del pensiero, nonché della pedagogia cristiana, nell'Illuminismo e nel realismo politico che sono i connotati di tutta la civiltà europea moderna? Condannando Lamennais la Chiesa non condannava le conseguenze delle proprie stesse deviazioni?

Con la sua teoria dell'affinità essenziale di tutti gli esseri Lamennais veniva a impugnare in radice le vecchie dottrine teologiche sulla azione ineffabile e inafferrabile della grazia. Ma il concetto e la visione del mondo soprannaturale dei carismi non avevano già perduto tanto del loro fascino e della loro efficienza pedagogica nelle enunciazioni edulcorate della teologia ufficiale post-tridentina?

Lamennais respinge la dottrina del peccato originale come difforme e contraria alla prima legge dell'universo, a quella legge cioè di permanente progresso, in virtú della quale ogni singola creatura come tutta la creazione nel suo complesso attraversano successivamente gli stadi evolutivi consentiti dalle rispettive capacità naturali. Ma il senso drammatico e tragico della dottrina

del peccato originale, la quale non è altro in sostanza che l'inserzione in sede storica della coscienza del male come realmente sussistente cosí nel macrocosmo come nel microcosmo, non si era già miserevolmente impoverito e rattrappito nella teologia ufficiale del cattolicesimo?

Lamennais vulnera e annulla la dottrina teologica dell'espiazione sulla base del suo ripudio di qualsiasi gratuità nelle relazioni fra Dio e l'uomo; sulla base del suo ripudio di ogni idea di punizione o di sofferenza, che non sia la conseguenza diretta delle leggi necessarie dell'essere. Ma l'insegnamento teologico ufficiale della Chiesa non era stato il primo responsabile in quel processo di logoramento e di attenuazione a cui era andato incontro attraverso i secoli il patrimonio *tremendum* e *fascinans* espresso alle origini del cristianesimo, attraverso quella visione antropologica che faceva della vita il risultato della rinuncia alla vita, e del Regno di Dio il risultato di un intervento prodigioso di Dio, annullante il mondo carico di malvagità e di tenebre?

Ed eccoci allora dinanzi alla tragedia della Cristianità cattolica moderna. Roma condanna quelli che chiama corifei e patrocinatori del liberalismo, della conciliazione col mondo, della transigenza col secolo presente. Lamennais è la prima e piú cospicua vittima di questa fiera intransigenza ecclesiastica. Quando nel 1864 Pio IX racchiudeva in un *Sillabo* gli errori politico-economico-sociali conglobati sotto le designazioni di liberalismo, di

razionalismo, di naturalismo, di comunismo e di socialismo, Lamennais era morto da dieci anni. Ma sul suo sepolcro non si erano placate le polemiche ardenti sollevate dalle sue parole di credente. La tragedia ecclesiastica contemporanea si avviava verso fasi ancor piú clamorose, e le condanne e le ribellioni nascondevano un dissidio ben piú profondo che non fosse quello di singole individualità uscenti o cacciate dalla Chiesa. Il dissidio vero e genuino che corrode la spiritualità cristiana universale è oggi il dissidio della Chiesa romana con se stessa. Roma condanna quelle che essa giudica le aberrazioni della critica liberale e della filosofia immanentistica: agisce, tratta dal superstite istinto della pietà collettiva, che ricorda nel suo profondo quelle che sono le consegne inderogabili della professione del Vangelo. Ma nell'atto di condannare, la Chiesa non avverte che tutte queste aberrazioni da essa fulminate e stimmatizzate sono le conseguenze inevitabili di quelle sue condiscendenze iniziali alla politica di questo mondo, alla ragione dei filosofi, alla trasformazione idealistica della religiosità in generale e cristiana in particolare, con cui non avrebbe mai dovuto accettare nessuna corresponsabilità e di cui avrebbe dovuto intransigentemente ripudiare una cooperazione che era un'insidia, e un soccorso che era un veleno mortale. Gli uomini da lei condannati finivano l'uno dopo l'altro in quella saturazione sacrale dell'empirico che sembra il destino mefistofelico di chi non riesce ad afferrare in pieno

le postulazioni della sacralità, placate soltanto nella fede della paternità trascendente di Dio, della Sua rivelazione, della Sua assistenza carismatica. Ma la Chiesa dal canto suo, condannando questi naufraghi, per un paradosso che non è tale per chi scruta le profonde leggi della vita associata, condannava doppiamente se stessa: condannava cioè se stessa a perdere i piú operosi suoi figli e condannava se stessa a smarrire ancor piú le sue virtú disciplinatrici, perché le istituzioni viziate da intime contraddizioni sono fatalmente sulla strada del logoramento e della estinzione.

Donde par naturale il quesito: da quale parte era veramente il naufragio?

C'è una pagina nella *Esquisse* di Lamennais, in celebrazione del tempio cristiano, che sembra traspirare il senso nostalgico dell'esule condannato dall'ostracismo ecclesiastico al nomade e profano pellegrinaggio nel mondo. Eccola: «Il tempio cristiano ritrae di scorcio la creazione di Dio nel suo stato presente e nei suoi rapporti con le leggi e i futuri destini dell'uomo. Simbolo dell'arte architettonica divina il corpo dell'edificio sembra, non diversamente dal modello di cui riproduce il tipo ideale, dilatarsi all'infinito, e sotto le sue volte elevate che tendono ad arcuarsi come la volta del cielo, esprime con le sue cupe ombre e la malinconia delle sue penombre la defezione dell'universo piombato nelle tenebre dopo la caduta. Una segreta potenza vi sospinge verso il punto là dove convergono le lunghe navate, là dove ri-

siede velato e ascondito l'Iddio redentore dell'uomo, l'Iddio riparatore dell'opera creata. Con le sue assi in croce dà l'immagine di quel che è stato lo strumento dell'universale salvezza e in tutta la sua costruzione offre l'immagine dell'arca, unico asilo, nei giorni del diluvio, delle speranze di tutto il genere umano, emblema perpetuo e perpetuamente vero del penoso viaggio dell'uomo sulle onde mobili della vita. Il movimento di ascensione di ogni sezione del tempio e di tutta insieme la costruzione fa risaltare dinanzi agli occhi l'aspirazione naturale ed eterna della. creatura verso Dio, principio e termine della sua esistenza».

Quando Lamennais scriveva queste parole, a San Sulpizio veniva svolgendosi la complessa esperienza di un altro bretone che un giorno, ramingo anche lui lungi dalla Chiesa sempre subcoscientemente amata, avrebbe detto di sé che era rimasto sempre nel vecchio tempio avito slanciato verso Dio, a recitare ai piedi dell'ara un *Introibo ad altare Dei* cui nessuno intorno dava risposta.

XII
IL CATTOLICESIMO NEL RISORGIMENTO

Il mito nazionale è o è stato l'idea forza della modernità. Noi abbiamo già avuto occasione di segnalare il profilarsi delle costituzioni nazionali europee moderne, attraverso lo sgretolarsi delle grandi idee unitarie del Medioevo. Predicazione di universale fraternità nella pace e nella grazia, il cristianesimo aveva dato la massima espressione delle sue possibilità socialmente creatrici con la creazione del Sacro Romano Impero, aspirante a conglobare sotto di sé, dopo che la rivoluzione islamica aveva lacerato la vecchia unità mediterranea battezzata col nome di *Romània*, la massima fusione possibile di popoli continentali, segnati dal crisma di Cristo. La sociologia di Sant'Agostino, come abbiamo veduto, regge l'impalcatura morale e politica dell'Europa medioevale. Ma l'equilibrio dei due poteri, ecclesiastico e imperiale, era un equilibrio instabile, esposto a tutte le oscillazioni e a tutti i rischi prodotti dalla difficoltà di ogni concreta e duratura delimitazione dei rispettivi ambiti giurisdizionali. È la stessa lotta fra Papato e Impero che genera la libertà dei Comuni, e dalla libertà dei Comuni, anch'essa esposta a tutti i rischi e a tutti i repentagli delle rivalità cittadine, sorgono i principati e le monarchie.

Noi abbiamo visto come incerto, indefinibile quasi, sia il concetto di nazionalità. Abbiamo visto anche come le prime nazioni che assumono in Europa una configurazione politica ed un'organizzazione statale, non possano non metter capo ad una insurrezione contro quella autorità ecumenica della Chiesa romana, all'ombra della quale e col sussidio della quale il grande organismo politico dell'Impero medioevale si era potuto costituire. Quando il processo del frazionamento nazionale avesse toccato l'Italia, si poteva ben prevedere in anticipo che il processo stesso avrebbe incontrato difficoltà non incontrate altrove, e avrebbe assunto caratteri spirituali di profonda e complessa originalità.

È stato ripetute volte segnalato un certo parallelismo che corre fra la costituzione in unità della nazione germanica e la costituzione in unità della nazione italiana. Può darsi che questa similarità nasca dal fatto che Italia e Germania erano le due unità etniche europee per piú lungo tempo legate alle sorti dei due ecumenici istituti del Medioevo, la Chiesa e l'Impero.

Ma in questa stessa ragione della similarità del loro Risorgimento nazionale è il principio delle differenze che contrassegnano il loro rispettivo cammino. Depositaria per secoli e secoli della dignità imperiale, la Germania non avrebbe potuto costituirsi in unità senza fatalmente rompere la superficie unitaria della disciplina religiosa romana. Depositaria per secoli e secoli della autorità del magistero supremo del cattolicesimo, la terra

italica non avrebbe potuto raggiungere la sua unità territoriale e politica senza affrontare in pieno il problema dei suoi collegamenti con la tradizione del cristianesimo romano.

Alla Germania del secolo XVI, già travagliata dalla crisi religiosa portata dalla riforma, l'idealismo affidò un Vangelo unitario e monocorde che avrebbe, piú o meno confessatamente, offerto la base di un senso unitario, al quale, per essere imperiosamente normativa, non sarebbe mancato altro che l'appello alla profonda e primordiale realtà etnico-razziale, trasfigurata attraverso la consapevolezza di un laicizzato destino imperiale.

L'Italia, che non aveva avuto la sua insurrezione riformatrice sul terreno religioso, che era tutta segnata nel suo piú indistruttibile subcosciente dalle tracce della millenaria educazione nei valori ecumenici del cristianesimo, doveva affrontare il problema della sua unità in una temperie particolarmente ardua e movimentata.

Noi abbiamo discusso all'infinito, e probabilmente continueremo a discutere per un pezzo, finché l'ulteriore maturazione della nostra coscienza non ci faccia vedere piú chiaro nei nostri còmpiti e nel nostro destino, su quali siano state le correnti rappresentate e predicate dai corifei del nostro Risorgimento che hanno piú profondamente foggiato la nostra storia nella prima metà del secolo XIX. Non dobbiamo entrar qui minutamente in questa questione, come non dobbiamo attardarci, ché non è nostro còmpito, nella ricostruzione dei momenti salienti nella storia

del nostro Risorgimento nazionale. Nostro còmpito è piuttosto quello di indagare e di valutare la crisi che investe la nostra tradizione cattolica, nel periodo delle nostre guerre nazionali.

Non dobbiamo quindi fare altro che prendere in esame la posizione che assumono di fronte al cattolicesimo i pensatori, i maestri e i politici, cui la storia assegnò la missione di assistere e di vigilare alla nascita della nazione italiana.

Possiamo dire che l'Italia è nella storia europea l'ultima nazione a costituirsi in unità rappresentativa. Dopo di lei nasceranno in Europa altre nazioni, ma ci sarà da domandarsi se alla loro costituzione non presiederà arbitrariamente e artificiosamente un appello al principio nazionale, che servirà soltanto, ad alcune nazioni aspiranti alla egemonia, come pretesto per crearsi complici e corree in un proposito di predominio e di privilegio.

Dopo una serie di movimenti regionali che sembrano chiudersi con la rivoluzione del '31 si delinea in Italia la tendenza a creare quell'organismo unitario che automaticamente farà del Piemonte il nucleo e il punto di raccolta. Quanto queste aspirazioni all'unità, all'affrancamento dallo straniero, fossero robuste e largamente discusse lo prova, fra mille, il fatto che la Chiesa stessa in tutti i gradi della sua gerarchia, dai piú umili ai piú alti, ne risente sensibilmente.

Nel 1848, dal suo cenobio di Montecassino, Luigi Tosti lancia, all'Italia in subbuglio, la sua *Storia della Lega Lombarda*. Le parole della prefazione hanno il clangore di una diana: «Mentre io

ero tutto in queste storie, voglio dire in questo salutifero anno 1848, fu tale strepito in Italia che gli echi se ne fecero sentire nei cupi recessi della mia solitudine. Levai tosto le mani da queste istorie e all'Italia, che quasi da *feudale castello* esce dagli steccati del Medioevo, io, uomo del Medioevo, consegno queste pagine a documento dell'amore che smisurato le porto. Ite, o fratelli, osate!».

E il monaco cassinese auspicava già il giorno in cui il vessillo italiano sarebbe stato inalberato sul Campidoglio. Nel tono consuetamente magniloquente della sua prosa lo storico cassinese una cosa vedeva giustissima: che, cioè, la costituzione dell'Italia in nazione segnava l'ultimo atto di quella lenta evoluzione europea che, attraverso secoli, aveva portato progressivamente la nostra civiltà fuori dal recinto di quelle idee universali, contrassegno inconfondibile della Cristianità medioevale. Ultima pertanto a compiere il proprio esodo dalle idee universalistiche del Medioevo cristiano, e d'altra parte depositaria del patrimonio carismatico da cui queste stesse idee universali erano sgorgate, l'Italia doveva risentire piú aspramente di ogni altro paese del dissidio profondo e radicale che questo esodo generale portava nella cultura e nella spiritualità collettiva. Ecco perché i maestri della spiritualità italiana nell'ora epica della nostra liberazione nazionale hanno rappresentato correnti cosí profondamente difformi l'una dall'altra, ma tutti hanno espresso in maniera diversa il me-

desimo conflitto e la identica contraddizione fra esigenze religiose ed esigenze politiche, Mazzini come Gioberti, Rosmini come Cavour, Manzoni come Lambruschini.

Se, costituendosi in nazionalità autonoma ed unitaria usciva dagli steccati del Medioevo, l'Italia stessa era per troppo lunga e profonda solidarietà legata al destino e alla missione della Chiesa, perché questa non dovesse risentirne immediatamente e sensibilmente l'inquietante contraccolpo. Che cosa avrebbe mai fatto la Chiesa? Sarebbe essa stessa uscita dagli steccati del Medioevo? In realtà era stata la prima ad uscire da questi steccati, ed aveva compiuto il suo esodo già in un'epoca molto remota. Il grande Medioevo infatti era stato caratterizzato, dal punto di vista religioso, da una cosí intima e sostanziale interferenza di valori religiosi e di valori culturali, da non essere neppure riuscito a creare una cultura autonoma ed una spiritualità per sé sussistente. Il classico Medioevo è soprattutto prepotente invadenza dei valori trascendenti della fede e della speranza ultraterrena, in tutti i domini del pensiero e del vivere civile. Noi abbiamo cercato di dimostrare come un'ora solenne di trapasso è segnata nella storia della nostra cultura mediterranea dalla comparsa di un'apologetica razionale e di una teodicea, diciamo pure illuministica, per opera di Sant'Anselmo. La Chiesa aveva allora mosso il suo passo al di là di quello che era stato il caratteristico recinto della spiritualità associata, creato e conchiuso dalla rivelazione del Van-

gelo. Si trattava allora di germi appena iniziali che avrebbero richiesto un rispettabile ciclo di secoli per giungere alla loro maturazione. Di questa maturazione abbiamo cercato di individuare e di circoscrivere le tappe. Ora, agli inizi del secolo XIX, il processo giungeva al suo epilogo, cosí sul terreno politico come su quello strettamente filosofico e culturale. L'esodo dagli steccati del Medioevo era ormai completo. Quali i nuovi còmpiti della Curia depositaria dei carismi religiosi?

Ed ecco il bivio drammatico della Chiesa contemporanea. Come recuperare l'efficienza pedagogica e sacramentale che si era venuta, per le stesse esigenze del suo ministero ecumenico, assottigliando e impoverendo? Se l'esodo dalla tradizionale temperie religiosa segnava una laicizzazione che si sottraeva all'azione e al controllo dei valori trascendenti, la Chiesa, logicamente, avrebbe dovuto ricercare, risalendo nel suo passato, le forze minacciate di paralisi. Il mito di Anteo, che recupera le sue energie toccando la madre terra, è un mito ricco di significato. Già ai suoi tempi Niccolò Machiavelli osservava che la tradizione del cristianesimo aveva riacquistato le sue primigenie virtú, toccando, attraverso la missione di San Francesco e di San Domenico, le sue origini prime. Qualcosa di simile si sarebbe dovuto effettuare nel secolo XIX. La Chiesa invece, si direbbe nella sua sotterranea consapevolezza di avere la prima responsabilità del processo di laicizzazione già da tempo svolgentesi nel seno della

sua cultura ufficiale, fu tratta a cercare piuttosto rapporti giuridici col mondo laico che le si veniva svolgendo intorno, credendo cosí di poter salvaguardare meglio i propri interessi. Ma quali precisi interessi essa salvaguardava in questa maniera?

Sta di fatto che i maestri e i corifei piú insigni del nostro Risorgimento – solo ad essi vogliamo rapidamente consacrare qui la nostra attenzione – riflessero essi stessi le intime contraddizioni che il comportamento della Chiesa tradiva in sé e imponeva agli altri.

Cosí il profeta politico del nostro Risorgimento, Giuseppe Mazzini, come il cattolico panteista Vincenzo Gioberti, come il tomista eckehartiano Antonio Rosmini, come il politico riformato Camillo Cavour, come il modernista prematuro Raffaello Lambruschini, vale a dire tutte le figure tipicamente rappresentative delle varie tendenze in cui si rifrange la spiritualità del nostro Risorgimento, racchiudono in cuore contraddizioni laceranti, che sono le contraddizioni intime fra il nostro drammatico destino di rappresentanti di una tradizione cristiana, per definizione ecumenica e supernazionale, e il nostro bisogno di inquadrarci in una Europa dominata dal principio, non ecumenico e non eterno, di nazionalità.

Su Giuseppe Mazzini uno dei giudizi piú validi e piú acuti è tuttora quello di Alfredo Oriani: «Impetuoso come Lutero, austero come Knox, inflessibile come Calvino, riformatore prima

che rivoluzionario, e nullameno separato dal secolo che vuol guidare, solitario come tutti gli apostoli, malgrado la folla che lo circonda, malinconico e casto, poeta e filosofo, temerario ed incerto, ingenuo ed astuto, con istinti infallibili e con la percezione falsa o sublime del reale che distingue i profeti, Mazzini è, nel tempo stesso, il padrone e la vittima della propria rivoluzione. Nel suo misticismo politico-religioso ferve l'anima più italiana che dopo Dante e Michelangelo sia apparsa nella storia. Egli parlava di popoli col popolo che nessuna setta aveva ancora degnato di calcolare come elemento rivoluzionario; predicava una democrazia che solo nelle masse poteva ottenere il proprio trionfo, perché esse sole erano il popolo. Asserviva la storia e la letteratura nazionale ai propri principî. Denunciava le fatalità tiranniche della monarchia e del Papato. Difendeva ed epurava il cristianesimo. Proponeva e stringeva alleanze a modo dei governi con la giovane Alemagna e con la giovane Francia. Spiegava la missione degli individui e dei popoli in un Vangelo contro il quale nessuna critica poteva prevalere. Creando la prosa moderna ripeteva il miracolo di Machiavelli che aveva trovato la propria, dimenticando nella passione delle idee i lenocini e le tradizioni delle scuole letterarie».

Il giansenismo in Francia, transfuga dalla sua iniziale temperie religiosa sotto l'assillo degli ostracismi e delle persecuzioni curiali, era sboccato nella democrazia popolaresca dei preti della

rivoluzione. Il giansenismo ligure filtrava nello spirito di Giuseppe Mazzini, attraverso la formazione austera di sua madre, in un fermento mistico-politico che non riusciva, a norma della metodica caratteristica della tradizione cristiana, a isolare i valori politici dai valori religiosi. Troppo profeta per essere accorto politico, Mazzini era troppo inquietato dal sogno delle rivendicazioni nazionali per essere un puro profeta religioso. Di qui le insufficienze della sua azione come di qui le contraddizioni della sua, del resto mirabile ed elevatissima, aspirazione cristiana, nonostante l'ambiguità di certe sue dichiarazioni, e la infondatezza di certe sue temerarie negazioni.

La formula in cui Giuseppe Mazzini ha costantemente e invariabilmente riassunto il suo ministero e il suo insegnamento, la formula «Dio e popolo» , lo ha fatto quasi uniformemente riavvicinare al deismo illuminista. Crediamo si tratti di un abbaglio superficiale, e superficialmente ripetuto. In realtà la posizione di spirito dell'esule genovese è molto piú complessa e tradisce, se non c'inganniamo, elementi piú profondi ed aspirazioni molto piú vaste di quelli che è dato riscontrare nell'Illuminismo del secolo decimottavo.

L'Iddio che Mazzini invoca ad ogni pié sospinto, il popolo che egli incita ad assumere una posizione di universale ed ecumenico magistero nel mondo, non è l'Iddio arido del razionalismo illuministico, non è il popolo che ha celebrato nell'orgia della rivoluzione la sua cruenta conquista. Molto piú fedele alla

tradizione del cristianesimo di quanto egli non si immagini, Giuseppe Mazzini sente in Dio la realizzazione ipostatica e la sanzione concretizzata delle leggi morali non scritte, da cui è retta la vita associata. L'Illuminismo vedeva in Dio una categoria astratta, sciolta si potrebbe dire da ogni collegamento vivente con la realtà dell'associazione umana. Mazzini sente che l'umanità ha bisogno di qualche cosa di piú che la semplice morale. Proclama che «non esiste società vera senza credenza comune e comune intento»; che «senza Dio è possibile imporre, non è possibile persuadere»; che «senza Dio si può essere tiranni, ma non educatori, non apostoli». Mazzini sente nitidamente che senza religione non è possibile disciplina sociale. E che soltanto una forte fede può rinnovare l'impalcatura della vita aggregata europea. c Qualunque forte credenza sorga fra le rovine delle vecchie esaurite, trasformerà l'ordinamento sociale esistente, perché ogni forte credenza cerca di applicarsi a tutti i rami della civiltà umana; perché la terra ha cercato sempre, in ogni epoca, di conformarsi al Cielo in che essa credeva; perché tutta intiera la storia dell'umanità ripete, sotto forme diverse e a gradi diversi, secondo i tempi, la parola registrata nella orazione domenicale del cristianesimo: venga il Tuo Regno sulla terra, o Signore, siccome è nel Cielo».

Se Giuseppe Mazzini è irreconciliabile verso il Papato, specialmente dopo la delusione che Pio IX riservò ai patrioti italiani nel '48; se agli occhi di Giuseppe Mazzini le forme confessionali

esistenti sono tutte ugualmente impari al compito nuovo che la fede religiosa deve assumersi nel mondo; se di giorno in giorno la sua fiducia nelle tradizioni costituite si fa piú esigua e dubbiosa; la venerazione per il cristianesimo dei Vangeli è in lui sempre forte e alata. Mazzini parla di Cristo: «Ei giunse. Era l'anima piú piena di amore, piú santamente virtuosa, piú ispirata da Dio e dall'avvenire, che gli uomini abbiano salutata su questa terra; Gesù Cristo venne per tutti, parlò a tutti e per tutti. Noi veneriamo in Gesù il fondatore di un'epoca emancipatrice dell'individuo, l'Apostolo dell'unità, della legge, piú vastamente intesa che non nei tempi a lui anteriori, il profeta dell'uguaglianza delle anime, e ci prostriamo davanti a Lui come davanti all'uomo che piú amò, fra quanti sono nati e la cui vita, armonia senza esempio tra i l pensiero e l'azione, promulgò, base eterna nell'avvenire di ogni religione e di ogni virtu, il santo dogma del sacrificio. In ogni parola dell'Evangelo non alita forse lo spirito di libertà e di eguaglianza, di quella lotta contro il male, la ingiustizia, la menzogna, che informano l'opera nostra? La croce è simbolo dell'unica vera virtú immortale, il sacrificio di se stessi per altrui. Unità di fede, amore reciproco, umana fratellanza, attività nel bene, dottrina del sacrificio, dottrina dell'uguaglianza, abolizione dell'aristocrazia, perfezionamento dell'individuo, libertà, tutto è riassunto nelle parole di Cristo: – Tu amerai il Signore Dio tuo ed il tuo prossimo come te stesso e chiunque vuole essere signore sia

vostro servo... – Alla vigilia del sacrificio accettato, quando l'immenso amore per i suoi fratelli irraggiava d'un lampo la tenebra del futuro, egli intravvide la rivelazione continua dello Spirito attraverso l'umanità. Era quello il Verbo eterno dei mistici dell'alto Medioevo».

Un singolare conflitto si agitava in fondo alla religiosità mazziniana, il conflitto tra il riconoscimento dell'invalicabilità dell'insegnamento impartito da Cristo e nel medesimo tempo un sottile, indeciso sentore che un giorno l'umanità potesse raggiungere una consapevolezza morale e un orientamento di fede superiori a quelli stessi delineati e tracciati dalla rivelazione neotestamentaria.

«La morale di Cristo», scrive una volta Mazzini, «è eterna. L'umanità potrà aggiungervi qualche cosa, ma non potrà togliervi neppure una parola». E altra volta, scrivendo a un amico, Mazzini lasciava intravvedere prospettive sconfinatamente nuove: «Io professo una fede che reputo piú pura ancora e piú alta del cristianesimo. Ma il tempo suo non è peranco venuto. E sino a quel giorno la manifestazione cristiana rimane la piú sacra rivelazione dello spirito di continuo progresso, cui l'umanità si informa».

Non per nulla Giuseppe Mazzini esprimeva una volta il proposito di volere un giorno dedicarsi alla ricerca negli archivi europei di qualche vecchia opera inedita di Gioacchino da Fiore.

V'era qualcosa di apocalittico e di messianico nel suo spirito religioso. Sognava anche lui una nuova economia dello Spirito. Ma quel che irrimediabilmente lo diversificava dalla vecchia mistica medioevale, quel che lo poneva nella impossibilità assoluta di realizzare in sa l'autentica figura del profeta, erano quelle preoccupazioni politiche che egli non poteva non sorbire da questo mondo circostante del secolo decimonono incipiente, cui l'uragano della rivoluzione aveva instillato il prurito dei politici affrancamenti e delle riscosse nazionali.

Non c'è qui ancora una volta la maledizione tragica che pesa su tutta la spiritualità contemporanea? La politica esercita anche su Mazzini una deprimente azione contaminatrice. Nato per bandire un Vangelo specificamente religioso, portato da natura a toccare solo gli argomenti extratemporali ed extraspaziali, Giuseppe Mazzini si sente d'altra parte astretto dalle esigenze del momento storico e dell'ambiente in cui opera a realizzare un programma di liberazione nazionale, che non può andare esente da tutte quelle corresponsabilità col mondo politico che finiscono fatalmente col depauperare e attossicare l'atmosfera della pura religiosità. E questo cospiratore, e questo organizzatore di regimi repubblicani, contraddice cosí e sacrifica le sue piú intime aspirazioni che sarebbero avviate unicamente alla propaganda religiosa.

«La vita», egli ha scritto, «è fede in qualche cosa. La vita è un sistema di credenze sicure, fondate sopra base immutabile, che

definisce il fine, il destino dell'uomo, e che abbraccia tutte le facoltà per dirigerle verso quel fine. All'umanità conviene preparare un soggiorno pei dí del riposo – tal cosa sulla terra alla quale essa possa appoggiare la sua testa stanca – tal cosa nel cielo, nella quale il suo sguardo riposi – una tenda che la protegga dall'incertezza dell'atmosfera – una sorgente che la disseti nel deserto vasto e senza orizzonte determinato dove essa viaggia».

Di questa terra di riposo Mazzini vede chiaramente i limiti e le sostruzioni ideali. «Dio esiste», egli scrive. «Noi non dobbiamo né vogliamo provarlo. Tentarlo ci sembrerebbe bestemmia, come negarlo follia. Dio vive nella nostra coscienza, nella coscienza della umanità, nell'universo che ci circonda. La nostra coscienza lo invoca nei momenti piú solenni di dolore e di gioia. Colui che non può invocare Dio in una notte stellata, davanti alla sepoltura dei suoi piú cari, davanti al martirio, è grandemente infelice o grandemente colpevole».

Ma questo Dio è suprema legge di amore, è suprema manifestazione di bontà, è suprema realizzazione di giustizia. Come tutte le grandi anime religiose, come anzi tutti gli spiriti profetici, Mazzini non fa della credenza in Dio un problema di speculazione razionale: ne fa un atto di dedizione alla significazione etica dell'universo. «Ogni essere, dal granello di sabbia alla pianta, dalla pianta all'uomo, ha la sua legge. Come dunque non l'avrebbe l'umanità?».

Nessuno potrebbe revocare in dubbio il dato di fatto che la prima origine della vocazione mazziniana è in un senso acuto del bisogno di una nuova fede nel mondo del suo tempo: «Io vedevo», ha egli lasciato scritto, «un immenso vuoto in Europa, vuoto di credenze comuni, di fede e quindi di iniziative, di culto del dovere, di solenni principî morali, di vaste idee, di potenti azioni, a pro' delle classi che piú producono, e non di meno sono piu misere. E pensai che l'Italia, risuscitando a salvar l'Europa, avrebbe fin dai primi palpiti della nuova vita detto a se stessa e ad altri: – Io riempirò quel vuoto. – Poco m'importa che l'Italia in un territorio di tante miglia quadrate, mangi il suo frumento o i suoi cavoli a miglior mercato; poco m'importa di Roma se da essa non deve venire una grande iniziativa europea. Quel che m'importa è che l'Italia sia grande e buona, morale e virtuosa e che abbia a compiere una missione nel mondo».

Fra le cose che destavano il suo sdegno iracondo e contro le quali egli diceva che l'uomo deve protestare prima di morire, Mazzini registrava «lo stato attuale gretto ed ipocrita della questione religiosa».

Parole, queste, che sono tutto un programma e sono l'indice incontestabile del vero temperamento di Mazzini: temperamento di anima religiosa che le circostanze culturali e ambientali portavano fuori della sua linea e fuori del suo vero tracciato per compiere azione politica nella quale non fu né coerente né pratico né incensurabile. Ma questa deviazione non era la deviazione

stessa di tutta la tradizione cristiana e cattolica piú recente? Ancora una volta Mazzini, come Lamennais, è sordo alla dottrina della colpa originale e della espiazione vicaria. È insensibile al morso del pessimismo che è alla base della rivelazione neotestamentaria. Crede nel progresso indefinito dell'umanità e auspica il giorno in cui l'umanità creerà a se stessa un'atmosfera di assoluta libertà e di sconfinata chiaroveggenza. Si fa araldo di trasformazioni politiche che debbono, nella sua speranza, dare alla massa umana la possibilità di un retto governo e di un regime di giustizia e di uguaglianza. Nessuno gli ha dato la sensazione illuminante che il cristianesimo genuino, e quella parola di Gesù che egli estolle cosí in alto, hanno insegnato agli uomini a sanare le loro ferite e le loro iatture, guardando in alto e solamente nel veniente Regno di Dio.

Comunque, la saldissima convinzione pregiudiziale del collegamento infrangibile fra moralità extralegale ed esperienza religiosa; l'attaccamento profondo, anche se a volte superficialmente e verbalmente rinnegato, ai valori permanenti della predicazione di Gesù e della sua trasmissione nella storia; la sete di religiosità; la sensazione, si direbbe quasi istintiva, della sacralità della vita; tutte queste posizioni spirituali fanno di Giuseppe Mazzini la figura religiosamente piú eminente del nostro Risorgimento nazionale. Piú cristiano che cattolico, piú moralista che teorico, piú profeta che politico, Mazzini ha sentito ed ha proclamato che il destino dell'Italia rinata non avrebbe potuto essere

dissociato da una palingenesi cristiana, atta a ridare da Roma al mondo il senso delle realtà trascendenti che, uniche, sanno accomunare gli uomini al di là e al di sopra di tutte le discipline esteriori e di tutte le costituzioni statali. Anch'egli, come Gioberti, ha fede inconcussa, si direbbe, in un primato spirituale degli Italiani. Anch'egli ha la visione augusta di una vocazione sacerdotale dell'Italia. Ma questa vocazione sacerdotale si identifica per lui con un programma di reviviscenza cristiana ed evangelica molto piú che cattolica, ecclesiastica, papale. Ed è curioso osservare che al di qua di tutte le sue aberranti avventure politiche, tra le quali quella della Repubblica romana tiene uno sconcertante primato, Mazzini riesce per questa sua istintiva fede nei valori del cristianesimo a mantenere un'intima coerenza e una ininterrotta continuità spirituale che manca, ad esempio, al Gioberti.

Scriveva il Gioberti nelle pagine salienti del suo grande messaggio agli Italiani, *Del Primato morale e civile degli Italiani*: «Quando si afferma che l'Italia è universale, sovrannaturale, religiosa, creatrice, sacerdotale e via discorrendo, queste varie doti non esprimono tanto proprietà diverse quanto diverse facce di un attributo unico, cioè di quel primato che le appartiene. Imperocché nello stesso modo che le varie perfezioni dell'Ente, distinte subbiettivamente dal nostro corto intendere, si riuniscono e si immedesimano obbiettivamente nell'unità di quello, per via di una sintesi logica e rigorosa, cosí le varie prerogative della patria principe a una sola entità si riducono. Per esprimere la quale con un

solo vocabolo, si potrebbe dire che l'Italia è la sopranazione, e il capo popolo, perché in lei si contengono eminentemente tutti quei vari elementi che compongono il genio nazionale delle varie popolazioni e fanno dell'uman genere non meno che dell'uomo individuale una immagine a somiglianza di Dio, cioè un solo essere morale, che tutti gli individui comprende, come nel Lago platonico tutte le idee sono racchiuse. So che oggi dai piú si confondono le analogie e convenienze naturali con le metafore retoriche le quali sulle analogie fittizie e immaginative si fondano; e non pochi si trovano, i quali, essendo da natura incapaci di afferrare riflessivamente le finezze ideali, se ne fanno beffe; né qualunque discorso che si faccia con costoro potrà mai farli ricredere, e dotarli del senso onde mancano, come le parole non possono dare al cieco l'uso degli occhi e abilitarlo a conoscere le visive impressioni dei colori. Il vezzo della filosofia sensuale, del psicologismo e del nominalismo, invalso da gran tempo anche fra noi, contribuisce a screditare la sintesi ideale, come quella che non si può toccare con mano come i corpi, né tritare analiticamente, come le astrattaggini scotistiche e superficiali di alcuni filosofi eziandio moderni. Ma chi ha da natura l'ingegno e dagli studi l'abitudine richiesta alla contemplazione delle idee, le trova assai piú sode e gustose degli astratti e dei sensibili; e sa trovarle sotto la corteccia degli uni e degli altri, perché le astrattezze e i fenomeni sono altrettanti veli che cuoprono una entità ideale. Applicando questo metodo alla etnografia e alla storia non si dee

credere che la parte piú sostanziale delle nazioni sia quella che si trova sulla carta geografica e si può visitare viaggiando in sulle poste o sui veicoli a vapore. Come il psicologo trova l'anima sotto l'artificioso conserto della vita organica e il teologo contempla Iddio nelle meraviglie della natura, cosí l'etnografico filosofo ravvisa attraverso la scorza delle società, delle istituzioni, degli eventi, i concetti divini che ne vengono rappresentati. Cosí, sotto l'Italia reale, egli sa scorgere una Italia ideale, che è dotata di tutte quelle proprietà che io vo dichiarando e che è tanto piú sostanziale e consistente, che la prima varia del continuo di anno in anno e di secolo in secolo, laddove la seconda dura immutabile. E nello stesso modo egli vede da questa uscire una Europa spirituale, e l'idealità che la informa diffondersi di mano in mano sul resto del globo, finché abbia animata di nuovo e indissolubilmente conglutinata tutta la nostra specie. Né questo meraviglioso spettacolo è solo atto a istruire e dilettare lo spirito, secondo il parere di certuni che stimano di essere generosi verso le idee, dando loro patente di passaggio, come si dà ai giocolieri, e ad altri simili uomini, che hanno per unico ufficio di rallegrar le brigate; quasi che gli studi ideali debbano aversi in grado di un semplice passatempo. Ma le idee, nonché essere sterili ed inutili alla vita pratica, ne sono il fondamento; e l'accusa di inutilità milita solo contro i fatti, quando non siano da quelle fecondati. Gli Italiani, per poter fare cose grandi in opere di ingegno, di mano e di senno, debbono anzitutto avere la coscienza delle loro forze

e delle immortali prerogative della loro stirpe. Da questa persuasione soltanto possono ingenerarsi quei vivi spiriti, quei fervidi e magnanimi ardimenti onde nasce l'impeto che incomincia e la tenacità che consuma e fa trionfare le imprese. Né certo alcun popolo può compiere i suoi destini se non ne ha notizia; laonde il delfico precetto: *conosci te medesimo*, in cui il padre della rinnovata filosofia greca poneva il sommo della sapienza, è applicabile alle nazioni non meno che ai particolari uomini. Tale è il vostro debito, o figliuoli d'Italia: la prima cognizione che dovete procacciarvi, dopo quella di Dio, è la scienza della vostra Patria. Voi dovete essere la nazione cosmopolitica, non già accattando le idee forestiere, ma travasando le vostre negli altri paesi, perché voi perdereste l'esser proprio, imitando l'alieno, laddove gli altri migliorano le loro condizioni natie, ritraendo dal genio italico. Il quale solo può essere limitato senza pericolo, perché a tutti sovrasta come autonomo, e i semi di tutti comprende, come universale. Questa universalità italica è oggi piú che mai riconosciuta nelle Lettere e nelle Arti illustri. Giacché il bello italo-greco è il solo che sia dovunque riconosciuto come classico e possa porgersi a tutti i popoli culti come sovrano modello di perfezione. Ma essa ha luogo del pari in filosofia, in politica, in religione, nella lingua, e in tutte le altre parti del culto civile, nelle quali l'ingegno vostro, operando dal di dentro al di fuori, e guardandosi dal processo contrario, dee perfezionare con la propria

forma quella degli altri popoli. Cosí governandovi, la subbiettività d'Italia (se mi è lecito di servirmi di queste voci metafisiche, che pur calzano a capello per dar precisione ai pensieri), diverrà di nuovo, mediante l'idea, l'obbiettività di Europa e del mondo, come l'essere subbiettivo dello Spirito assoluto si immedesima con l'obbiettività suprema del vero, nell'unità perfettissima e semplicissima della divina natura».

Questo tratto giobertiano è veramente una sintesi completa e precisa di tutto il complesso pensiero storico-filosofico del politico e teorico subalpino. La visione storica della tradizione italica, imperniata sull'autorità centrale del Pontificato, costituisce il caposaldo della sua visione pressoché apocalittica sui nuovi destini dell'Europa civile a cui il popolo italiano in nome dei suoi secoli di storia non può non dare la sua superiore impronta. Ma nel medesimo tempo noi vediamo come qui, piú che la visione religiosa cristiana ispiratrice di Mazzini, vigili e palpiti un senso filosofico-politico dell'eredità cattolico-romana. Qui il tratto differenziale delle visioni politiche e spirituali dell'abbate Gioberti. Aveva cominciato con l'essere repubblicano e aveva iniziato la sua pubblica carriera di scrittore collaborando alla «Giovane Italia», pur non iscrivendosi al partito del rivoluzionario genovese. Cacciato in esilio, a Parigi e a Bruxelles, occupato in un insegnamento filosofico del quale sono stati editi di recente i corsi particolarmente dedicati al problema della conoscenza, lo spirito del Gioberti ne era spinto a trasferirsi sempre piú decisamente sul

terreno della speculazione filosofica. E allora noi vediamo effettuarsi in lui un singolare spostamento di posizioni, un significativo rovesciamento di parti. Mentre politicamente Gioberti passa dalla posizione repubblicana alla posizione monarchica, idealmente sembra staccarsi dalle posizioni dell'ortodossia verso posizioni di un panteismo idealista, in cui il concetto di creazione sembra riprodurre in qualche modo la posizione del misticismo immanentista sul passaggio dall'essere assoluto all'essere relativo, formula che in Gioberti diventa «il passaggio dall'Ente all'esistente».

Mazzini era essenzialmente soprattutto un moralista. Del temperamento moralistico tradisce inalterabilmente la fede rude e intransigente nei principî, la ripugnanza costante per ogni compromesso e per la condiscendenza alle situazioni di fatto, la nozione dell'attività politica come sforzo di volontà illuminata verso la pura adesione al dovere. In Mazzini come nel Lamennais i vari fattori spirituali assumono sempre una colorazione ed un fervore religiosi. Gioberti insorge contro il Lamennais perché negli attacchi del bretone al Papato vede un'offesa alla piú grande gloria della tradizione italiana; e attacca non senza virulenza il condannato da Roma. «Ecco il Lamennais», egli scrive, «repubblicano, prostituire il suo ingegno e la sua eloquenza alle scempiezze politiche di una fazione di bimbi, la piú ignorante e inesperimentata che sia stata al mondo». Ma il dissenso ha radici piú

profonde che non sia il contrasto nel modo di valutare l'azione curiale di Roma nella trasmissione del messaggio cristiano.

Le tendenze strettamente speculative del pensatore e uomo politico piemontese sono quelle che imprimono un orientamento uniforme alla sua attività, anche se questa si va polarizzando in maniera apparentemente incoerente attraverso le varie fasi del suo svolgimento. Si guardi ad esempio il suo atteggiamento di fronte al contrasto fra gesuiti e giansenisti. La concezione dialettica che Gioberti svolge nei *Prolegomeni al Primato* giudica ugualmente aberrante la dottrina giansenistica come quella gesuitica. Al cospetto di essa, se il giansenismo è la degenerazione sofistica di sinistra, il gesuitismo è la degenerazione di destra. Entrambi deviano da quella ortodossia cattolica che è, per definizione, secondo il Gioberti, sintesi della religione e della civiltà per mezzo dello spirito. Sicché gesuitismo e giansenismo conducono ugualmente ad un cristianesimo incivile, inumano, settario, parziale, contro cui Gioberti si schiera per la stessa ragione che gli fa avversare De Maistre e Rousseau, mistici e panteisti materialisti.

«Nelle materie speculative», scrive Gioberti nel *Gesuita moderno*, «il giansenismo cerca di restringere e il gesuitismo di allargare; l'uno inseverisce, l'altro rammorbida e rilassa; l'uno predica un Dio acerbo e inflessibile, l'altro un Dio molle e condiscendente; l'uno rende la salute eterna stranamente difficile, anzi per poco impossibile; l'altro ne fa il negozio piú spiccio del mondo;

l'uno insegna una morale dura, ispida, quasi insociale e impraticabile, l'altro rende la virtú piana ed agevole pressoché altrettanto che il vizio; l'uno infine mostra l'inferno spalancato sotto i piedi dei buoni pronto ad ingoiarli, l'altro schiude anche ai mariuoli le porte del Paradiso».

Le antitesi sono formulate in maniera rude e incisiva, quasi si direbbe scheletrica e geometrica. In questo stesso studiato parallelismo di parti antitetiche è il segno che il filosofo Gioberti, il patriota sognante la federazione italica sotto il primato papale, non avverte tutto quello che di patetico e di ineffabile c'è nel contrasto fra visione giansenistica e visione gesuitica della vita. Il cattolicesimo postridentino appare anche qui, nella celebrazione del filosofo e del politico tutto preso dall'ideale nazionale, aver perduto il senso misterico e *tremendus* del peccato e della grazia. Là dove sono circoscritti gli ideali nazionali è fatale che si smarrisca il senso ecumenico della peccaminosità e della grazia?

Le contrapposizioni fra i due poli estremi del giansenismo e del gesuitismo, che Gioberti fissa solo per mostrarne la radice e la ispirazione comune, ritornano di frequente nei grandi scritti polemici giobertiani. «Le due sètte», scrive Gioberti altrove, «convengono pure insieme sopra un altro articolo di non lieve importanza, promuovendo entrambe con le loro dottrine quella misticità strabocchevole e quelle pratiche indiscrete di ascetismo, che ripugnano alle condizioni della nostra natura, agli interessi

della vita pubblica e quindi all'essenza del cristianesimo, spogliandolo del suo carattere sociale e incivilito. Il giansenista, esagerando la qualità e gli effetti della corruttela originale, è inclinato logicamente a proscrivere e a spiantare la natura, a riporre ogni armonia dialettica nelle sole consonanze soprannaturali, e a considerare insomma il mondo nel suo stato presente come un immenso disordine, o almeno come un lavoro fallito, nel quale il male predomina di gran lunga il suo contrario, e non si accorge che, rovinando la natura, distrugge eziandio l'ordine che le sovrasta. Perché la grazia presuppone l'arbitrio, la fede arguisce la ragione, la Chiesa abbisogna dello Stato, la religione ha mestieri dell'incivilimento, e il cielo insomma si radica nella terra, come un edificio che non potrebbe ergersi in aria e levarsi verso le stelle e durare eterno, se le sue fondamenta non fossero ben piantate nel suolo e non penetrassero tanto piú addentro quanto è maggiore l'alzata che debbono sostenere».

Ecco parole che i vecchi polemisti avversari di Port-Royal avrebbero potuto senza sottintesi sottoscrivere. Ma ecco d'altro canto la controparte. Se Gioberti non è davvero generoso e condiscendente con l'austera antropologia del giansenismo, non è neppure benevolo con la morale ufficiale del molinismo e del casismo gesuitico. A poche pagine da queste, nelle quali egli ha duramente investito quella che definisce l'«inciviltà» dei giansenisti, noi troviamo i piú duri incisi contro il lassismo gesuitico.

«Il molinista» , scrive Gioberti, «avendo quasi annullato l'efficacità divina, è costretto di attribuire allo spirito creato una gran parte di essa, investendolo del governo del mondo e facendone quasi il plenipotenziario della Provvidenza; come per contro il giansenista è necessitato di riferire alla divinità sola la sostanza delle azioni umane e di abbassare l' uomo al grado delle cause meramente instrumentali e cieche nel governo dell'universo. Perciò come il teologo della prima scuola deifica la creatura, l'altro umanizza il Creatore. Il Dio dei molinisti è per molti rispetti uomo o per dir meglio un gesuita. Mirate cotesto Dio di fattura umana all'opera di governare il mondo della natura con la sua provvidenza e di migliorare, convertire e salvare gli uomini con la sua grazia. Egli si pone celatamente in ascolto, in agguato, spia, origlia, specula, indugia per trovare il vero punto di conseguire i suoi intenti e fornire le sue brame».

Cosí non senza efficacia Gioberti stende la raffigurazione parodistica della teodicea gesuitica. Ma non è detto che egli non finisca in altro modo con l'incappare nella medesima aberrazione che rimprovera al gesuitismo, egli che si muove in pieno nella visione umanistica del cristianesimo, trasportando però sul puro terreno della dialettica e della speculazione antropologica quel problema dei rapporti fra infinito e finito che la genuina rivelazione cristiana aveva impostato unicamente in termini di peccato, di redenzione e di grazia.

Scriveva altrove il Gioberti, nel medesimo *Gesuita moderno*:

«L'attitudine progressiva della fede consiste nell'esplicamento scientifico e nell'applicazione del dogma: la proprietà immutabile della cultura risiede nell'invariabilità di quei veri fondamentali che formano la base di ogni consorzio e nel loro indirizzo finale alla vita celeste. Diciamo in altri termini che la religione riceve dalla civiltà dei mezzi variabili e le porge dei principi e uno scopo che non vanno soggetti a cambiamento; perché in effetto la vicissitudine è propria del momento intermedio e l'immanenza spetta al principio e al fine in ogni ordine di sostanza creata. La tra sfusione dei due opposti l'uno all'altro si fa mediante l'atto creativo che è il principio sovrano del dialettismo. Accordare è creare. Cosí la religione svolgendosi si incivilisce senza lasciare di essere ciò che è essenzialmente come religione. La civiltà, esplicandosi, diventa sacra e cattolica, senza scapito della sua forma essenziale».

Ed eccoci qui a toccare con mano, in una maniera che non manca di elemento drammatico e palpitante, il punto di inserzione e di incontro fra il profetismo mazziniano e il filosofismo giobertiano, l'uno e l'altro erompenti da un grande sogno di rinnovamento nazionale, che avrebbe dovuto proiettare i tentacoli e le propaggini dei suoi valori per tutta la rinnovata civiltà europea.

Entrambi riconoscono nel progresso della civiltà umana una virtú dialettica ed una capacità di reazione sul processo stesso di

trasmissione della spiritualità religiosa ed evangelica. Il loro ottimismo – e si potrebbe quasi dire che ogni nazionalismo è ottimista per natura – vieta però ad essi di cogliere quella dialettica soprannaturale di cui l'ecumenismo cristiano ha il deposito e la consegna, e che fa della vita, dai tempi in cui per la prima volta l'idea di una fraternità universale balenò nel mondo mediterraneo con le religioni di mistero, un dramma, intimo e in pari tempo universale, di colpa e di riscatto.

E se la subcosciente sensazione della assoluta soprannaturalità della fraternità universale nella pace dava al Mazzini il tono profetico della sua predicazione, qui in Gioberti le predominanti attitudini speculative aprivano fatalmente il varco ad una concezione filosofica che spostava il primo embrione dell'attitudine religiosa, dal terreno della questione della salvezza e della grazia, in quello in cui si pone la questione della creazione, che è il passaggio dall'Ente all'esistente, dall'Assoluto al relativo, dall'Infinito al finito. L'origine del molteplice di fronte all'uno non è il problema tipico e specifico della filosofia in contrapposizione al problema della rifusione del molteplice nell'uno, che è il problema tipico e specifico della religione? I due problemi si congiungono e si fondono nella speculazione giobertiana e da questo punto di vista la sua filosofia si riallaccia alla sua religione. Ma se per l'uomo religioso la finalità, che è la consumazione nel Regno di Dio, è il quesito predominante, per il filosofo il problema delle cause prime ha decisamente il sopravvento su quello

delle cause finali. E in Gioberti l'abito filosofico predomina sempre piú su quello religioso. È stato detto che il pensiero giobertiano espresso nelle opere postume (*Della riforma cattolica della Chiesa; La filosofia della rivelazione; Della protologia; La teorica della mente umana; Rosmini e i rosminiani; La libertà cattolica*), era già maturo negli anni 1841-46, quando il Gioberti era ufficialmente neoguelfo. È una maniera troppo semplicistica di ridurre ad unità, posizioni che possono essere vicendevolmente collegate da un intimo filo logico rettilineo, ma che prese quali suonano appaiono effettivamente discordanti e, in sostanza, difficilmente conciliabili. È tutta l'esperienza progressiva politica del filosofo piemontese che ha portato ad espressione definita quelle che, caso mai, erano potenzialità tenute a freno dalla valutazione eccezionalmente alta della prammatica potenzialità disciplinatrice della tradizione cattolica.

«La filosofia», scrive Gioberti nella piú forte delle sue opere postume, «è indipendente e a ciò non osta la autorità cattolica: perché il cattolicesimo e il cristianesimo essendo fondati sulla filosofia (ragione), questa perciò viene ad essere indipendente e superiore. Vero è che in ordine al mistero la filosofia dee *famulari*; ma ubbidendo ad una potenza da sé costituita, ubbidisce in effetto a se stessa».

Cosí Gioberti non fa altro che teorizzare e dare forma di assioma normativa a quel che la tradizione cattolica ortodossa,

dall'epoca della scolastica di Abelardo in poi, aveva già fatto, ponendo nelle mani della ragione le virtú e le capacità della giustificazione e della fede, costituendola pertanto arbitra e valutatrice di questa. E ancora una volta la Chiesa, contrastando e condannando posizioni di questo genere, irresistibilmente tratta dalle esigenze profonde della comunità carismatica di cui essa ha il governo, non faceva altro, in qualche modo, che condannare e rinnegare se stessa.

Non lo si vede nell'ampiezza stessa che Gioberti assegna al concetto di creazioni, nella sua esplicazione idealistica della costituzione del mondo e dei suoi esseri finiti? Se la dialettica creativa trae fuori dagli abissi stessi della indeterminata assenza di Dio la molteplicità del creato e del reale, il pensiero e l'idea, che sono norme e paradigmi dell'opera creatrice di Dio, sono a loro volta linee direttive di quel processo «metessico» che ritrasforma, attraverso la mentalità, il mondo creato, e «mimeticamente» creato, dalla realtà assoluta di Dio. Questo ciclo dialettico ed antologico insieme, che ripristina nell'ambito della speculazione cristiana e cattolica quelle che sono state sempre la struttura e l'ossatura intime di tutte le forme della filosofia idealistica, da Platone a Plotino, è l'ultima parola della filosofia giobertiana. Il Gioberti è sempre immutabilmente ed esclusivamente filosofo, anche quando i suoi accenti assumono tonalità religiosa. Parallelamente, quando parla della missione sacerdotale dell'Italia, Gio-

berti adopera una terminologia religiosa per indicare una vocazione ed un còmpito nazionali, che sono puramente civili ed umani. *Il Primato* è una memorabile arringa. Essa rievoca dal passato, sia pur remoto, tutte le disperse glorie del genio italico allo scopo di trarne i mezzi piú acconci per destare sensi di emozione ed energia di incitamento. Lo spirito che anima questa complessa e multanime materia dà unità e coesione all'ardito quadro storico, che presenta come opera stupenda di una unica stirpe quel che in realtà è il risultato sovrapposto di civiltà diverse ed eterogenee, dalla pelasgica all'etrusca, da quella della Magna Grecia alla latina, da quella dei grandi Papi organizzatori dell'Europa cristiana a quella del Rinascimento, da Pitagora a San Tommaso, da Dante al Vico, dal Machiavelli a Galileo Galilei. Ma come Mazzini sentiva venir su dagli strati piú profondi della sua anima di profeta un richiamo indistinto a quelle visioni apocalittiche di Gioacchino da Fiore, in cui si era per l'ultima volta affermato lo spirito universale della Cristianità italica, e lasciava che questi richiami indistinti si spegnessero sotto l'alluvione delle preoccupazioni rivoluzionarie e nazionali, cosí Gioberti, nel suo sforzo di raccogliere in un unico quadro le antinomiche e contraddittorie correnti delle varie tradizioni spirituali germinate nel territorio nazionale, perdeva di vista, funestamente, il grande dato storico, per cui l'Italia era stata maggiormente nazionale allorquando era stata piú internazionale, vale a dire aveva raggiunto piú alto vertice di magistero ecumenico attraverso la concezione universale

della Chiesa e dell'Impero, quando, inconsciamente fedele alla consegna del Vangelo, aveva gettato la sua anima particolare allo sbaraglio, per ritrovarla centuplicata e sublimata nelle categorie universali di cui il romanizzato Agostino aveva schematizzato la dialettica e l'economia.

Non per nulla, pur combattendo le forme spinte dell'idealismo germanico, Gioberti ne accetta piú o meno consapevolmente le dottrine politiche e la visione dello Stato. Se la lotta che Gioberti sostiene contro la Curia romana per rivendicare l'autonomia dello Stato investe prevalentemente il potere civile o temporale dei Papi, le dottrine politiche del Gioberti hanno il loro contrassegno originale nel dato di fatto che esse mirano a conciliare la spiritualità dello Stato con la spiritualità della Chiesa. Il vero Stato è identificato dal Gioberti con la nazione. E il primo intento della scienza civile deve consistere secondo lui nella dimostrazione irrevocabile della idealità della nazione, la quale induce a constatare come nella nazione, considerata quale composto organico dotato di un centro inconsumabile di vita, si raccoglie e si potenzia in ogni sua ramificata espressione la vita collettiva del popolo. «L'idealità di un popolo», scrive Gioberti, «abbraccia la morale, la religione, i diritti, le parti piú eccelse e rilevanti della politica: è il principio da cui ridondano alle comunità, come ai privati, ogni virtú, ogni stabilità, ogni fiore di civili incrementi, ogni vera forza e grandezza».

E anzi, i n questa assegnazione allo Stato di poteri e di potenzialità che sconfinano palesemente sul terreno sacro della intimità religiosa di un popolo, potrebbe additarsi il punto di divergenza fra Gioberti e l'altro ecclesiastico italiano che ha rappresentato anche lui una parte delle piú cospicue nel rivolgimento ideale e religioso, affiancatosi al processo del nostro Risorgimento nazionale: alludiamo ad Antonio Rosmini.

Si erano incontrati sul terreno politico piú volte. Non si deve mai dimenticare che per opera del Gioberti soprattutto il Rosmini fu inviato nel 1848 dal governo piemontese presso Pio IX, con la consegna di incoraggiare il Papa nella via intrapresa delle riforme costituzionali e delle concessioni liberali. Come si sa, la missione mancò al suo scopo. Con immensa delusione degli Italiani, Pio IX retrocesse dalla via inizialmente intrapresa. Rosmini lo seguiva a Gaeta, dove il suo disinganno doveva essere completo. Reduce di là, cacciato dalla polizia borbonica, il Rosmini rifiutò per sempre ogni incombenza politica ritraendosi nel lavoro della sua opera caritatevole e della sua speculazione filosofica. Di questa speculazione egli aveva dato la prima espressione nel 1830 pubblicando a Roma in quattro volumi con il *Nihil obstat* dei censori romani il *Nuovo saggio sulle origini delle idee.*

Come si sa, l'idealismo rosminiano non ha le arditezze di quello giobertiano. I due sognatori dell'unità nazionale sono profondamente divisi sul terreno filosofico, pur partendo da pre-

supposti analoghi. Nella *Introduzione allo studio della filosofia* Gioberti aveva identificato l'essere con l'idea, in quanto l'essere, come idea, è la stessa evidenza che chiarisce sé e il tutto. In virtú dell'idea il nostro intelletto diventa facoltà di intendere; in virtú dell'idea sono create le nostre stesse sensazioni. Rosmini avverte l'insidia idealisticamente panteistica di queste presupposizioni, e se ne ritrae.

A ben riguardare le cose, la posizione rosminiana non è sostanzialmente e da un puro punto di vista gnoseologico e metafisica distinta dalla posizione tomistica e, risalendo ancora piú indietro nel tempo, dalla posizione aristotelica. C'è una nozione da cui rampollano e di cui abbisognano tutte le nostre percezioni come tutte le nostre raffigurazioni concettuali del reale, ed è la nozione dell'essere. Il principio supremo che dà unità a tutto lo scibile è l'essere in universale. Questa nozione dell'essere universale, percepita dalla mente e non dai sensi, i quali in virtú della loro natura non possono cogliere che il particolare, dà possibilità a tutte le nostre conoscenze. Tale nozione dell'essere è frutto d'intuizione, non di induzione. È l'oggetto immediato del conoscere, punto di partenza e mezzo indispensabile per la conoscenza di tutte le cose. Qui il temperato equilibrio dello spirito speculativo italiano si afferma indiscutibilmente in contrapposizione all'idealismo kantiano che fa del *noumeno* una realtà sfuggente inesorabilmente alla presa del nostro contatto conoscitivo.

Ma la nostra conoscenza dell'essere è una conoscenza indeterminata, secondo il Rosmini, e questo essere primitivamente e direttamente percepito dall'intuizione non è né Dio né il concetto di Dio, ché Iddio e il suo concetto sono squisitamente e sublimemente determinati in se stessi.

Verrà giorno in cui Roma condannerà tutta una serie di proposizioni rosminiane come infirmate da presupposizioni antologiche. E ancora una volta si dovrà constatare che Roma condannerà, come forme aberranti di pensiero, quelle che non facevano altro che schematizzare troppo nudamente e geometricamente postulazioni metodiche e concettuali dalla Chiesa stessa già canonizzate, nella sua accettazione e nella sua canonizzazione delle forme speculative scolastiche.

Anche San Tommaso aveva esplicitamente asserito che a seguire il concatenamento delle nostre idee e il processo di sviluppo della nostra facoltà ragionatrice, noi eravamo necessariamente tratti ad arrestarci ad una nozione invalicabile, come principio e forma primitiva di tutte le nostre raffigurazioni del reale: la nozione dell'Ente. Ma, naturalmente refrattario com'era a qualsiasi commistione dell'ordine ideale con l'ordine reale, a qualsiasi consacrazione preconcepita delle prime espressioni del nostro pensiero, quale era ad esempio postulata dall'argomento aprioristico di Sant'Anselmo per la dimostrazione dell'esistenza di Dio, San Tommaso, nella sua speculazione, non si era mai esposto al rischio di immedesimare la nozione indeterminata

dell'essere, con quella determinatissima di Dio. Per questo, tutto il nucleo centrale della speculazione tomistica era rimasto circoscritto, si potrebbe dire, al problema della creazione, come problema del passaggio dall'essere sussistente all'essere contingente, la cui nozione è contenuta come nocciolo essenziale in ogni nostra percezione e in ogni nostro contatto con la realtà, altra da noi.

Noi abbiamo visto d'altro canto, però, come San Tommaso stesso avesse dovuto riconoscere che da un punto di vista teoretico il passaggio, attraverso la creazione, dall'Essere infinito, Dio, all'essere finito, non può essere collocato nel tempo, e non nell'eternità, se non in virtú di un'asserzione di fede non già in virtú di un'asserzione di ragione. Perché dal punto di vista strettamente umano e razionale non si vede come la creazione non debba essere simultanea dell'esistenza stessa di Dio, vale a dire eterna. E abbiamo visto come il piú ardito discepolo della scuola tomistica, Maestro Eckehart, fosse passato sopra questo scrupolo puramente religioso del maestro, affermando la creazione eterna e spalancando quindi le porte al monismo idealistico.

Rosmini non cessa un istante di proclamare che l'essere in universale, oggetto di intuito, non solamente non è Dio, ma non è neppure il concetto di Dio, poiché il concetto di Dio implica determinazione, e in questo caso l'adeguata determinazione presupporrebbe una esperienza che in natura non si dà. Rosmini si indugia a combattere ogni forma di ontologismo e di panteismo,

sforzandosi ad ogni pié sospinto di tenere nettamente distinti l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale. Ma d'altro canto egli non può fare a meno, per le stesse esigenze logiche della sua visione metafisica della realtà, e della sua concezione del fatto conoscitivo, di lasciare, alla sua nozione dell'essere, un riconoscibile carattere innatistico.

Anche in San Tommaso la nozione dell'essere ha qualche cosa di primitivo e di anteriore a qualsiasi esperienza sensibile. Ma si direbbe che nell'epoca in cui San Tommaso elabora il suo sistema non viene fatto a nessuno di formulare l'accusa di innatismo.

Solo il processo di deterioramento che la scolastica aveva subìto attraverso i secoli, permetteva alla polemica antirosminiana di fare, di questo carattere innato della nozione dell'essere, un'accusa al sistema del roveretana, quasi, fosse un ontologismo mal dissimulato. Attraverso secoli di filosofia sensistica, si era finito col prendere angustamente alla lettera il postulato aristotelico che nulla potesse essere nell'intelletto che non fosse stato precedentemente nel senso, e si era quindi scorto nel principio della speculazione rosminiana una posizione ontologistica.

L'accusa però non avrebbe resistito a lungo e un giorno, a piú di mezzo secolo di distanza dalla condanna delle proposizioni rosminiane, si sarebbe veduto, in pubblicazioni ufficiali cattoliche, un riavvicinamento del Rosmini a San Tommaso e a Sant'Anselmo.

In realtà Rosmini si muoveva esattamente sul terreno della ortodossia cattolica, quale era ormai predominante a tre secoli di distanza dal Concilio di Trento. Non risentiva anch'egli di quella visione ottimistica dell'uomo e della vita che contrassegna tutte le filosofie nazionalistiche del secolo XIX incipiente? La stessa rivelazione cristiana non appariva a lui, non come un sovvertimento e un rovesciamento dei valori naturali, ma come una elevazione e un ampliamento? Non si vuoi dire con questo che Rosmini non avvertisse il bisogno di insorgere contro ogni tentativo filosofico o civile di far perdere allo spirito umano la consapevolezza dei suoi limiti. «Dopo Cristo», scrive egli nella sua *Filosofia della politica*, «la felicità naturale è nulla al cuore cresciuto degli uomini, che non trova mai quiete se non nel soprannaturale: l'essere chiuso in questo universo gli è come un sentirsi stringere dall'angustia di una prigione. Che giova che le muraglie del suo carcere sieno un po' piú vicine o un po' piu lontane? Oggi mai, egli aborre tutte le muraglie, tutti i confini». Ma non è detto che con questo Rosmini riuscisse a recuperare il senso di quell'enorme divario fra natura e soprannatura, che la rivelazione cristiana ha segnato nella essenza stessa della sua missione e della sua specifica vocazione pedagogica.

Con una singolare coincidenza di posizioni spirituali, Rosmini sembra riprodurre, cosí nell'ordine metafisico come in quello mistico, gli orientamenti di Maestro Eckehart. Noi ci siamo già sforzati di mostrare nel precedente volume come tutta

la grande e vivente originalità della sintesi tomistica fosse, alle origini, in un equilibrio instabile fra dialettica razionale e intuito mistico. L'equilibrio instabile si era subito rotto nella mistica eckehartiana, in cui il passaggio dall'infinito al finito si operava in virtú di un indeclinabile concatenamento interiore, senza, si direbbe, entitativa soluzione di continuità. E d'altro canto il ritorno del finito all'infinito si realizzava anche esso in virtú di un tacito e passivo riassorbimento del singolo nell'oceano di provenienza. Il nostro intuito dell'essere, nella concezione rosminiana, poteva non essere, nello spirito del pensatore, aderenza intima e propinquità immedesimante con l'Essere determinato, Dio, ma tale finiva col risuonare per la stessa diversa temperie in cui il sistema del roveretano compariva.

Si guardi ad esempio alla *Storia dell'amore cavata dalle Divine Scritture*, l'opera che Rosmini aveva concepito a diciassette anni, per pubblicarla solo quando ne aveva trentasette, e si rifletta se non ci sono visuali e tendenze che ricordano le esortazioni sermonistiche del mistico domenicano tedesco del Trecento. Lo stesso dicasi dell'altra opera morale del Rosmini: *Massime di perfezione cristiana*, che va posta a fronte, per essere convenientemente valutata, a quella raccolta di discorsi, specchio tipico dello spirito del Rosmini, cui il roveretano stesso pose questo titolo significativo: *La dottrina della carità*.

Nella sua *Storia dell'amore*, Rosmini, istituendo una esegesi mistico-teologica della tradizione biblica, raffigura la storia umana

come un poema sacro: i protagonisti sono la divinità e l'umanità, il cui dramma si riassomma tutto nella pertinace infedeltà umana e nella inesauribile e infrangibile fedeltà di Dio. Come San Bernardo ai suoi tempi, Rosmini fa del Cantico dei Cantici il testo simbolicamente eloquente dei rapporti sentimentali tra il Creatore e la creatura. La vita tutta, nel suo decorso millenario, appare al Rosmini come un duetto ininterrotto fra Dio e l'uomo, destinato a chiudersi con il trionfo splendente di Dio nella definitiva e felice armonia dei cieli.

Nelle sue *Massime*, Rosmini pencola piú palesemente verso un misticismo passivo che vieta all'uomo di impegnarsi in qualsiasi opera buona indiscriminatamente, perché invece si dedichi soltanto a quelle opere buone sigillate e sanzionate dal volere di Dio, da un volere di Dio che deve manifestarsi non per solo impulso interiore, ma mediante l'autorità degli uomini o la forza delle circostanze.

Come Gioberti, Rosmini avverte e celebra l'attaccamento inconsumabile dell'anima italiana e della tradizione italiana alle piú pure correnti della Cristianità cattolica. Partecipe a tutte le idealità e a tutte le speranze della sua generazione di fronte al destino unificato d'Italia, Rosmini tenta la conciliazione della universale fede cattolica con il particolarismo del programma nazionale, vedendo nell'Italia una nazione squisitamente predestinata.

«Per quell'incredibile affetto che a te porto, o Italia», egli scrive, «o gran genitrice, innalzerò incessantemente questi preghi

all'Eterno: – Onnipossente, che prediligi l'Italia, che concedi a lei immortali figlioli, che dall'eterna Roma per i tuoi vicari governi gli spiriti, deh, dona altresí ad essa, benignissimo, il conoscimento dei suoi alti destini, unica cosa che ignora: maestra di virtú alla terra, specchio di religione, rendila avida di liberi voti e di amore, di cui sia degna, piú che di tributi e di spavento: e fa che in se stessa ella trovi felicità e riposo e in tutto il mondo un nome non feroce, ma mansueto. Nella tua mollezza, nei tuoi studi superficiali, in recitando, vecchia fanciulla, le lezioni apprese alla scuola altrui, tu, Italia, non potresti formare giammai una filosofia, una dottrina che fosse tua, e però neppure avresti una nazionale opinione: sorgi, tendi all'unità intellettiva, che, se vuoi, non ti può essere contesa e diventerà allora fortissima la tua sciagurata bellezza».

Come Gioberti aveva esaltato le peculiari doti del popolo italiano, al cospetto di tutti gli altri popoli europei, Rosmini esalta anche lui le capacità intellettuali dello spirito italico. Gli Italiani gli appaiono «capaci di tutta la celerità e chiarezza francesi, di tutta l'esattezza e serenità inglesi, e di tutta la solidità tedesca, e, oltre a ciò, di una nobile pacatezza, tutta propria, che conservano anche nel maggior fervore (giacché la stessa fantasia degli Italiani è ordinata) e che lascia loro il tempo di pervenire a tutta quella pienezza e perfezione nella risoluzione delle questioni, dove solo la verità riposa e la questione termina per cominciare la scienza.

No, il senno italiano non sarà illuso, non sarà traviato dagli stranieri deliri: io almeno lo spero: il cristianesimo ha qui la centrale sua sede, il Cristo, l'aspettato delle nazioni, preconizzato padre del secolo futuro, cioè della presente civiltà e dell'avvenire, ha qui il suo vicario: quindi la luce che penetrando i cuori e le menti e fugandone il vizio e l'errore rende quelli generosi, queste serene. In tali cuori, in tali menti le utopie non fanno prova».

Idillicamente Rosmini sogna la formazione pacifica dell'unità italiana. Nel suo breve scritto sulla *Unità italiana* il buon roveretano lascia intravvedere la sua fiducia che un semplice spirito di dedizione e di abnegazione possa indurre i principati italiani ad una rinuncia, che li faccia sottostare volontariamente ad una Dieta comune installata a Roma, capitale religiosa e politica dell'Italia. «Senza questa disposizione sincera e pienissima», egli scrive, «che debbono avere i particolari Stati di Italia a subire le modificazioni che potranno essere giudicate necessarie, senza questa negazione di se stessi, questo spirito di sacrificio per il comune bene, questo immenso ardore per tutta la nazione atto a soggiogare ogni altro interesse, ogni altra affezione, a spegnere tutte le simpatie, ella è impossibile l'unità italiana. Il voto di tutti gli Italiani e la loro ferma volontà non è solamente di liberare dallo straniero quella parte d' Italia che era od è da lui occupata, indubbiamente è quella di fare dell'Italia una nazione sola, ed è vano pensare che l'Italia possa tornare piú alla quiete, fino a che non è riuscita nella sua unanime volontà. Quando una nazione

vuole unanimemente una cosa, è vano il credere di poterla frenare con dei piccoli mezzi; ella rompe tutti gli ostacoli; si può illuminarla e regolarne il moto, impedirlo giammai. È dunque da prevedersi che il presente movimento italiano non si sederà piú, fino a tanto che tutta l'Italia non sia divenuta una nazione. L'opporvisi non sarebbe solo una massima imprudenza, ma un peccato contro l'umanità e la carità, perché altro non farebbe che allontanare l'epoca della pace e il ritorno della tranquillità».

Cosí scriveva il Rosmini nel momento in cui l'inizio della politica liberale di Pio IX apriva il suo animo alle piú audaci speranze. Sono i primi avvenimenti del '48 che lo inducono a metter fuori il suo progetto di Costituzione secondo giustizia e di Confederazione. Egli sottopone le ragioni ideali della guerra nazionale al controllo dei suoi principî morali, e le trova giustificate: «Tutta la questione della guerra si riduce a sapere se la presente è giusta e se è grandemente utile. Che sia utile, grandemente utile, questo non può essere messo in dubbio da nessun uomo di buon senso. Che poi sia anche cosa giusta, ella è una questione che dovrà essere disaminata nel modo piú scrupoloso; ma però è un fatto che la massima parte del popolo italiano, dalle Alpi al Faro di Messina, non dubita della giustizia di questa guerra. È guerra nazionale, avente opinione di giustizia, a favore della libertà, contro un governo che teneva indubbiamente schiava la Chiesa, guerra senza ambizione, che non ha per oggetto la conquista, né

alcun interesse dinastico, ma quello di un popolo intiero lungamente tribolato».

Il Rosmini vede nell'Italia unificata l'immancabile palladio della libertà religiosa: «La religione cattolica», egli scrive, «non ha bisogno di protezioni dinastiche, ma di libertà; ha bisogno che sia protetta la sua libertà e non altro. L'Italia, la religiosa Italia, chiamata ora da Dio alla libertà, ha la missione altresí di divenire la liberatrice del cattolicismo dall'infame servitú nella quale gemette oppresso finora... Io non dubito che il movimento italiano sia ordinato da Dio a servizio della sua Chiesa. Parmi di vedere dopo tutti i maneggi degli uomini, la mano di Dio, onde me ne rallegro. La religione è il palladio della libertà italiana».

Cosí Antonio Rosmini sembra raccogliere sotto il manto di un fiducioso ottimismo le sue visuali sul destino dell'Italia e della Chiesa, alle quali non può negarsi un certo facile e disinvolto semplicismo. Tutte queste grandi anime cristiane dell'epoca del nostro Risorgimento sembrano non avvertire il formidabile conflitto che in pratica la costituzione dell'Italia a nazione, dell'Italia, centro millenario dell'ecumenico magistero cattolico, doveva inevitabilmente suscitare. Come in una Italia unificata la sede di Pietro avrebbe potuto continuare a mantenere la virtú e la potenzialità universali della sua iniziale vocazione? Questo Papato romano che aveva altra volta consacrato un Impero universale a tutela e a garanzia degli interessi cristiani nell'Europa battezzata, come avrebbe potuto svolgere ancora nel mondo la sua missione

quando il territorio nazionale in cui essa ha le sue radici e la sua sede si fosse costituito in una di quelle unità civili e culturali, che altrove avevano trovato il modo di fare della confessione cristiana un loro spirituale patrimonio domestico?

Che la Chiesa romana, per affrontare i nuovi còmpiti in una nazione italiana indipendentemente costituita, avesse bisogno di una riforma e di un processo intimo di adattamento, lo avvertivano anche questi spiriti fautori dell'unità nazionale. Fin dal 1832 Antonio Rosmini nella solitudine di una villa padovana dettava, ad istruzione del clero cattolico italiano, quel suo trattatello *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, che non pubblicava però prima del 1848. Il pio roveretano vi denuncia le mende della comunità cattolica che debbono essere estirpate. Le cinque piaghe che egli addita come bisognose di rapida e pronta cura, sono: la divisione del popolo dal clero nel pubblico culto; la insufficiente educazione del clero inferiore; la disunione dei vescovi; la nomina dei vescovi in mano del potere laicale; la servitú dei beni ecclesiastici. Ben poca cosa, a ben considerare la situazione, di fronte alle nuove formidabili esigenze che la costituzione dell'Italia a nazione avrebbe imperiosamente fatto gravare sul millenario insegnamento romano.

Il problema degli eventuali rapporti fra l'Italia unificata e la sede romana era in realtà problema ben piú vasto di quanto gli spiriti piú insigni del nostro Risorgimento fossero capaci di apprezzare, di valutare, di risolvere praticamente.

La stessa memoranda formula del conte di Cavour «libera Chiesa in libero Stato» teneva sufficientemente conto di quelle che sono le postulazioni della disciplina cattolica, in fatto di regime e di amministrazione curiali? Noi non dobbiamo qui, in questa rapidissima rassegna delle posizioni piú eminenti al cospetto del problema ecclesiastico nei maestri della nostra rivoluzione nazionale, seguire da presso l'opera del piú operoso e fattivo preparatore dell'Italia unita. Intenti a individuare le tappe del cammino cattolico nel quadro dell'evoluzione europea nel secolo XIX, qui non dobbiamo fare altro che cercare di cogliere l'ispirazione profonda della formula cavouriana, destinata ad esercitare un'azione di cosí imponente rilievo nella soluzione della «questione romana», fra il 1850 e il 1871.

È oggi universalmente ammesso che la formula «libera Chiesa in libero Stato» deriva dalle concezioni politiche e religiose di Alessandro Vinet, il grande rappresentante della reviviscenza spirituale religiosa nel Cantone di Vaud, nei primi decenni del secolo XIX. Per l'impostazione del problema dei rapporti fra Stato e Chiesa, Cavour, come del resto Bettino Ricasoli e Raffaello Lambruschini, attinsero dal libro del Vinet: *Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'Église et de l'État*. Aveva scritto il Vinet in questo libro: «*La religion est un acte d'individualité et de spontanéité; le fait d'une religion d'État nie en principe, compromet en fait ces sacrés caractères de tout culte vrai; elle annihile l'être religieux*» Ora, in questa formula del Vinet che a prima vista può

apparire cosí seducente e captivante, in quanto viene formalmente a negare qualsiasi possibilità e qualsiasi liceità della soggezione della religione allo Stato, si nasconde, se non c'inganniano, una visione del fatto cristiano in particolare e del fatto religioso in genere, sostanzialmente difforme dalla visione cattolica. Le parole del Vinet possono suonare a prima vista come un riecheggiamento della secolare rivendicazione istituita e patrocinata dalla Chiesa romana della libertà assoluta e dell'autonomia insindacabile della esperienza religiosa e del magistero curiale, da qualsiasi usurpazione e manomissione politica. In realtà questa autonomia del fatto religioso è portata invece, nella concezione del Vinet, su un terreno che non è quello della tradizione cattolica. Il Vinet infatti, perfettamente consono alle postulazioni e alle posizioni preliminari della confessione evangelica di tutti i tipi, parte dalla idea che l'esperienza religiosa sia fatto individuale e che la società ecclesiastica sia pura e semplice impalpabile comunità di spiriti, società invisibile, incapace di venire dovunque e comunque a contatto con gli istituti empirici della terra. La comparazione delle due parallele, mai destinate ad incontrarsi, applicata ai rapporti fra Stato e Chiesa, che in Italia doveva essere un giorno, per pura coincidenza formale, addotta da un uomo politico direttamente erede delle dottrine cavouriane, la si trova già esplicitamente e letteralmente negli scritti del Vinet. Si comprende perfettamente come in una tradizione confessionale come quella evangelica, che nega la visibilità della Chiesa e la

compartecipazione sensibile dei credenti nel Cristo alla medesima vita carismatica circolante nelle membra dell'organismo ecclesiastico per virtú e sotto l'amministrazione del magistero sacerdotale, la Chiesa potesse essere proclamata e difesa libera, di fronte ad uno Stato libero e autonomo anch'esso. Ma in fondo a questa raffigurazione dei rapporti fra Stato e Chiesa si nascondeva una vera e propria negazione radicale di quello che è l'assioma cardinale della concezione cattolica: l'assioma che la Chiesa è un organismo visibile, che non può in nessuna maniera esser tagliato fuori né separato dalla totalità della vita associata.

Noi abbiamo visto alle origini del cristianesimo come la Chiesa è entrata nel mondo quale conglomerato e amalgama soprannaturale di valori, trascendenti ogni forma empirica di vita associata e di codificazione terrena. Ma soprannaturale non è sinonimo di invisibile. Appunto perché al disopra della natura la grazia la investe e la trasfigura, non se ne separa. E se a norma della grande pedagogia agostiniana è impossibile segnare in maniera constatabile la linea divisoria fra la città di Dio e la città del mondo, simile postulato, anziché annullare la corporeità della vita ecclesiastica, la riconferma e la celebra, in quanto ci fa piú tremebondi e piú titubanti nel procedere, nel mondo, alla ricerca di ogni sentore che avverta della presenza incontrollabile, ma positivamente operante e sensibilmente rivelantesi, di Dio.

Se la riforma aveva innalzato il suo vessillo insurrezionale bandendo il principio della indivisibilità ecclesiastica, e quindi il

carattere prettamente personale e individuale della salvezza religiosa di fronte al duro e opprimente regime curiale romano che aveva trovato nel commercio delle indulgenze una delle sue manifestazioni piú irritanti, e piú scandalose, e se la Chiesa aveva risposto irrigidendo vieppiú la sua tattica giuridica concordataria, si comprende come si fosse giunti alla concezione della Chiesa e dello Stato quali due organismi autonomi, destinati a battere le loro vie parallele senza incontrarsi. Ma questo era un sopprimere in radice il problema, invece di risolverlo, in quanto non si risolve l'augusta incognita posta dall'esperienza cristiana alla vita associata con la sua visione del corpo mistico di Cristo, immaginando che questo corpo mistico di Cristo possa vivere ed espandersi nel mondo, all'insaputa di tutte le altre espressioni della vita umana aggregata.

Ecco perché la formula di Cavour non poteva essere che una formula provvisoria, ed ecco perché la Chiesa cattolica contemporanea nel suo strano istinto ambivalente per cui ha a disdegno il mondo nel momento stesso in cui è scesa piú direttamente a contatto con esso, non poteva acconciarsi alla politica cavouriana e alla Legge delle Guarentigie. La costituzione dell'Italia ad unità nazionale non faceva che rendere piú propinquo e piú conturbante il problema dei nuovi destini religiosi che la Chiesa romana si porta ormai da secoli, dal tempo in cui cioè cominciò a dissolversi la grande unità europea che lo spirito cristiano aveva creato nel Medioevo.

Che cosa avrebbe mai dovuto fare la Chiesa per affrontare la nuova situazione greve di responsabilità, di rischi, di prospettive?

Con la enciclica «*Mirari vos*» del 15 agosto 1832 Gregorio XVI, come abbiamo visto, aveva condannato solennemente la parola e l'opera dell'abbate bretone Lamennais. A pochi mesi di distanza, Giuseppe Mazzini, nel fascicolo quinto della «Giovane Italia», pubblicando una energica critica al documento papale, si rivolgeva, con un monito patetico, ai preti d'Italia: «Preti della mia Patria! Il primo tra voi che commosso dai pericoli d'una crisi europea leverà lo sguardo dal Vaticano a Dio, e ne trarrà direttamente la propria missione – il primo tra voi che consacrandosi Apostolo dell'umanità raccoglierà le sue voci, e forte d'una coscienza illibata inoltrerà, col vangelo alle mani, fra le moltitudini incerte, pronunciando la parola: riforma – quegli avrà salvo il cristianesimo, ricostituito l'unità europea, spenta l'anarchia, e suggellata una lunga concordia tra la società e il sacerdozio».

Di fronte al conflitto di indirizzi spirituali e religiosi, di cui la condanna pronunciata da Gregorio XVI contro le profezie del prete bretone era l'espressione clamorosa, Mazzini auspicava per il clero italiano una missione di una tale vastità e di una tale complessità, da far tremare veramente le vene e i polsi. A quegli che sarebbe dovuto uscire dalle file di questo clero italico per bandire il messaggio cristiano nella sua nuova forma, Mazzini richiedeva «una coscienza illibata e un programma di riforma capace in pari tempo di salvare il cristianesimo, di ricostituire l'unità europea,

di spegnere l'anarchia, di suggellare una lunga concordia fra la società e il sacerdozio». Troppo e troppo poco: troppo presto e troppo tardi. Troppo, perché sarebbe stato difficile, letteralmente anzi impossibile, trovare il modo di ricostituire in un programma religioso ed unico la saldatura fra le aspirazioni della nazionalità italiana e le aspirazioni della Cristianità ecumenica. Troppo poco, perché una concordia fra società e sacerdozio si sarebbe potuta stipulare anche mercè un qualsiasi formulario concordatario, senza che le parti giustapposte nella lettera dei formulari diplomatici trovassero per questo nel loro intimo una riconciliazione, che era assurdo pretendere dalle loro antitetiche finalità. Troppo tardi perché, a distanza di tre secoli dai movimenti riformatori del secolo XVI, sarebbe stato completamente anacronistico che l'Italia pensasse ad una sua riforma nazionale, in opposizione irriducibile con le sue funzionali vocazioni cattoliche. Troppo presto, perché una rifusione del mondo cristiano dismemorato e sconvolto non avrebbe potuto apparire possibile che il giorno in cui il principio di nazionalità, compiuto integralmente il suo ciclo, applicato all'ultimo paese suscettibile di costituzione unitaria, l'Italia, avesse esaurito le sue potenzialità storiche, e avesse mostrato la sua sostanziale difformità dalle esigenze stesse del messaggio cristiano.

Non eravamo ancora tanto in pieno nell'atmosfera delle rivalità nazionali da far sí che queste si ammantassero ancora di connotazioni religiose e confessionali?

Poco meno di quindici anni prima che Gregorio XVI condannasse Lamennais, nel 1818, Alessandro Manzoni, sollecitato dal giansenista Tosi, si era messo a compilare quelle sue *Osservazioni sulla morale cattolica* che volevano essere una confutazione diretta e minuta della tesi del Sismondi, l'evangelico svizzero che nell'ultimo volume della sua *Storia delle Repubbliche italiane* aveva accusato la morale cattolica di essere stata la causa principale della decadenza e del progressivo corrompimento del popolo italiano.

Il Sismondi era partito dall'idea pregiudiziale che il cristianesimo autentico, dal secolo XVI in poi, potesse essere ritrovato solo presso quei popoli che lo avevano, nel secolo XVI, con le loro correnti riformatrici, affrancato dalle deformazioni e dalle contaminazioni del romanesimo. Quei popoli, sempre secondo il Sismondi, avendo mercè la loro riforma recuperato le fattezze primitive e la purezza cristiana, avevano d'altro canto conservato in sé la capacità reviviscente di sbarazzarsi di volta in volta da ogni possibile recrudescenza pagana, mercè quella loro costante apertura ai movimenti di risveglio e di rinnovamento che caratterizzano tutte le confessioni evangeliche, dal metodismo al pietismo.

Il giansenista Tosi, mostrandosi con questo stesso già molto lontano da quello che era stato il fermento originario del giansenismo, ultimo tentativo cattolico di rivivere l'esperienza antropologica e carismatica di Sant'Agostino, credeva che non ci fosse

altro da fare, per contrapporre alla insinuazione del Sismondi una salda apologia cattolica, che rivendicare l'altezza e l'efficienza pedagogica della morale cattolica.

Si sa con quanta petulante insistenza egli si facesse ad incoraggiare il Manzoni su questa via. E si sa con quanta riluttanza e con quanta recalcitrante pazienza il Manzoni assecondasse le ammonizioni del suo mentore indefesso e piuttosto indiscreto. Si sa pure come l'opera fu incompiuta. La seconda parte, preannunciata, non fu mai dal Manzoni condotta a termine. Non è senza dubbio l'opera piú cospicua del grande scrittore lombardo. L'apologia che egli fa della morale cattolica è in linea generale piuttosto pedestre e condiscendente. Il Manzoni si sforza di mostrare che la morale cattolica è l'unica santa e ragionata. Ma alla sua dimostrazione manca qualsiasi organicità e diciamo pure qualsiasi volo. Nulla, in tale dimostrazione, di quegli accenti eroici e paradossali che contrassegnavano, per esempio, nel medesimo torno di tempo, le rivendicazioni cristiane di un Kierkegaard.

Manzoni tende l'arco di tutte le sue forze dialettiche e spirituali per scoprire l'accordo fra la morale e la logica. Insiste nel porre in luce l'aspetto volontaristico della fede e naturalmente non manca di perspicacia e di finezza psicologica quando illustra le difficoltà che tanto il ricco come il povero possono nella loro rispettiva posizione trovare per accostarsi a Dio, o quando fa una disamina acuta e incisiva della dialettica che lega l'una all'altra le

forme del male. Cosí pure non sono mai affette da banalità le pagine che egli dedica alla confessione auricolare, alla dignità delle prescrizioni cattoliche sul comportamento dei battezzati fra loro, quando pone eloquentemente in luce le benemerenze della morale cattolica al cospetto degli istituti familiari e sociali. Ma invano si cercherebbe in queste osservazioni manzoniane, come del resto si può dire senza alcuna ombra di denigrazione di tutte le opere dello scrittore lombardo, uno di quegli accenti audacemente vigorosi od uno di quei violenti battiti d'ala improvvisi e sollevanti, che dànno il sentore di rinnovamenti spirituali preludianti ai trapassi della tradizione cristiana nella storia. Eppure di questo, secondo il monito di Mazzini, avrebbe avuto bisogno l'Italia, perché quella costituzione a nazione che si veniva faticosamente effettuando nei primi decenni del secolo XIX fosse capace, come Mazzini sognava, non solamente di dare un'anima alla fusione delle membra disperse del popolo italiano, ma di infondere anche alla sua nascente nazionalità la possibilità di apparire come faro per tutte le genti cristiane.

Proprio nei primi giorni di quel 1832 che vedeva la rottura definitiva fra Lamennais e la sede romana, nella solitudine del suo San Cerbone nei pressi di Figline in Valdarno, il prete Raffaello Lambruschini veniva dettando, in una sua lettera ad un amico, un programma completo di rinnovamento cattolico.

Era nato circa quarantacinque anni prima a Genova ed aveva compiuto gli studi nel Seminario di Orvieto, dove un suo zio era

vescovo. Deportato in Corsica all'epoca delle soppressioni napoleoniche, era vissuto brevemente a Roma, candidato ad una brillante carriera prelatizia presso le congregazioni romane. Me se ne era ritratto disgustato e si era spontaneamente esiliato nel suo eremo di San Cerbone, per dedicarsi ad una vasta opera pedagogica, sociale e religiosa, che fa di lui indubbiamente una delle figure piú cospicue del clero cattolico nella prima metà del secolo XIX, ben degna di figurare al fianco del Rosmini.

L'amico a cui egli rispondeva nei primi giorni del '32 gli aveva scritto in una lettera: «Se il cattolicismo si potesse sgombrare dagli accessori che gli sono estranei affatto e che lo contaminano; se se ne potesse lasciare intatta la vera sostanza; se tutte le novità desiderabili si potessero trarre dai principî cattolici come tante conseguenze legittime, nulla di meglio, essendo grandissime le difficoltà che si opporrebbero a chi volesse distruggere ciò che è fabbricato e riedificare di pianta».

La lettera di risposta del Lambruschini è un vero *Programma dei modernisti* prima del tempo. Per questo vale la pena di spigolarvi le dichiarazioni piú esplicite e piú significative.

Scrive il Lambruschini: «Non tutto nel cattolicismo è cattivo. Molte cose anzi sono, anche per me, sublimi, toccanti, immortali, perché fondate sulla nostra medesima natura. Dunque riforma e non distruzione del cattolicismo; comprendendo nel cattolicismo la religione cristiana quale Cristo l'ha voluta; intendendo cioè il cattolicismo in modo che se contiene da un lato

tutto quello di cattivo e di sconveniente che le passioni degli uomini vi hanno intromesso e che merita appunto di essere riformato contenga ancora da un altro lato tutto ciò che di bello, di vero, di consolante, ha apportato agli uomini la buona novella di Gesù Cristo. Altrimenti, se per cattolicismo s'intendesse quella precisa parte della nostra Religione che costituisce le aggiunte e corruzioni fatte al cristianesimo, come molti spesso intendono, io sarei il primo a voler mettere da parte il cattolicismo, inteso cosí ristrettamente. Ma questa sarebbe una questione di parole. Teniamoci al primo senso lato, che abbraccia il buono e il cattivo, e ripetiamo, tanto per intima persuasione come per prudenza: riformare sí, distruggere no. Ebbene, la difficoltà comincia ora. Che cosa si deve riformare, che cosa lasciare qual è? Ora, su questo punto io penso che bisogna prima stabilire alcuni principi regolatori. Una considerazione sfuggita finora a tutti quelli che ho letto o con cui ho discorso, mi par che meriti di essere prima sviluppata qui. Si crede generalmente che una religione rimanga la stessa per questo, che si seguitano a predicare le medesime dottrine dogmatiche o morali e che le parti sostanziali del culto sono conservate. Quindi la religione cattolica, col suo simbolo niceno non alterato, con i suoi Sacramenti non accresciuti né diminuiti, con la sua messa poco o nulla dissimile dai tempi primitivi, si ha per la religione medesima, se non dei tempi apostolici, almeno dei tempi di Costantino. Ma non si è osservato che nelle dottrine teologiche e morali, come in ogni scienza qualunque

psicologica, accade quel che avviene nelle scienze dei fatti cadenti sotto i sensi, cioè che si può andare lontanissimi dal vero non solamente asserendo un fatto falso od emettendone uno reale, ma anche, dopo aver osservato i fatti tutti, col solo mal coordinarli. I fatti della natura non ci palesano la loro vera importanza, e perciò la loro legittima e piena natura, finché noi non discopriamo il sistema generale di cui sono parti, lo scopo a cui tendono, l'uffizio che in quel dato sistema è loro attribuito. Non altrimenti, nelle scienze razionali e morali, noi tendiamo sempre a riferire ad un'idea dominatrice tutte le idee parziali; quell'idea primitiva determina l'importanza di queste, e la loro classificazione: se si tratti di dottrine che conducono a conseguenze pratiche, voi avrete, senza che nessuna idea dommatica sia accresciuta o diminuita, un insegnamento e una pratica del tutto differente, al solo mutare del vincolo che lega le idee dommatiche, cioè dell'idea generale a cui le subordiniamo, e da cui sono determinati il posto e il valore delle subalterne.

«Ciò è importantissimo ad osservarsi nell'educazione; lo è molto piú in religione. E riguardata sotto questo aspetto, bisogna riconoscere che la Religione Cattolica ha subìto parecchie trasformazioni senza alterarsi nelle sue parti; ch'ella ha sentito l'influenza dei diversi gradi dei lumi e della civiltà dei diversi secoli; che di queste trasformazioni di sistema o di spirito ce ne vuole (e se ne opera talvolta senza saputa di alcuno) una ad ogni mutare di idee e di bisogni sociali; che finalmente senza alterare la sua

essenza, né le sue parti integrali, sviluppando anzi il germe di vita immortale che il suo autore le ha posto nel seno (cioè lo spirito di progresso), si può e si dee oggi trasformarla col solo bene scegliere l'idea generale e preponderante a cui tutte le sue parti devono essere coordinate. Prima di indicare questa nuova idea animatrice, io mostrerò quella che oggi giorno regola il sistema delle dottrine cattoliche, e farò vedere come essa ha prodotto tutto ciò che rende oggi il cattolicismo discaro. Questa idea madre è l'obbedienza al volere della divinità per averne un premio nella vita avvenire. Per alcuni questo volere è quello di una persona amata, per i piú è il volere di un padrone: in ogni caso è un volere posto fuori di noi, che ha ragione di sé in se medesimo, o che noi dobbiamo conoscere per mezzo dell'Autorità Ecclesiastica, interprete di esso, e dobbiamo eseguire sotto la doppia sanzione dei premi e delle pene. Quest'idea caratteristica si presenta nelle prime parole del Catechismo: – Per qual fine Iddio ci ha creati? Per servirlo, onorarlo, ed amarlo in questa vita, e goderlo nella gloria eterna. – Ecco il dominio, e il suo correlativo, la servitú; ecco Dio che fa tutto per sé, e l'uomo che opera per la mercede».

Cosí, riecheggiando molto probabilmente a sua insaputa quelle che erano le preoccupazioni immanenti dell'idealismo kantiano, la preoccupazione cioè di svincolare la morale da qualsiasi eteronomia e da qualsiasi finalità ritenuta eudemonistica, il

Lambruschini additava quel che secondo lui era il vizio fondamentale della prassi e della concezione del cattolicesimo, la dipendenza cioè della nostra condotta da un comando esteriore, garantito e accompagnato dalla prospettiva di un guiderdone eterno nell'oltretomba. Egli, per suo conto, avrebbe voluto che il cristianesimo si riducesse – avrebbe preferito dire tornasse ad essere – una conformità morale e spirituale ad una legge di bene sgorgante dalle stesse esigenze piú intime del nostro essere umano, al di fuori e indipendentemente da qualsiasi mercede trascendente e da qualsiasi sanzione oltre la morte. Ancora una volta si sarebbe detto che l'orientamento dell'Illuminismo e del deismo si riflettesse nella speculazione del mite e solitario apologeta toscano.

In realtà, l'atteggiamento del Lambruschini era, sul terreno della esperienza religiosa e cristiana, sostanzialmente difforme da quello caratterizzato da tendenze illuministiche e kantiane. Istintivamente conforme a quelle che sono le note inconfondibili della nostra tradizione, Lambruschini vede morale e religione associate in una maniera del tutto diversa da come le aveva designate intimamente correlate la *Critica della ragion pratica*. Basta, per convincersene, tener presenti le definizioni e le descrizioni che il pedagogista toscano dà della religione. «La religione», egli scrive una volta, «è un affetto, è una conformazione interiore dell'uomo con la perfezione del suo Padre dei Cieli; è un'arcana

comunicazione del nostro misero spirito con lo Spirito in cui viviamo, ci muoviamo e siamo. La credenza in Dio creatore dell'universo e cosí amante di noi da poter essere chiamato nostro Padre, è il pernio della moralità, è fede del tutto necessaria per dare al nostro animo sicurezza, pace e vigore. Il perfezionamento interiore dell'animo è lo scopo vero della religione, è come una legge volontaria, con cui la nostra libertà morale deve dirigere e condurre al bene, cioè al suo proprio benessere, la nostra natura».

Ma d'altro canto la preoccupazione di liberare la pratica morale e la coscienza religiosa da ogni visione finalistica di sanzioni ultraterrene fa pencolare automaticamente l'apologia religiosa del Lambruschini verso una forma trasparente di razionalismo stoico.

Egli, muovendo dal rimprovero fatto al cattolicesimo ufficiale di aver ridotto la religione ad una serie di comandi da eseguirsi, trae quelle che a parer suo sono le conseguenze funeste che son venute ad infirmare e a deteriorare la costituzione ufficiale della disciplina cattolica.

E le conseguenze son queste. Innanzi tutto la autorità che espone ed interpreta questi comandi della divinità, è tutto. La ragione di opera virtuosa e la ragione di colpa, è quasi tutta riposta nell'opera medesima: la volontà di Dio interpretata dalla Chiesa la determina per tale. La parte che vi ha luogo per l'avvertenza e la volontà è piú un requisito che la sostanza della cosa,

è un requisito su cui in certi casi si sdrucciola molto leggermente. Di qui il peccato, come lo considera il teologo. Altra conseguenza è la concezione ufficiale del valore intrinseco dei Sacramenti, inteso come i teologi lo intendono, concezione che conduce a dispute ridicole sulla materia, sulla forma, e simili. Di rimbalzo una importanza eccessiva viene attribuita al dogma speculativo, con la mancanza di un mezzo qualsiasi per intendersi e per porre un termine alle dispute. Inconvenienti cotesti derivanti dall'attribuire una forza moralizzatrice all'idea quasi sempre inintelligibile racchiusa nel dogma puramente speculativo, per il fatto che la medesima volontà, la quale ci impone l'azione pratica virtuosa e ne fonda l'obbligo e il merito, ci impone pure la credenza in quella verità. Donde un sentimento indistinto di terrore e di servilità, sentimento potente che si diffonde in ogni parte del sistema religioso e che nel fatto annulla quello spirito di amore e di libertà, che pur si confessa essere lo spirito del Vangelo. Tale sentimento è necessariamente ispirato dalla idea dominante di un Dio padrone. Contemporaneamente nascono, dalla presupposizione della teologia ufficiale, un aborrimento ed una prescrizione delle cose terrene come se fossero opera di un genio malefico. Il che nasce dalla seconda parte dell'idea fondamentale, che cioè il premio di una vita a venire risulti esclusivo complemento della idea di Dio dominatore, per costituire il motivo della morale e della religione. Tutto ciò è conseguenza inevitabile dell'aver collocato le norme del bene operare del tutto fuori di

noi, spogliandoci di un qualsiasi mezzo di osservazione il quale ci serva e di riscontro per confermare ai nostri occhi la verità delle dottrine rivelate, e di mezzo per intenderle rettamente.

E il Lambruschini conclude: «Ecco la ragione delle interpretazioni capricciose, strane, assurde del Vangelo; dell'accezione in senso proprio e stretto delle metafore e iperboli orientali; dell'estendere ai casi ordinari della vita di tutti, le cose dette per le situazioni straordinarie e soprattutto per la passeggera funzione dell'apostolato. Ecco le mille opinioni delle sètte, ecco le stolte esagerazioni dell'ascetismo che d'accordo con le sottigliezze teologiche, e con le passioni orgogliose dell'Alto Clero, ha snaturato la Religione di Gesù Cristo».

Nessuno potrebbe negare l'acuta profondità delle critiche che il Lambruschini muove a tutta l'impalcatura dottrinale della teologia cattolica, e nessuno potrebbe negare l'arditezza della sua visione. Ma in pari tempo è impossibile sottrarsi all'impressione che qui si incontrano e mal si fondono e si amalgamano punti di vista contrastanti e valutazioni superficiali della crisi che è avvertita alle radici stesse dello spiegamento cattolico nel mondo.

Il Lambruschini, mentre assegna senza esitazione le deficienze e le fragilità della sistematica cattolica ad una errata impostazione dei principî, riconosce che era fatale quanto si è venuto verificando nei secoli e cerca di additare la via di una evasione reintegratrice.

Egli scrive testualmente cosí: «Le circostanze del mondo, lo stato delle opinioni dominanti, il grado di civiltà, non permettevano forse che la Religione si concepisse in altro modo; non le avrebbero forse lasciato operare i salutari effetti che ella ha prodotto, se non era concepita cosí. Forse anche uno studio profondo e sagace della storia ecclesiastica (studio fatto in tutt'altra maniera da quella in cui è stato fatto finora) ci farebbe conoscere che questo general concetto della Religione, che oggi predomina, e che è si disacconcio ai presenti bisogni dell'umanità, non si è fermato di slancio, che si è modificato al mutare dei tempi; e che per questo motivo la Religione cristiana si è venuta sempre ringiovanendo e rinforzando. Ma per questo motivo stesso bisogna dire che la scelta di un'altra idea (fra quelle che la Religione ammette di già, e che anzi ha sempre ammesso) per illustrarla, per erigerla in idea primitiva e coordinatrice, e il trasformare cosí (senza punto alterarla) la Religione cristiana, e non solamente senza alterarla, ma sviluppando anzi piú perfettamente le sue forme divine, ritemprando a nuova vita il suo primo spirito, e dando una vasta e compita applicazione ai suoi principi costitutivi, una simile trasformazione è il vero bisogno del nostro tempo, è l'unico mezzo di richiamare gli uomini alla Religione, è l'adempimento delle intenzioni del divino promulgatore del Vangelo».

Qui veramente il Lambruschini era presago. Ma era altrettanto chiaroveggente nel proporre rimedi? In una lettera che fa

séguito a quella dalla quale abbiamo ricavato i passi testè riferiti, il Lambruschini, avendo posto come principio basilare della nuova trascrizione del tradizionale bando evangelico, il concetto del Dio Padre invece del concetto del Dio padrone e sovrano, il concetto cioè del Dio di bontà e di misericordia il cui Regno è dentro di noi e la cui perfezione è proposta come ideale e come modello alla nostra perfettibilità, si fa ad esaminare lo sviluppo dell'atto morale e religioso, nell'anima illuminata da questo principio.

Ecco le sue parole: «Questi sono i caratteri della situazione veramente morale del nostro cuore e per conseguenza le condizioni a cui deve soddisfare ogni opera che voglia dirsi virtuosa. Il nostro animo è in una perfetta calma. Gusta una soavità mite, che lo avviva, senza turbarlo. Questa soavità non sazia. Egli conserva una limpida serenità di mente, e un'intiera libertà nell'esercizio delle sue facoltà; non si sente cioè trascinato suo malgrado a pensar sempre a un determinato oggetto; e si sente padrone di sospendere quell'opera che fa e che gli è cara. Non prova timore che il piacere da lui gustato nell'opera virtuosa gli manchi: ne gioisce senza sospetto. Anzi, ha il sentimento che quella soavità gli è dovuta. Di qualunque natura sia il sentimento virtuoso che lo compone nella situazione descritta, è sempre accompagnato (almeno indistintamente) da una propensione amorosa verso la Divinità, e verso gli uomini. Il nostro animo ha la coscienza di meritare l'approvazione della Divinità, e sente una viva fiducia

nella sua assistenza. Sente di aver diritto alla stima degli uomini, e non ha difficoltà alcuna che si sappia l'azione che egli fa, e si scopra il sentimento che egli prova. Egli sarebbe pronto a rifare la stessa opera, a rieccitare il medesimo sentimento, perché non ne prova pentimento alcuno».

C'è da domandarsi se nel suo sforzo di saturare l'esperienza cristiana di libero e autonomo contenuto morale, il Lambruschini non sconfini in una visione autonomistica della moralità umana tale da avvicinarlo molto piú alle concezioni kantiane, che alle originarie fonti dell'esperienza carismatica della grazia cristiana.

Certo il Lambruschini si rivela ardito e spregiudicato nel modo di considerare i dogmi, come nella misura con cui giudica superati e umanamente inattuabili molti dettami della disciplina cattolica, a cominciare dalla legge celibataria del clero.

Quando, ad esempio, egli parla dei dogmi, una delle sue asserzioni capitali è che occorre assolutamente distinguere fra i dogmi che sono dottrine influenti sulla pratica e i dogmi i quali non possono entrare nella religione, se non come misteri destinati ad esercitare la fede propriamente detta. I primi, secondo il Lambruschini, non vanno ammessi per fede, ma per intima persuasione. Non devono essere oscuri né indeterminati. Debbono penetrarci dentro nell'anima, come un nostro profondo e caro convincimento. Il Lambruschini li chiama «dottrinali o direttori». Questi dogmi, destinati ad operare per la via della persuasione, e

perciò tali da essere non creduti ma saputi, sono ben pochi. Essi sono ammessi da qualunque società religiosa, e appartengono alla vera essenza della religione. Il Lambruschini li riduce a quattro e li enumera cosí: «L'esistenza di Dio; l'essere la Divinità il supremo amore, la suprema sapienza, la suprema potenza, la suprema giustizia, in una parola l'essere il modello delle virtú; l'immortalità dell'anima umana; una qualche rimunerazione in una vita a venire».

Ci sono poi, secondo il Lambruschini, gli altri dogmi, i quali non possono essere buoni che ad esercitare la nostra fede, cioè i misteri. A proposito di questi il Lambruschini dice esplicitamente che «non va cercata la verità intrinseca da essi rappresentata, che all'uomo non giova nulla, ma l'atto morale della fede con cui l'uomo li ammette».

Dichiarazione molto larga e molto elastica che fa legittimamente calcolare qual man bassa l'abbate toscano fosse disposto a compiere nel dominio del tradizionale patrimonio dogmatico cattolico e al cospetto delle nuove definizioni dogmatiche che Roma a pochi decenni di distanza avrebbe emanato.

Vien fatto di domandarsi se quella conoscenza della storia ecclesiastica che il Lambruschini auspicava come propedeutica indispensabile ad una valutazione adeguata del significato delle lotte teologiche nei secoli della trasmissione cristiana, non sa-

rebbe stata indispensabile anche a lui per una piú esatta e aderente considerazione del significato delle formule dogmatiche, nel complesso della vita ecclesiastica.

Ad ogni modo questa nostra rapida rassegna delle posizioni tipiche, assunte da alcune fra le figure piú in vista dell'età del nostro Risorgimento al cospetto del problema religioso in genere e del problema cattolico in particolare, crediamo possa essere piú che sufficiente a convalidare alcune nostre riassuntive conclusioni.

Ultima venuta nel novero delle nazioni europee aspiranti alla loro costituzione unitaria nazionale, l'Italia si trovava, in virtú della sua stessa secolare tradizione cattolica, nel piú arduo e delicato dei cimenti.

La tradizione cattolica la faceva predestinata irrevocabilmente ad un magistero ecumenico. In quale misura le idealità nazionali avrebbero inciso sulle sue potenzialità supernazionali, e di rimbalzo quale mai atteggiamento essa avrebbe potuto prendere di fronte alla Curia romana?

In ciascuna delle forti individualità delle quali abbiamo cercato di fissare l'atteggiamento religioso noi abbiamo creduto di scoprire che la saldatura fra idealità nazionali ed esperienza cristiana non riesce ad effettuarsi. E in linea logica non si poteva di fatto effettuare. Ogni soluzione avrebbe avuto carattere di provvisorietà e di precarietà: cosí la soluzione delle Guarentigie come probabilmente la soluzione concordataria. Si può mai estirpare

dal cuore di un popolo educato da un millennio e mezzo di storia a vivere esso e ad impartire al mondo principî di universale fraternità nello spirito, il senso della supernazionalità di ogni genuina vita religiosa?

Gli Italiani aspiranti alla loro costituzione nazionale unitaria non avrebbero dovuto dimenticare che ci sono altissimi magisteri spirituali per mantenere i quali non c'è prezzo esorbitante. Mazzini, e solo lui, lo aveva capito. Si può essere a Roma senza idee universali e ci possono essere idee universali che non siano religiose, non religiose nel significato angusto e perituro di tradizioni codificate e farisaicamente vigilate, ma religiose nel significato solenne e trionfale di nuove realizzazioni nel mondo dei rapporti tra natura e spirito, tra finito e infinito, tra coscienza umana e luce prodigiosa della grazia e del perdono?

Ma era destino perfettamente logico e storicamente comprensibile che gli additamenti delle nuove vie dell'esperienza cristiana venissero dal paese che per primo aveva raggiunto nel passato in Europa una configurazione nazionale e che per primo aveva fatto dell'ecumenico messaggio cristiano un fattore, diminuito e vulnerato, delle sue circoscritte esigenze statali.

Alle origini, l'interpretazione universalistica del bando cristiano non era venuta dall'iniziale farisaismo di Paolo?

XIII
PIO IX E IL NEWMAN

Nella storia della spiritualità cristiana al declinare del Medioevo domina, come episodio di inconguagliabile rilievo, l'incontro di San Francesco con Innocenzo III: l'incontro del «convertito» assisiate col Pontefice, nel governo del quale il magistero ecumenico e la potenza politica della Roma curiale avevano toccato il loro apogeo.

Nella storia del declinante fatto cristiano nell'età moderna domina l'incontro del «convertito» Giovanni Enrico Newman col Pontefice Pio IX.

L'avvicinamento non paia arrischiato e arbitrario. Ci sono scene che scolpiscono tutta un'età e simboleggiano i piú densi trapassi.

Nel momento in cui il Pontificato, all'alba del secolo XIII, sembrava voler assidersi per i secoli, anzi per i millenni, su un trono inattaccabile da cui sarebbe stato possibile reggere le redini di tutta la politica e di tutta la spiritualità europee, il figlio di Pietro Bernardone, uscito dalla sua drammatica crisi che lo aveva staccato dal mestiere delle armi e dalle allegre brigate prima, dalla famiglia poi, per chiedere a Roma il permesso di vivere nudamente e scheletricamente la pratica delle beatitudini evangeliche, aveva significato un monito e un presagio.

Francesco, in quell'atteggiamento umile e dimesso di cui abbiamo cercato nel nostro secondo volume di definire il valore nel quadro della rivoluzione spirituale preannunciata dal messaggio gioachimita, aveva voluto dire alla Chiesa romana che i destini del cristianesimo non sono affidati alla politica realistica e alla potenza terrena, ma all'attuazione intransigente delle idealità della rinuncia e della costante legge del processo cristiano nella storia, in virtú della quale solo il rinnegamento del mondo genera la prosperità non effimera e non brutale del mondo stesso.

A mezzo il secolo XIX, dopo che il Papato aveva subito, per opera di Napoleone, una umiliazione e un obbrobrio infinitamente piú gravi di quelli subìti dal Pontefice Bonifacio VIII, in cui la potenza ecumenica di Innocenzo III aveva tradito la sua irreparabile decadenza, un «convertito» veniva, con la sua opera, ad ammonire l'ufficiale magistero cattolico che per la riconquista della sfiorita efficienza spirituale del Vangelo nel mondo occorreva ritornare alle origini pure e semplici dell'esperienza religiosa, che è fede predialettica e abbandono a Dio, in virtú di un intimo senso di dedizione cieca ed integrale, reinterpretando, attraverso le vie del passato, l'esperienza ancestrale delle origini evangeliche.

Come noi abbiamo visto, sotto lo stimolo di ragioni fisiche e di fattori morali l'Inghilterra è stata la prima a costituirsi in Europa a nazione, a rompere cioè quella solidarietà totalitaria dei

popoli, che è, inalienabilmente, nel programma della carismatica solidarietà cristiana.

Giovanni Enrico Newman sarebbe passato al cattolicesimo, traversando quel movimento «tractariano» che Giovanni Keble inaugurava, per dir cosí, col suo discorso del 14 luglio 1833 dal pulpito universitario di Oxford, sotto il titolo: *L'apostasia nazionale*. Che cos'era questo discorso se non una scesa in campo contro l'intervento dello Stato in materia religiosa, dopo che la riforma del ministro Grey aveva soppresso dieci vescovadi irlandesi? Il Keble, in quel sermone, aveva preso energicamente a partito il cosiddetto erastianismo, il sistema cioè di quel Tommaso Erastus, teologo svizzero del secolo XVI, che nelle settantacinque tesi della sua *Explicatio*, pubblicata postuma da Giacomo Castelvetri, aveva sostenuto che lo Stato ha sempre e dovunque il diritto di intervenire nelle cause ecclesiastiche, non potendosi immaginare nell'autorità della Chiesa alcun potere punitivo e alcun diritto di sanzioni coercitive. Da quel sermone del Keble fu appiccato il fuoco all'incendio che per parecchi decenni sconvolse le piú vive e profonde tradizioni dell'anglicanesimo. Il trentenne Newman dovette esserne profondamente colpito. Non è da pensare che fosse lí il principio della sua conversione. L'evoluzione della spiritualità del Newman è un romanzo delicato e sottile, per entro al quale non è facile leggere distintamente. Come tutti i grandi eventi simbolici, la maturazione spirituale del Newman è esilissimo processo intimo, che occorre

accennare appena, per ricavarne luce e indicazione su quello che la sua esperienza e la sua opera hanno rappresentato e additato nell'evoluzione cattolica del secolo XIX.

Già dal suo albero genealogico si può arguire quanto complessi dovessero essere gli elementi entrati nella costituzione del suo carattere e della sua vocazione. Il padre di Giovanni Enrico, banchiere a Londra, discendeva da una famiglia israelita stabilita in Olanda poco dopo la morte di Spinoza. Sua madre, Jemima Fourdrinier, apparteneva ad una vecchia famiglia francese che aveva attraversato la Manica al momento della revoca dell'editto di Nantes. Nel fitto delle polemiche che la sua conversione avrebbe suscitato nel mondo anglicano, piú duramente gli avrebbero rimproverato questa esoterica mescolanza atavica, le cui espressioni non potevano non apparire abnormi ed eccentriche al compassato e rigido temperamento britannico. Musico, eccellente matematico, esperto uomo d'affari, rotto a tutte le finezze legali, e in pari tempo refrattario a qualsiasi arida curiosità metafisica, il Newman tradiva una natura ricca, duttile, prodigiosamente atta all'assimilazione, che doveva collocarlo nel mondo britannico del secolo XIX, giunto al suo meriggio, come una meteora luminosa, dalla traiettoria personale e dalle idealità nettamente supernazionali.

Ma il destino doveva segnare la sua impronta sulla missione di quest'uomo nella maniera e con i particolari piú sorprendenti e piú impressionanti.

L'Inghilterra era stata convertita al cristianesimo nei lontani giorni di Gregorio Magno da un manipolo di monaci usciti da quel cenobio del Celio, dove il Papa della gente Anicia aveva collocato il semenzaio della nuova attività proselitistica monastica.

E un monaco romano, proveniente anch'egli da un cenobio del Celio, dal cenobio cioè dei Padri della Passione, avrebbe ricevuto in un giorno solenne del 1845 l'abiura di Newman dall'anglicanesimo e l'adesione solenne del «convertito» al romanesimo.

Quella conversione del resto risaliva molto indietro nel tempo. Non vogliamo accennare soltanto all'influenza esercitata subcoscientemente sullo spirito del Newman dal suo viaggio italiano e mediterraneo fra il dicembre del 1832 e il luglio del 1843.

È stato osservato che il profilo stesso di Newman ha qualche cosa del caratteristico tipo romano. Qualcuno ha scritto che chi fra qualche migliaio d'anni scoprisse uno dei busti eretti al Newman a Londra, non esiterebbe a collocare la sua rude testa romana, austera e delicata, al fianco dei busti di Cicerone o di Cesare.

Noi vogliamo alludere piuttosto a certi rivolgimenti intimi che si sarebbero operati, per sua stessa confessione, nello spirito del Newman quindicenne. Ha raccontato egli stesso nella sua patetica *Storia delle mie convinzioni religiose*: «Fui foggiato fin dalla mia prima infanzia a sperimentare un profondo diletto nella lettura della Bibbia. Ma fino all'età di quindici anni non nutrii convinzioni religiose definite. Piú tardi, fatto uomo, venni fissando

sulla carta i pensieri e i sentimenti coltivati nella mia età infantile su argomenti religiosi. Ed ecco due di questi ricordi che riferisco, e per la nitidezza con cui si son fissati nel mio spirito e perché non mancano di stretti collegamenti con le mie convinzioni posteriori. Molto spesso mi scoprivo a desiderare che le fiabe arabe si fossero effettivamente verificate. Misteriose, recondite, subcoscienti azioni, una istintiva credenza nei poteri magici e nei talismani, ossessionavano la mia fantasia. Io mi dicevo, a volte, se la vita non fosse un sogno, se non fossi un angelo, e tutto il mondo una immensa illusione. Pensavo cosí se gli angeli miei fratelli non si divertissero a far con me a rimpiattino, cercando di dissimularsi dietro le parvenze effimere di un mondo materiale. Leggendo nella primavera del 1816 (Newman non aveva allora che quattordici anni) una frase del Watts sui santi sconosciuti al mondo, dove si diceva che nulla distingue, all'aspetto o nel comportamento, i santi dagli altri uomini, mi abbandonai a fantasticare se l'autore non volesse parlare di angeli che vivevano in mezzo a noi, sotto una specie di mascheramento. Io ero allora molto superstizioso, e nel periodo che precedette la mia conversione non potevo traversare un luogo avvolto nelle tenebre, senza farmi il segno della croce».

Conversione! Newman stesso dunque ci è testimone che il giorno in cui abiurò ufficialmente la Chiesa della sua nascita, per rivolgersi a Roma, verso cui erano andate sempre d'istinto le sue naturali polarizzazioni, la conversione era già effettuata da

trent'anni. In che modo? Ascoltiamo Newman stesso nel racconto di una sua lettera: «In questo profondo rivolgimento che segnò gli ultimi anni della mia infanzia, quattro dottrine entravano in azione: la Trinità, la Incarnazione, la predestinazione e il dogma luterano sull'appropriazione dei meriti del Cristo. Tutte e quattro apparivano come verità certe. Le prime tre sono cattoliche e come tali oggetto di una certezza reale e concreta, capace di signoreggiare per sempre l'intelligenza. E, in fondo, nessuna di queste tre verità è mai svaporata. Anglicano o cattolico, attraverso le evoluzioni del mio pensiero, sono rimasto ad esse indefettibilmente fedele. Per quanto concerne il dogma luterano, io lo credevo allora vero e ritenevo anzi che ne sarei stato sempre sicuro. Ma nessun errore può ingenerare una certezza seria e nessun errore racchiude promesse di eternità. E questo dogma luterano, al pari di una qualsiasi altra semplice opinione e di una credenza erronea, scomparve sollecitamente dal mio spirito, senza lasciarvi traccia. Per parlare piú esattamente, dirò che in sostanza non gli avevo mai attribuito il mio assenso. Ma in quel tempo, profondamente convinto delle tre prime dottrine, riversavo la loro evidenza sulla quarta, immaginando che tutte e quattro insieme avessero la medesima presa su di me».

Nell'*Apologia*, dettata nel 1864, quando il Newman era già piú che sessantenne, la pagina della confessione dedicata alla conversione ha un risalto degno di essere paragonato a quello delle pagine salienti delle *Confessioni* agostiniane: «Io avevo quindici anni.

Un profondo rivolgimento si operò nelle mie idee. Cadevo sotto l'impulso decisivo di un *credo* definito, accogliendo nel mio spirito quelle prime impressioni dogmatiche che, la Dio mercè, nulla piú avrebbe potuto cancellare o affievolire. Come mezzi umani di tale imperiosa chiamata ad una fede divina, registrerò qui le conversazioni e i sermoni di un uomo eccellente e piú ancora i libri che costui mi diede perché li leggessi (vien fatto di pensare alle *Enneadi* plotiniane messe nelle mani di Agostino a Milano da un ignoto amico e collega). Questi libri erano calvinisti. Uno dei primi fra questi che mi furono consegnati spiegava e difendeva la dottrina della perseveranza finale. Io sottoscrissi di colpo a tale dottrina e con questo ero convertito. Ero sicuro di questo fatto e oggi ancora ne sono piú certo che della esistenza delle mie mani e dei miei piedi. Credetti dunque che simile conversione sarebbe durata fino all'altra vita e che io fossi eletto per la gloria eterna. Ignoro se simile convinzione abbia contribuito per qualche cosa a rendermi negligente nella pratica dei miei doveri. Essa mi accompagnò fino all'età di ventun anni e allora cominciò insensibilmente ad eclissarsi. Mi sembra che non fosse senza ripercussioni sulle mie idee di allora e che mi aiutasse a rimanere nella direttiva su cui le mie fantasie fanciullesche mi avevano condotto. Essa servì ad isolarmi dagli oggetti esterni e a confermarmi nella mia diffidenza istintiva, che mi portava a dubitare della realtà dei fenomeni materiali. Servì a fissarmi e a farmi riposare nella idea di due esseri entrambi unici, supremi,

entrambi attestati da una evidenza sfolgorante: *io* e il mio *Creatore*».

Ecco in realtà la posizione irriducibile della primordiale esperienza religiosa. E tornare alle origini, per ogni istituto umano, come per ogni esperienza associata passata attraverso le millenarie elaborazioni collettive che sono sempre deformanti, non è precisamente un aprire il varco alle piú operose rivoluzioni?

Pochi decenni prima che Newman scrivesse, lo Schleiermacher in Germania aveva fatto consistere la base prima dell'esperienza religiosa in quel senso «creaturale», che è la consapevolezza nell'uomo della sua qualità di fragile e precaria creatura, quale egli è al cospetto di Dio. A quasi un secolo di distanza, Rodolfo Otto, scendendo ancora piú a fondo negli strati della consapevolezza umana del suo rapporto col non io, avrebbe additato la fonte prima e la qualifica specifica della religiosità nel senso tremante e sgomento del «numinoso».

Newman è perfettamente in questa linea filosofico-religiosa. Se noi avessimo ragione di dubitarne, basterebbe alla giustificazione del nostro asserto quel che, ancora ministro anglicano, Newman inculcava ripetutamente nei suoi sermoni: la necessità e la onnipresenza, nell'atteggiamento cristiano, di quell'elemento *fascinans* del «numinoso», che è l'elemento escatologico, il veniente Regno di Dio.

Vale la pena di citare qualcuno dei passi piú significativi al riguardo ricavati dai *Sermoni parrocchiali* del vicario Newman: «Voi

mi dite che la visita imminente del Cristo è cosa poco probabile, e che quindi non avete alcuna possibilità di predisporre il vostro spirito a riceverlo. E io vi dico invece che questa possibilità è nelle vostre mani. Voi dovete saturarvi di questa idea: che c'è una probabilità all'orizzonte. Fissate le vostre pupille su questa probabilità. Perché non fate per essa come per le altre probabilità, il cui incubo a volte vi assilla, l'incubo di un incendio, l'incubo di un furto? Quando voi apprendete le malefatte di una banda di briganti, tremate, e non senza ragione: il rischio vi percuote. Noi dobbiamo sentirci inquieti alla prospettiva di un discoprimento possibile del giudizio del nostro Signore? Come è lamentevole l'imbestiarsi di coloro che non sanno essere vigilanti, perché nulla a loro manca. Ecco: mentre essi dormono, il corteggio nuziale dell'Agnello si prepara e si mette in cammino. La sposa è pronta da gran tempo. Mentre noi dormivamo, essa indossava la sua veste nuziale, aggiungendo gioielli a gioielli, e raccogliendo gli eletti da tutti gli angoli dell'orizzonte. Gli increduli, ammiccando, fan motteggi sulla inutile attesa. Quel Regno di Dio che ha impiegato già tanto tempo a venire, può tardare ancora lunghissimi secoli. Passi, l'ingenua speranza, per i primi cristiani. L'esperienza non aveva insegnato ad essi che la vita terrestre della Chiesa doveva essere tanto lunga. Ma noi non possiamo piú metter bende ai nostri occhi. Oggi non c'è ragione di attendere il Cristo piú di quanta non ce ne fosse in quelle età lontane, in cui noi sappiamo fin troppo che non è venuto. Poveri cristiani,

sempre nell'attesa e sempre delusi ! Essi andavano interrogando i segni dei tempi e credevano di poter scoprire per tutto i sintomi della fine imminente. Che ci si mostri un secolo in cui i cristiani non si siano in qualche modo dati a credere che il giorno del Giudizio era prossimo. A che cosa mai han servito questi vani terrori, questa spirituale debolezza, se non ad alimentare l'indolenza e a generare la superstizione?».

Newman non si sgomenta di questa accusa di indolenza e di superstizione e risponde vittoriosamente: «Io osservo che se i cristiani han potuto far confusione e han potuto esser tratti in inganno nell'individuare i segni della venuta del Cristo, non si ingannavano affatto nell'esplorare avidamente tutto quel che poteva annunciarne la venuta. Erano creduli e ingenui, ma lo erano come lo sono tutti coloro che amano, al cospetto dell'oggetto amato. Per conto mio, fra un ignorante che per amore del Regno di Dio scambia una meteora o una cometa per il segno della Sua venuta, e un cotale che, piú sapiente ma meno amante, si prende beffa del suo inganno, la mia opzione non ha un istante di esitazione. I cristiani non solamente nell'attendere la catastrofe, ma molto piú nello spiare intorno i sintomi precorritori del grande evento, nei fenomeni della natura come negli avvenimenti del mondo morale, non facevano altro che obbedire tassativamente alla consegna del Cristo. Se erano poveri ed ignoranti, strane visioni nel cielo, rovinosi turbamenti tellurici, tempeste, epidemie, tutto quanto è anormale e mostruoso, faceva loro credere che

l'attesa palingenesi fosse prossima. Se erano colti ed esperti, una nuova ragione di stare in vedetta la scoprivano nelle guerre e nei perturbamenti sociali. Ebbene: proprio il nostro Signore aveva loro detto di studiare il mondo intorno e aveva additato questi fenomeni come segni del proprio ritorno. Non dimentichiamolo: val molto meglio vivere di falsi allarmi, che il non vegliare affatto. Per un'anima religiosa non c'è niente di male e, molto meno, non c'è niente di ridicolo, nello scoprire sempre cose straordinarie sotto le apparenze dei piú banali fenomeni di ogni giorno. È la Scrittura, che ci ha insegnato ad interpretare in maniera religiosa tutto quel che noi vediamo in questo mondo e a considerare ogni cosa come una rivelazione del Cristo, della Sua provvidenza e della Sua volontà. Schiacciati quali siamo dall'immensità e dal mistero, noi sentiamo che quanto accade quaggiú è collegato a realtà invisibili, e che Dio si serve dei particolari piú banali per rivelarci il segreto delle Sue vie. E mano mano che ci si viene accostumando alla significazione divina dei fenomeni, ci si dispone a trar profitto dalla lezione recondita che questi offrono a chi sa intendere. Noi sappiamo che Dio ha fatto il novero dei nostri capelli, che tutto coopera al nostro bene e per questo ci sentiamo incoraggiati a rinvenire la presenza di Dio negli avvenimenti piú insignificanti e ad attribuire un valore profetico a tutto ciò che ci viene quotidianamente raccontando il mondo».

Si direbbe che in questo tardo rampollo di una vecchia famiglia ebraica rivivesse cosí, ancora nel tempo del suo ministero

anglicano, l'anima dei vecchi profeti di Israele, che avevano sui fiumi della prigionia babilonese aperto il cuore alla speranza del recupero patrio. L'elemento *fascinans* del cristianesimo primitivo riaffiorava nell'anima sacerdotale del Newman e possiamo ben dire che lo portava istintivamente verso Roma, perché solo Roma, e proprio la Roma del nuovo farisaismo, per quello strano paradosso che si era già verificato con la conversione di Paolo nella sinagoga palestinese, poteva pensarsi che potesse ergere gli occhi e gli spiriti verso la rinascita spirituale del mondo.

Per questo, a considerar bene le cose, la conversione di Newman non è tanto un cambiamento di indirizzi ideali e uno spostamento di apologetica religiosa, quanto la ricerca dell'ambiente piú acconcio e della piattaforma piú autorevole alla disseminazione di quelle che sono le grandi tesi di Newman: l'adesione prerazionale ed extrarazionale alla fede religiosa e la dottrina dell'evoluzione della dogmatica cristiana nella storia.

Non per nulla il saggio di Newman sullo *Sviluppo della dottrina cristiana* non è che il riecheggiamento sistematico di un sermone oxfordiano. E non è senza significato che la *Grammatica dell'adesione* sia di tanti anni posteriore all'opera in cui Newman aveva tracciato la sua filosofia della storia del pensiero cristiano.

Eppure la *Grammatica dell'adesione* investe le basi stesse cosí della nostra vita conoscitiva come della nostra vita religiosa, mentre il saggio sullo sviluppo della dottrina cristiana è il risultato di una minuta esplorazione storica, che ha dato al Newman

la sensazione viva della fluida duttilità e della prodigiosa adattabilità del messaggio cristiano, attraverso i secoli della sua irradiazione nel mondo.

A mezzo secolo di distanza anche il modernismo sarebbe arrivato alla sua celebrazione del fatto religioso come fatto che sprofonda le radici nelle regioni piú oscure della subcosciente spiritualità umana, in séguito ad una esplorazione comparata della religiosità umana e ad una valutazione del posto che il cristianesimo occupa nel quadro globale della umana sensazione del sacro. E gli sarebbe stato rimproverato di partire e di muovere da presupposti e da concetti razionalistici ed 'immanentistici, mentre la sua genesi era puramente empirica e positiva. Anche il Newman, interprete dell'esperienza sacrale, era stato preceduto e preparato dal Newman storico della Cristianità e specialmente della Cristianità antica.

E bisogna essere molto superficiali o essere ispirati da astiose e cieche idiosincrasie teologali, per non vedere come certe posizioni apologetiche non siano altro che la conclusione di quell'atteggiamento di ossequio alla verità che è caratteristico e doveroso per un ricercatore erudito di fatti storici.

Sta di fatto che la *Grammatica dell'adesione* intellettuale è un egregio trattato di logica che si sdoppia in una mirabile psicologia della fede. Vi sono, secondo Newman, due vie per passare dal conosciuto allo sconosciuto, dal noto all'ignoto, come vi

sono due modi di ragionare e due logiche: vi è anzitutto una logica formale o artificiale o metodica e vi è poi l'operazione spontanea di una facoltà che noi possiamo chiamare senso *illativo* o induzione naturale.

La logica formale comprende tutte quelle maniere di esporre e di ricercare la verità che sono suscettibili di espressioni verbali. Tali il sillogismo, le classificazioni scientifiche, le matematiche, lo stesso linguaggio. Piú genericamente possiamo dire che entra sotto l'etichetta della logica formale tutto ciò, mercè cui l'uomo riesce ad organare sistematicamente il fascio delle proprie conoscenze o tende, sistematicamente ad imporlo agli altri. Si tratta, in verità, di una eccellente ed ardua arte. E quando si applica al mondo delle astrazioni, vale a dire al mondo che è il meno possibile differenziato, tale logica è infallibile. L'aritmetica infatti come l'algebra, la geometria come la dialettica aristotelica, sono disciplinate da regole cieche, ma sicure. Ma quale mai è il rapporto di questo mondo di astrazioni con lo scenario vivente dell'universo, sul quale tutto ha forma e sagoma di concretezza? Sul terreno della concretezza la logica scientifica è incapace di dare la certezza. Essa si ferma necessariamente e per definizione alle premesse che essa stessa presuppone, non riuscendo giammai a toccare l'individuo, su cui la conclusione si pronuncia. Il generico e l'universale non hanno presa sul fenomeno particolare che violentandolo in qualche modo. Poiché ogni essere possiede la sua propria legge, la quale è un fatto inconguagliabile,

come ogni essere vivente ha il suo protoplasma particolare. Nulla di tutto quello che è reale può essere decomposto e distribuito a norma delle idee generali, di cui sembra racchiudere in sé la semenza potenziale. Né nulla di reale potrebbe essere ricomposto e riazionato, in virtú di queste medesime idee universali. Chi di noi possiede la capacità di cogliere l'intima essenza delle miriadi di esseri che popolano l'universo, o di stendere il novero completo delle loro qualità? Noi affermiamo con piena consapevolezza che il Creatore rappresenta una ineffabile ed incomprensibile realtà trascendentale. Ma si può ugualmente dire che la piú minuscola ed esigua delle creature è altrettanto ineffabile e incomprensibile, poiché nessuno, al di fuori di Dio, può scandagliare esaurientemente l'abisso della sua essenza profonda. La logica pertanto è una registrazione degli aspetti effimeri e transitori delle cose periture. Ma è funzionalmente incapace di darci il discoprimento completo di una sola individualità, traversante lo spazio ed il tempo. Le leggi piú universali, ritenute piú infallibili, meritano tanto poco questo nome solenne ed augusto, quanto lo meritano le eccezioni piú straordinarie. Le individualità, afferma Newman non facendo che ripetere un aforistico assioma scolastico, sono l'una di fronte all'altra vincolate da una infrangibile consegna di scambievole incomunicabilità.

Se tutto questo è vero quando noi prendiamo a considerare un semplice ragionamento sillogistico, si immagini un po' che cosa mai non diventa la nostra capacità raziocinatrice, quando

sottopone ad esame la sconfinata complicazione di un oggetto vivente, soggiacente alle piú varie ed eterogenee azioni esteriori, sprofondante le sue radici in un terreno composito e a varie stratificazioni. Allora succede che i sillogismi si accavallano gli uni sugli altri, fino a premesse cui lo spirito è incapace di risalire. Tali premesse possono suonare come certezze preliminari dal punto di vista della logica scientifica. Ma non sono certezze dal punto di vista della logica pratica. Da questo angolo visuale esse dovranno dirsi piuttosto postulati pregiudizialmente assunti ed incontrovertibili, vale a dire non saranno altro, in realtà, che princípî che noi imponiamo a noi stessi. In altri termini, questi princípî potranno variare da individuo a individuo, alterarsi in funzione delle disposizioni ambientali, cosí intellettuali come fisiche.

Ma è tutta qui, vale a dire tutta nella logica formale, tutta nella dialettica sillogistica, tutta nel nostro *senso illativo* l'attitudine umana alla conoscenza e al possesso della verità? Affideremo soltanto al pensiero puro il destino della nostra vita? Ci daremo veramente a credere che il *logos* e l'idea, la ragione e l'intendimento, la trasfigurazione del reale attraverso il nostro pensiero, siano tutti nella spiritualità umana, e diano il diritto di vedere nel mondo il poema incessante e rinascente dello Spirito?

Newman non leggeva il tedesco. Hanno riavvicinato la sua critica gnoseologica alla critica kantiana e al primato kantiano

della ragion pratica. Pura illusione e tentativo da parte dell'idealismo di captare a proprio vantaggio una personalità e un pensiero cosí ricchi di originalità, come quelli dell'apologeta di oltre Manica. La posizione spirituale di Newman è cosa infinitamente piú complessa. Si dovrebbe dire piuttosto che, per una sùbita reviviscenza di tendenze e di posizioni di spirito ancestrali, Newman si pone nettamente dal punto di vista da cui si pone l'esperienza religiosa della Bibbia e del Nuovo Testamento di fronte al dramma misterico dell'universo. Aveva detto una volta San Paolo che tutto nel mondo è il risultato di un ininterrotto intervento di Dio. Che seminando grani di frumento venga frumento anziché orzo o avena, è cosa dovuta unicamente alla azione volontaria e paterna di Dio. Non esiste altra legge nella natura, che la non legge, determinata dal costante intervento provvidenziale del Padre. Come si conviene ad una intelligenza del secolo XIX, Newman afferma che ogni essere è in se stesso un mistero e una rivelazione di Dio. Sono soltanto le apparenze che la nostra logica legifera e la nostra esperienza costante disciplina. La profonda essenza della realtà sfugge ad ogni legiferazione scientifica e ad ogni discoprimento razionale. La realtà non si denuda e non si rivela che attraverso la luce di Dio che, disciogliendo gli involucri esteriori del mondo, apre alle nostre pupille sorprese e sbigottite il miracolo permanente dell'essere.

A questo miracolo noi arriviamo non mercè il nostro *senso illativo*, bensí mercè il nostro assenso e mercè la nostra adesione

spirituali. Un fatto sul quale Newman richiama costantemente l'attenzione è che noi pensiamo anche senza il sussidio e il sostegno delle espressioni idiomatiche. Se Logos è nel medesimo tempo idea e parola, la parola è preconcepita nell'idea, come il suo nucleo potenziale. «Lo spirito, nella sua intima vitalità, non ha affatto bisogno, per l'attingimento dei suoi oggetti proporzionati, dei mezzi termini del ragionamento. Le premesse sono da esso sorvolate con una rapidità che oltrepassa di gran lunga la piú agile e rapida trascrizione verbale. La gestazione delle idee che ci vincolano e ci signoreggiano e che in conclusione guidano e reggono il nostro comportamento, può essere oscura e risalire, per vie misteriose, a innesti remoti e a fecondazioni impercettibili. Ma il brillare improvviso di quelle idee è come la luce del lampo. L'alpinista che scala un'ardua montagna, saggiando con le mani e con i piedi la roccia friabile e insidiosa, è nell'assoluta impossibilità, una volta pervenuto alla meta, di ritracciare gli istanti del suo periglioso cammino. Il pensiero è una incessante scalata di monti. I movimenti, attraverso cui esso giunge alla vetta luminosa vagheggiata, non consentono di essere giustificati e registrati in bilancio. Nulla di piú fatuo e di piú illusorio che ritenere il pensiero costretto nelle proposizioni di un sillogismo. Un cervello può elaborarne a migliaia e restare arido e smunto come la zolla disseccata e frantumata nella sabbia del Sahara. È dato di esperienza incontrovertibile che le idee piú care, piú personali, piú vitali, piú feconde, nascono, non da ragionamenti

lambiccati, ma dal balenio di intuizioni viventi. Il nostro procedimento interiore non va da proposizioni a proposizioni, ma da cose a cose, dal concreto al concreto, da un tutto a un tutto».

Si deve concludere pertanto che la vera logica della creatura umana, la logica efficace, la logica aderente al complesso mondo della vita spirituale, non è la logica sillogistica e raziocinante. Questa l'idea fondamentale che Newman pone, sotto lo stimolo della sua straordinaria consapevolezza mistica, a base dell'apologetica. Il presupposto di questa apologetica newmaniana è che quando si parte alla ricerca di una fede cristiana che sia luce delle nostre tenebre, forza della nostra fragilità e della nostra debolezza, caposaldo della nostra precaria e tentennante insoddisfazione, non ci si deve attendere un libro mastro delle dimostrazioni della fede, ma l'avventurosa discoperta di una terra senza ponti e senza collegamenti.

Ecco alcune parole sintomatiche, nel preambolo stesso della terza parte della *Grammatica dell'adesione*: «Parlando della religione naturale, come se essa fosse di dominio dell'apprezzamento individuale, e parlandone cosí con il proposito di passare poi ciò nonostante dalla religione naturale al cristianesimo, io dò l'impressione di rinunciare a qualsiasi dimostrazione dell'una o dell'altra, e in realtà questa è la mia intenzione. Io non nego affatto che una dimostrazione sia possibile. Si tratta di vedere qual valore abbia simile dimostrazione. La verità, come tale, poggia

su basi intrinsecamente, oggettivamente e teoricamente dimostrabili. Questo non vuoi dire però che gli argomenti su cui essa è installata siano irrefutabili e infallibili. Epiteti di questo genere si riferiscono unicamente a casi individuali e può capitare benissimo che le argomentazioni addotte non producano affatto il loro atteso risultato. Il fatto della rivelazione può benissimo dimostrarsi per vero, ma non si creda con ciò che la sua verità sia irresistibile ché, altrimenti, come sarebbe possibile in pratica resisterle? C'è un abisso fra quel che il fatto della rivelazione è in se stesso e quel che il fatto della rivelazione è per noi. O che forse la luce non è una qualità della materia, come la verità è una qualità del cristianesimo? Eppure, i ciechi non veggono il sole e non è colpa della verità se v'è gente che la nega. La realtà è che è impossibile convertire spiriti i quali mi neghino le presupposizioni che io loro domando, perché senza presupposizioni nulla è possibile provare a proposito di qualsiasi realtà e di qualsiasi problema... Diciamolo ben chiaro: la fede poggia molto meno su prove che su presupposizioni, sicché, sebbene essa rappresenti e costituisca un atto della ragione, i puri razionalisti avranno sempre qualche pretesto per dire che questo atto di ragione rispecchia una ragione debole, deviata, o insufficiente».

Quel che domina in questa preliminare apologetica religiosa del Newman è il presupposto che la fede è dedizione di disperati e convinzione di scettici. Sol quando si sia conquistata una con-

veniente e diffidente consapevolezza della fragilità di tutti i procedimenti razionali, la certezza religiosa colma i vuoti lasciati dalla edace critica razionale, per coronare quella nostra volontà di aderenza vivente alla realtà, che ha in sé qualcosa di indefinibile e di inesprimibile. Newman proclama esplicitamente che il còmpito dell'Apostolo religioso non è quello di coniare serie infinite di sillogismi, ma di destare inquietudini, sollecitare esigenze interiori, stimolare velleità indistinte, accumulare probabilità. «Il vero còmpito», egli scrive, «di qualsiasi maestro di spiritualità e di cultura è quello di suscitare e guidare forme di pensiero, in cui l'elemento principe è la disposizione spirituale, prima che una vera e propria operazione mentale».

Rodolfo Otto dirà nella sua dialettica dell'apprendimento della realtà «numinosa» e «sacra» che suscitare a fede non è altro che battere sapientemente sulla tastiera di uno strumento musicale, che già contiene in sé, in potenza, i motivi della religiosità e dell'adesione al Regno di Dio.

Ed ecco allora illuminato magistralmente dal Newman il paradosso di quell'augusto fatto della spiritualità umana che è la *fede*. Questa adesione spirituale, questo assenso a realtà non dimostrate, sulla base di presentimenti psichici e di atteggiamenti incoercibili di coscienza, è l'unica certezza e l'unica accettazione di verità non soggiacenti a condizioni.

Aveva scritto Locke con asserzioni che sono alle origini dell'illuminismo e dell'idealismo moderno: «Chi dà il suo assenso ad

una opinione con maggiore asseveranza di quel che non gli sia consentito dalle prove sulle quali egli può poggiare questa opinione, mostra di non amare la verità. Bisogna conguagliare il proprio assenso alla forza dimostrativa di queste prove. Altrimenti si dà prova di non amare la verità di un puro amore».

Newman dice precisamente il contrario. Secondo lui chiedere alla argomentazione astratta che controlli e regga la nostra adesione spirituale, significa distruggere il concetto stesso e la realtà della vera spirituale adesione. Significa scambiare l'*adesione* per una *illazione*. È l'illazione che è obbligata per definizione a proporzionare il grado di probabilità delle proprie conclusioni alla forza piú o meno convincente degli argomenti addotti in loro favore. Se l'adesione fosse sottoposta alla medesima legge, l'adesione non sarebbe piú diversa dalla illazione. Tutta la nostra vita spirituale non è un complesso di adesioni che sopravvivono o fanno a meno di argomentazioni? La realtà della nostra vita spirituale è lí a dimostrare che nell'istante in cui io pronuncio, con la totalità della mia intima vita, un atto di fede, la certezza, la certezza viva, la certezza meritoria, la certezza adesiva, è del tutto sganciata e svincolata dalle ragioni che il mio cervello potrebbe raffigurarsi come quelle che han determinato il mio atto di fede. L'adesione è precisamente l'atto dello spirito che accetta senza esitare, senza invocare ragioni, una proposizione qualsiasi, mentre la illazione è l'atto dello spirito che trae da un ragionamento una conseguenza inevitabile e cogente.

La vera fede non è il risultato di una distribuzione sillogistica di premesse, è invece essa una premessa aperta sconfinatamente nel dominio di Dio. E la fede è presente cosí nella religione naturale come nella religione soprannaturale. E il passaggio dall'una all'altra non è che un approfondimento e una trasfigurazione dei medesimi motivi e delle medesime esigenze.

La rivelazione comincia là dove la religione naturale si arresta tremante e fatisciente. Essa non è che un preambolo: postula un complemento. E il complemento non può essere che uno solo: la rivelazione cristiana. La religione naturale è basata sul senso drammatico della colpa. Riconosce l'infezione, ne fa la diagnosi: ma cerca invano il rimedio. Questo rimedio, che è il rimedio al male commesso e alla nostra impotenza morale, ci è offerto dalla dottrina centrale del Cristo mediatore. Qui il segreto della misteriosa potenza della Chiesa. Essa sola cura e cicatrizza la profonda ferita dell'umanità decaduta. Ecco quel che assicura il suo trionfo molto piú di quel che non possano fare una immensa enciclopedia scientifica o una vasta biblioteca controversistica. Per questo durerà quanto l'uomo, perché racchiude una verità vivente e non conosce decadenza o impallidimento. «C'è chi parla della Chiesa come di un anacronistico ricordo storico, il quale non ha con il presente che relazioni lontane e fiacche. Io non potrò mai concedere a nessuno che il cristianesimo sia puramente e semplicemente una religione storica. Senza dubbio esso poggia sul passato e chiude nel proprio grembo ricordi gloriosi. Ma la sua vera

potenza è nella preghiera. Non potrebbe mai costituire il retaggio della secca ed arida famiglia degli eruditi. L'immagine che noi ci facciamo di essa non erompe da documenti morti o da eventi trapassati, bensí scaturisce dalla fede sempre viva, sempre alimentata da un dono che si rinnova incessantemente, eternamente sicura di toccare una realtà viva e vibrante. Noi, mercè la Chiesa, comunichiamo nell'invisibile, non già in un passato disseccato. L'uomo d'oggidi è altrettanto vivo e attivo che nel passato. E il Cristo, nei simboli offerti alla nostra immaginazione, è altrettanto vivo che quando egli passò sensibilmente sulla terra. Il cristianesimo presenta le sue prove originali e la sua dottrina inconfondibile a spiriti che si trovano nella condizione normale della natura umana, vale a dire che credono nella esistenza di Dio Padre e nella sua finale reintegrazione del bene vilipeso. E a questi spiriti si rivolge, facendo contemporaneamente appello all'intelligenza e alla capacità immaginativa. Esso crea in questi spiriti una certezza mercè argomenti troppo vari e troppo originali perché se ne possa fare un novero sistematico, e troppo personali e troppo profondi perché possano essere formulati, ma nel medesimo tempo troppo stringenti e troppo convergenti, perché sia possibile farne la confutazione. Non chiedete mai che la ragione preceda e la fede segua. Questo sarebbe a norma del povero ordine logico umano. La realtà religiosa è nel medesimo tempo, nei suoi prismatici aspetti, oggetto e prova, in un atto spirituale cosí complesso, come quello dell'adesione religiosa e cristiana».

Cosí Newman tracciava con animo di profeta e di Apostolo le linee di una apologetica religiosa e cristiana che in un'epoca di dissolvimento della spiritualità europea non avrebbe mai dovuto fare appello ad argomenti sillogistici, a presunte dimostrazioni razionali, ma avrebbe dovuto far leva su tutto quello che c'è di tremantemente inappagato nello spirito umano, proprio nel momento della sua ebbrezza conquistatrice sul mondo, per farlo assurgere ad un attingimento di Dio su cui fosse possibile edificare il senso della universale solidarietà degli uomini, nei carismi e nella visione del Regno di Dio.

Non bisogna mai separare nella visione religiosa di Enrico Newman l'indirizzo apologetico della *Grammatica dell'adesione* dalla celebrazione del concetto tradizionale cattolico della tradizione vivente, quale è formulato nel saggio sullo *Sviluppo della dottrina cristiana*. Con questa seconda opera, che in ordine cronologico è invece anteriore, si può dire, come è stato da tutti universalmente riconosciuto, che Newman apriva veramente un'epoca nella storia del pensiero cristiano. Per rendersi conto dell'originalità e dell'importanza di questa dottrina basta ricordare, come è già stato fatto, quale era stato dall'età della scolastica fino a Bossuet l'atteggiamento dei teologi ortodossi al cospetto dei dogmi presi nel loro insieme. Per essi teologi, qualsiasi cambiamento e qualsiasi novità, ogni tratto nuovo, costituivano un segno incontestabile di errore.

Noi abbiamo visto come si era posto, al vero tramonto del Medioevo, all'ora cioè di Gioacchino da Fiore, il problema, sempre presente nella storia della spiritualità umana, della trasmissione di una eredità religiosa: il problema del trapasso dall'economia cristiana ed ecclesiastica medioevale alla nuova economia nello Spirito, voluta e vigilata dalla cura stessa dei valori evangelici. Gioacchino da Fiore aveva preconizzato la scomparsa dei simboli, per la instaurazione dei veri valori concreti, che l'Età del Figlio aveva semplicemente prefigurato, come l'Età del Padre, il Vecchio Testamento, aveva prefigurato l'Età del Nuovo Testamento.

Noi abbiamo d'altra parte visto come San Tommaso d'Aquino, pur tenendo a disdegno come illusorio e puerile il sogno del profeta di Celico, quando si era fatto a studiare la identità o meno della fede dei vecchi e della fede dei nuovi, il problema cioè della evoluzione della dottrina cristiana, aveva fatto una distinzione netta fra l'oggetto della fede e la fede stessa dei credenti, asserendo che, immutata restando la realtà concreta delle cose credute, poteva poi lasciarsi alle sue naturali variazioni il processo di ininterrotta assimilazione, da parte dei credenti, dell'immutabile patrimonio della fede.

Con una distinzione di questo genere, San Tommaso dava a divedere quanto profondo e dominante fosse, nella comunità cristiana del suo tempo, il senso della realtà oggettiva augusta e ineffabile della dogmatica tradizionale. In fondo, il problema

della evoluzione dei dogmi si potrebbe dire che appare come il piú innocuo e niente affatto inquietante dei problemi, quando i dogmi sono avvertiti e vissuti come accenni schematici e simbolici della sempre presente azione di Dio nella vita dell'individuo, della storia, del cosmo. Solo quando questa oggettività concreta e veneranda dei reali valori contenuti nella dogmatica cristiana viene assottigliandosi dinanzi allo spirito della comunità credente, il problema della evoluzione dogmatica si fa minaccioso e scandalizzante, per l'ortodossia. Ma allora vuol dire che l'ortodossia è già il rivestimento mummificato di un cadavere. E i teologi, denunciando l'eresia nella dottrina dell'evoluzione dogmatica, non fanno altro che consegnare alla storia la loro qualifica anagrafica di necrofori.

Le controversie dogmatiche del secolo decimosesto e l'irrigidirsi dell'ortodossia cattolica al Concilio di Trento hanno fatto smarrire alla tradizione cattolica il senso fluido ed elastico della vitalità cristiana, che rinasce continuamente dalle sue ceneri, per trasformarsi e vivere nei superiori trionfi della sua adattabile ed efficiente virtú di rinnovamento. Sicché, pavoneggiandosi al cospetto delle confessioni riformate di una sua letterale immutabilità, l'ortodossia curiale si condannava inconsapevolmente ad un lento ed inesorabile esaurimento. Di questo irrigidimento si era reso interprete e insieme incauto apologista quel vescovo Bossuet che polemizzando contro le confessioni riformate aveva creduto di poter scoprire nei cambiamenti e nelle oscillazioni

della religiosità non cattolica il segno di una inesorabile ed inevitabile dissoluzione. E anche da parte evangelica si era acceduto al punto di vista di Bossuet. Fra gli apologisti del protestantesimo solo o quasi il Jurieu aveva cercato di rispondere non, come di solito, attenuando fatti evidenti, ma al contrario tentando di trasfigurare le variazioni in prova e principio di fecondità e di progresso. L'anglicanesimo dal canto suo, accogliendo senza discussione la premessa di Bossuet, aveva preteso di sostenere che veramente la Chiesa romana era la Chiesa delle metamorfosi indefinite che proprio attraverso le modificazioni appariscenti e sostanziali subìte nei lunghi secoli della sua storia aveva finito col cancellare in sé la piú tenue e sbiadita immagine dell'esperienza cristiana primitiva.

Ed ecco che un maestro di Oxford, un rappresentante fra i piú insigni della cultura anglicana, già in procinto di uscire dal solco della sua Chiesa per la contaminazione che vedeva essersi effettuata nel suo paese fra politica e religione, e soprattutto scandalizzato al cospetto del tentativo palesemente scismatico del governo britannico accordatosi con quello prussiano per la creazione di un vescovado comune a Gerusalemme, si levava a rovesciare risolutamente le parti e arditamente faceva della dialettica dell'evoluzione e della trasformazione il principio basilare della vitalità cattolica, il segno inappellabile della sua validità, il crisma consacratore della sua incorruttibile durata.

«Le grandi idee», scriveva questo anglicano in cammino, «sono infallibilmente soggette all'evoluzione, sotto pena, altrimenti, di soggiacere alla piú irreparabile delle corruzioni. Nell'al di là, la dialettica della vita sarà diversa. Ma quaggiú essa è una sola: vivere è trasformarsi. Sicché una dottrina è tanto piú perfetta, quanto piú spesso essa ha sentito il bisogno ed ha avuto la capacità di cambiarsi».

Non si sarebbe potuto immaginare aforisma piú sorprendente e piú sconcertante. Aveva scritto Bossuet: «La verità cattolica, procedente da Dio, ha fin dagli inizi tutta la sua perfezione. La fede parla parole semplici e chiare. Lo Spirito Santo emette verdetti puri e la verità che esso impartisce è formulata in un linguaggio che non può non essere costante, uniforme, invariabile. Variare nella esposizione della fede significa, puramente e semplicemente, tradire, e palesare un sintomo incontrovertibile di falsità e di incoerenza. L'eresia è per se stessa sempre una novità. La Chiesa cattolica, al contrario, immutabilmente aderente ai decreti una volta pronunciati, senza che si possa in essi constatare la minima variazione dai tempi delle origini cristiane, si presenta come una Chiesa solidamente costituita sul masso, salda nei suoi principî, guidata da uno Spirito che non smentisce mai se stesso».

Cosí aveva parlato Bossuet. Ed ecco che un anglicano, a giustificazione si potrebbe dire storica e morale del suo trapasso al

cattolicesimo, dà una confutazione delle tesi del Bossuet e, proclamando la variabilità delle dottrine religiose, in nome di tale rivendicazione, si costituisce apologeta confesso dei diritti esclusivi della Chiesa romana e dell'autorità suprema del magistero curiale e pontificio.

Quando nel 1843 Newman pronunciava ad Oxford il suo sermone, il giorno della Purificazione, esponendo la sua teoria «degli sviluppi nella dottrina religiosa», egli era ancora anglicano. Due anni dopo, pubblicando il suo grande saggio, egli era già aderente al cattolicesimo. Il suo trapasso è ufficialmente segnato il 9 ottobre 1845. In questa stessa coincidenza di date è un profondo significato simbolico. Proprio attraverso la esplorazione storica che finisce per essere, per il Newman, la documentazione vivente del principio sovrano della «tradizione» nel cristianesimo, il convertito trova la prova suprema della validità del cattolicesimo, purché riconosca questi due capisaldi che sono i capisaldi stessi di una fede concretamente operosa in una comunità spirituale, l'adesione consapevole ad un complesso di valori carismatici, e pregiudiziale sicurezza che un patrimonio di efficienti carismi segue docilmente e duttilmente il cammino dell'umanità adattandosi, ad ogni tappa, ai nuovi bisogni e alle nuove aspirazioni.

Il sermone di Oxford era un vero programma. Fin dal suo esordio Newman vi enunciava le sue finalità. Egli vuole rispondere a coloro che sogliano obiettare essere la teologia una scienza

vana, pericolosamente parassitaria alla superficie della Chiesa e tendente ad assorbirla, minacciando di dissiparne il succo migliore attraverso le piú fatue e inconcludenti controversie. Newman vuol dimostrare che la dogmatica non è altro che la trascrizione prammatistica delle esigenze della vita cristiana associata. A distanza di poco piú di mezzo secolo il piú in vista degli apologeti modernisti non farà che riprendere un motivo del Newman sostenendo che la *lex credendi* non è altro che l'accompagnamento e il rivestimento della *lex orandi*.

Non c'è da rimanere sgomenti o scandalizzati dinanzi alla sproporzionata antinomia fra il vasto organismo della teologia e la semplicità nuda e scheletrica dell'esperienza cristiana. Senza dubbio i dogmi posseggono un valore solo in virtú dell'esperienza spirituale che essi presuppongono e racchiudono. Ma non è da credere che la teologia sia il parto fittizio e arbitrario della mentalità teologale, partita alla ricerca di formule scolastiche. Perché la fede e l'esperienza esigono ininterrottamente trascrizioni esplicite, formulazioni descrittive, commenti schematizzati.

«La Rivelazione», egli scrive, «pone sotto gli occhi del credente fatti ed azioni, esseri e principî soprannaturali, i quali suscitano in lui una determinata impressione, una grafica immagine. Tale impressione, tale immagine, divengono spontaneamente, diciamo meglio necessariamente, oggetto di riflessione per lo spirito che se ne appropri».

E scendendo all'analisi particolare e sottile del processo in virtú del quale il patrimonio spirituale della fede cristiana si accresce, si precisa e si moltiplica attraverso il lavorìo della riflessione dottrinale, il Newman dice nel suo sermone: «Quando l'intelligenza cristiana deduce una serie di asserzioni dogmatiche le une dalle altre, essa non mira soltanto al rapporto logico che lega vicendevolmente i termini di queste proposizioni. Essa non prescinde mai e non fa mai astrazione dal soggetto sacro di cui tratta. Al contrario, ogni termine delle sue promesse deve essere, per dir cosí, chiarificato e vivificato dalla idea sacra che esisteva nell'anima credente, ancor prima che questa si ponesse a ragionare. Questa idea è sempre presente per costituirsi ad assolvere il còmpito di principio regolatore e disciplinatore del ragionamento. Chi, non vivendo di fede, non possiede tale idea, non ha alcun diritto, e non ha alcuna capacità di porsi a ragionare su argomenti di tal genere. Frasi come queste – il Verbo era Dio – o – il Figlio unigenito prediletto che è nel grembo del Padre – o – il Verbo si fece carne – non sono già pure formulazioni verbali, affidateci perché noi ne trattiamo a nostro libito conforme alle regole dell'arte; sono invece augusti insegnamenti, concernenti i fatti piú semplici, piú ineffabili, piú adorabili, che possono essere serrati e conchiusi, come in uno scrigno, nell'anima del credente. Poiché sebbene sviluppare un'idea non sia altro che dedurre proposizioni da proposizioni, tali proposizioni sono sempre formate nell'ambito dell'idea o intorno all'idea, e non costituiscono

in realtà ciascuna e tutte insieme che le facce prismatiche dell'idea medesima. Solo cosí può spiegarsi la maniera particolare a norma della quale si è argomentato su testi specifici e parole singole della Scrittura dei Padri dei primi secoli. Solo cosí si spiegano l'ardimento e la decisione con cui questi Padri assolsero il loro lavoro. La consapevolezza del trascendente oggetto che la loro fede offriva alla loro sacra speculazione, e nel quale essi vivevano, li metteva in grado di applicargli i passi singoli della Scrittura, costituendosi questa salvaguardia infallibile dalle possibili deduzioni deviatrici. Si suol rimproverare a questi Padri di essere fiacchi e fragili nelle loro capacità dialettiche. Poiché quando noi argomentiamo sotto l'azione prepotente e c.ontinua di una impressione di cui i nostri ascoltatori o i nostri lettori non hanno fatto la personale esperienza, facciamo sempre la figura di poverissimi e deficientissimi dialettici».

Con queste ultime parole Newman, ancora ministro anglicano, dava a divedere quale fosse la sorgente prima della sua vitalità religiosa, quali fossero i termini confinali della sua apologia.

Se nelle esplorazioni solo piú tardi formulate e pubblicate circa la natura specifica e caratteristica dell'adesione di fede, che è una specie di ragione assoluta e inconfondibile del nostro spirito vivente, Newman si era fermato su questa nostra capacità spirituale di aderire a realtà trascendenti, indipendentemente dall'effimero ed illusorio sostegno della ragione ragionante, qui,

nella considerazione della trasmissione storica della fede religiosa, egli sentiva, analogamente, di dover porre l'insistenza della sua apologia sul fatto che le formule dogmatiche in tanto hanno valore e in tanto conservano la loro identità sostanziale, in quanto germogliano e scaturiscono da una permanente consapevolezza del valore soprannaturale e carismatico della rivelazione di Dio.

Quel che nel sermone del 1843 era stato appena accennato, diviene sistematica e coerente esposizione nel trattato del 1845. Qui Newman si fa a studiare minutamente il meccanismo mercè cui l'esperienza religiosa si traduce in terminologia dogmatica e ad additare i mezzi per controllare e raffigurarsi lo spiegamento di tale meccanismo.

Come si sa, la Chiesa anglicana aveva fatto fondamento basilare del suo edificio dottrinale ed ecclesiastico il presupposto che solo i Padri dei quattro primi secoli e solo i primi quattro Concili ecumenici abbiano tutelato l'indefettibile purezza della rivelazione cristiana. I secoli posteriori, col predominio della Chiesa romana, avrebbero finito col rappresentare tutta una serie di corruzioni e di aggiunte parassitarie. Newman accusa di contraddizione questa posizione anglicana. Le variazioni che si rimproverano alla Chiesa romana dopo il Concilio di Calcedonia possono bene riscontrarsi anche nella età precedente.

«I teologi anglicani» scrive il Newman, «ritengono che la storia della Chiesa d'Oriente e d'Occidente ci offra dapprima lo

spettacolo di un cristianesimo puro, e poi quello di un cristianesimo corrotto e depauperato, donde per essi il dovere di tracciare una linea netta di demarcazione fra i due periodi, di circoscrivere le date a cui risalgono queste diverse corruzioni. E pensano di aver trovato la linea di demarcazione nel testo famoso di Vincenzo Lirinense. Ogni dogma è rivelato e ci viene dagli Apostoli: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*. Questo principio discerne infallibilmente attraverso tutta la storia quelle dottrine che posseggono autorità da quelle che appaiono come semplici opinioni. Esso offre il destro di ripudiare ogni errore nell'edificio di una salda e invulnerabile teologia. Appartiene al dogma cristiano cioè tutto quello che è stato ammesso, sempre, dappertutto, da tutti. Ecco senza dubbio una soluzione di tutte le difficoltà, una dilucidazione di tutte le aporie storiche. Ma chi può credere che sia agevole e piano applicare tale principio ad ogni caso particolare? Con esso si può piú facilmente determinare quel che il cristianesimo non è, che quel che il cristianesimo è. È un principio irrefutabile contro il protestantesimo (quando Newman parla di protestantesimo vuole additare le confessioni extracattoliche al di fuori dell'anglicanesimo) e fino a un certo punto contro Roma. Ma può divenire irrefutabile anche contro l'anglicanesimo, perché per andare a toccare Roma, deve toccare anche l'anglicanesimo. In sostanza la regola di Vincenzo Lirinense non possiede un carattere dimostrativo e matematico, ma soltanto un carattere

morale. E per applicarla convenientemente, occorre una grande misura di buon senso».

Ancora una volta Newman poggia tutte le sue argomentazioni religiose sulla sua agguerritissima perizia storica. Chi può alla luce della documentazione storica riconoscere i caratteri della uniformità nello spazio e nel tempo del pensiero patristico dei primi secoli?

Il criterio della validità cattolica va cercato in un orizzonte piú vasto e piú largo. Bisogna applicare la teoria dello sviluppo agli scritti dei Padri come alla storia di tutte le controversie e di tutti i Concilî. E allora si vedrà che un rispettabile numero di pretesi corrompimenti dottrinari e pratici della Chiesa romana non sono che sviluppi coerenti ed esplicazioni indeclinabili.

La grande opera del Newman vuole essere appunto la ricostruzione di questo sviluppo e la determinazione delle note che possono e debbono contrassegnare lo sviluppo autentico, diversificandolo da quello che può e deve essere definito corrompimento.

La parte piú luminosa dell'opera è precisamente quella consacrata alla enumerazione di queste note.

Newman vi dà una dimostrazione veramente egregia e squisita della multanime sensibilità del suo spirito e della vastità della sua cultura. La piú consumata perizia psicologica e la piú vasta e signorile erudizione storica si dànno convegno in questa sezione

del saggio sullo *Sviluppo della Dottrina cristiana* per contraddistinguere, in maniera che non siano piú possibili dubbio o confusione, quella che è la continuità vivente di un'esperienza religiosa associata, da tutte le fogge di deformazione e di adulterazione delle formulazioni dottrinali sempre esposte a smarrire il contatto con la dialettica profonda e cogente della vita, soprattutto carismatica.

La prima nota che il Newman definisce come contrassegnante l'autentico sviluppo vitale dalla contraffazione e dalla corruzione di una idea è fornita dall'analogia tratta dallo sviluppo fisico di un organismo. L'animale adulto non mantiene forse le medesime forme della sua nascita? L'aveva già detto Vincenzo Lirinense, adoperando la medesima comparazione: «La religione dell'anima si conforma alle leggi del corpo, il quale attraverso gli anni si sviluppa per raggiungere le sue proporzioni normali, pur rimanendo costantemente conforme e simile a quello che esso era alle origini. Anche la fede cristiana è un organismo vivente». Le sue alterazioni possono essere state e sono state di fatto profonde; radicali, Newman sembra quasi insinuare. Quel che conta è la conservazione gelosa del tipo iniziale. L'anglicano convertito trova modo di ricorrere, nella illustrazione del suo pensiero, ad analogie eccezionalmente audaci, che fan vedere quanto largo ed elastico fosse il suo modo di considerare le vicende e le modificazioni della fede cristiana nei secoli. «Il medesimo individuo», egli dice, «può passare dall'una all'altra filosofia, apparentemente

irreconciliabili tra loro, senza per questo dar prova di incoerenza. In lui la successione delle dottrine non sta che a segnare l'adozione di strumenti accidentali e la espressione provvisoria di quel che egli è intimamente, dalle origini del suo essere consapevole fino alla fine. Il calvinismo, ad esempio, si è trasformato in unitarianismo. Probabilmente non si tratta di uno sviluppo nel senso piú rigoroso del termine, ma non è neppure un corrompimento. Già Harding, tre secoli fa, nella sua polemica con Jewell, aveva previsto una evoluzione di questo genere come necessaria. Eppure si tratta di un'evoluzione che si è effettuata in un solo paese. Si riguardi anche la storia del carattere proprio di ogni nazione. Premesso che si tratta di un'analogia piú che di un esempio rigoroso, non reputo intempestivo, «dice Newman», sevirmene, poiché il rapporto fra lo sviluppo delle idee e quello dei caratteri è piuttosto intimo. L'Inghilterra fu altra volta il sostegno piú leale e piú fervido del Papato romano: oggi ne è il nemico piú geloso. Un cambiamento analogo può riscontrarsi in Francia, in altri tempi figlia primogenita della Chiesa e fior fiore della cristiana cavalleria. Oggi essa è democratica e negli ultimi anni ha pencolato verso l'incredulità. Eppure né presso il popolo inglese né presso il popolo francese un cambiamento di questo genere potrebbe essere definito un corrompimento». Dopo di che Newman, passando ad un livello piú alto e piú significativo di reciproche analogie lancia l'asserzione finale: «Riflettete, se vi piace,

alle vicende morali del popolo eletto. Quale contrasto tra la bassezza e la miseria degli ebrei servi in Egitto e lo spirito cavalleresco, se posso esprimermi cosí, dell'epoca di David o il fanatismo violento che sfidò Tito e Adriano! Deboli e impotenti, erano pronti a piegar le ginocchia dinanzi al primo idolo che fosse capitato dinanzi ai loro occhi. Ed ecco che divengono quei foschi iconoclasti e quei nazionalisti esaltati che ci rivelano gli ultimi tempi della loro storia. Durante tutto il lungo corso della loro missione soprannaturale, è cosa ben sorprendente vederli destituiti, all'apparenza, di tutto ciò che sogliamo chiamare genio, quando si pensa poi ai doni meravigliosi che molti rilevano oggi in essi. La vera causa di corrompimento per una forma religiosa associata, per quanto paradossale possa suonare l'aforisma, può ritrovarsi nel rifiuto da essa opposto a seguire il cammino inarrestabile della dottrina che si evolve, e di irrigidirsi ostinatamente nelle forme del passato. Cristo trovò il suo popolo strettamente fedele alla lettera, e lo condannò, perché non sapeva progredire fino al suo spirito, vale a dire fino al suo logico sviluppo. Il Vangelo non è che lo spiegamento della Legge, eppure non si potrebbe immaginare una differenza piú profonda di quella che noi possiamo osservare fra la regola implacabile di Mosè e la grazia e la verità venuteci da Gesù Cristo». Ai suoi tempi, Gioacchino da Fiore, con una sentenza memorabile, aveva proclamato che il transito da economia ad economia sul terreno religioso non è corruzione, ma esplicazione e trionfo della. Verità trascendente

comunicata da Dio. Senza conoscere Gioacchino da Fiore, Newman ammetteva che le trasformazioni dottrinali non incidono sulla continuità del tipo vivente di una esperienza sacrale associata, fedele ai postulati e alla vocazione delle origini.

La seconda nota appunto che, a giudizio di Newman, contraddistingue l'evoluzione legittima dalle alterazioni corrompitrici in una tradizione sacra, è costituita dalla salda continuità dei principi. Perché questi principi sono al cospetto delle formulazioni dottrinarie quel che gli assiomi geometrici sono al cospetto delle definizioni scolastiche. I principî valgono piú delle trascrizioni concettuali e vivono negli strati profondi della coscienza credente, al sicuro dalle fluttuazioni di scuola e di sistema.

Di qui la terza nota dell'evoluzione legittima, rappresentata e costituita da una capacità feconda di assimilazione e di assorbimento, in virtú della quale la grande realtà cristiana ha potuto incorporarsi progressivamente tutte le forme culturali, tutti i principi filosofici compatibili in qualche modo con le realtà profonde dell'esperienza carismatica che è alle radici della permanente rivelazione evangelica nel mondo. «Ogni idea che riesce a dimostrare, vivendo, che possiede in sé indistruttibili capacità di sopravvivenza, ha assimilato qualche cosa da fonti estranee. Ora, lungi dal rappresentare un sintomo di corrompimento e di morte, simile incorporazione non è altro che un normale mezzo di sviluppo e di accrescimento vitali. Anzi, quanto piú l'idea è

forte e viva, tanto piú può fare a meno di armarsi di cautele gelose e di farsi dominare dall'incubo di possibili deformazioni. Le membra robuste di un organismo giovane ed energetico amano i piú arditi esercizi di duttilità e di elasticità. Una fibra salda fa molto presto a debellare l'insidia di una malattia. Non diversamente, una scuola ricca di vitalità può anche permettersi il lusso di arditezze concettuali, di cui l'insito vigore correggerà l'audacia folle e temeraria. Al contrario, un sistema calcificato e vulnerato sarà tratto di istinto a trincerarsi in una clausura e in una rigidezza pronte agli inconsulti ostracismi. Formule di fede, giuramenti, articoli di credenza sono indispensabili soltanto ad una religione anemica. Per rimanere fedele a se stesso il presbiterianesimo scozzese ha bisogno di una tutela legale. Là dove questo appoggio gli manca, esso svapora in un arianesimo anacronistico o in un unitarianesimo razionalistico. Molto piú agilmente e abilmente che altri organismi confessionali, la Chiesa di Roma può trarre ispirazione dalle convenienze del momento. Essa sa molto bene che la tradizione vivente non le mancherà mai. Le si rimprovera talvolta di mancare di scrupoli morali e di trasandare e tenere in non cale i principî. Niente di tutto questo. Essa sa solamente prescindere dalle forme tradizionali, sicché, come i voti servono quale utile difesa e baluardo pragmatico ad una virtú tentennante, cosí le regole generali costituiscono il ricovero estremo di una autorità compromessa». Si direbbe che per una

reviviscenza del vecchio spirito evangelico, portato dai messaggeri di Gregorio Magno oltre Manica in terra di Anglia, questo anglicano convertito avvertisse, nel periodo dominato dal Concilio vaticano, l'illimitata fluidità della genuina esperienza cattolica, nel piano di sviluppo della religiosità mediterranea. Sarebbe stata la Chiesa di Roma capace di ascoltare il monito solenne, contenuto in questa apologia dell'ex predicatore di Oxford?

Continuando l'enumerazione delle note che distinguono nettamente la normale evoluzione dogmatico-religiosa dalle deviazioni degli umani corrompimenti, il Newman segnala la coerenza logica che è organicità di pensiero e quindi garanzia di una trasmissione intellettuale regolare. «Un'idea si accresce e si rifrange in uno spirito, in virtú della stessa e sola propria presenza. Essa si fa sempre più familiare, si precisa e si delinea nei suoi contorni, scopre e mette a nudo i suoi tentacoli e le sue capillari infiltrazioni. Offre altri aspetti della sua prismatica intima ricchezza, tradisce e palesa elementi nascosti e sottili, conformandosi alla natura intellettuale e morale dello spirito in cui opera. Le circostanze esteriori favoriscono la formulazione sempre piú ricca delle idee che covano negli strati profondi dell'intelligenza. Per difenderle, occorre analizzarle, individuarne lo scambievole concatenamento. Non si penserà per questo che si tratti di un processo razionalista. Ci sono conoscenze senza parole che solo il processo lento dei secoli trasferisce nella zona della formulazione teologale».

Per questo, e qui il Newman individua la sesta nota del retto sviluppo religioso, c'è sempre in una fede profondamente vissuta una stupenda anticipazione dell'avvenire. E per questo, ed eccoci all'ultima nota, un vigore ed una vitalità congeniti, congeniali, al sicuro da ogni durevole eclissi, sono di per sé sintomo e argomento della inalterabile legittimità di una tradizione religiosa genuina.

Quando il Newman annoverava cosí le note caratteristiche della sana evoluzione cristiana, i suoi occhi erano stati educati, dal lungo e paziente tirocinio nello studio del cristianesimo antico, a contemplare nella sua lucentezza quella Chiesa dei Padri, quella comunità cristiano-primitiva di cui la lontananza fascinatrice di Roma gli dava a credere si conservassero laggiu l'immagine fedele e il nucleo inalterato.

«Ecco la Chiesa dei primi secoli», egli scrive. «Una comunione religiosa che presume di portare nel cuore l'appello indeclinabile ad una missione divina, e che chiama a sé tutti gli altri organismi religiosi eretici o infedeli. Si tratta di un organismo ben costituito e saldamente disciplinato. Si tratta di una specie di società segreta, che tiene avvinti scambievolmente i suoi membri mercè azioni mistiche e impegni trascendenti, che gli estranei sarebbero incapaci di definire. Questa comunione religiosa si stende su tutto il mondo conosciuto. Può apparire debole e insignificante in ogni località, ma è formidabile nel suo insieme. Può essere inferiore a tutti gli altri organismi religiosi presi insieme, ma è piú

grande di ciascuno di essi preso separatamente. È l'avversaria naturale di tutti i governi che le sono estranei. È intollerante ed usurpatrice. Tende a formare la società su un nuovo modello. Vìola le leggi, scinde in sé le famiglie. È una superstizione grossolana. La si accusa dei delitti piú repellenti. È tenuta in non cale dalla cultura del tempo. Si presenta suscitando orrore e sdegno alla fantasia di molti. Non c'è in verità una comunione simile al mondo».

Cosí, con pochi tratti magistrali, Newman, dopo avere mirabilmente definito la dialettica vivente che ha presieduto allo sviluppo della società cristiana nei secoli, avvertiva d'istinto come questa comunità fosse stata alle origini lo scandalo della cultura borghese, della politica ufficiale, dell'onestà codificata e farisaica. Eppure era lí la vita spirituale del mondo.

Il cristianesimo, per essere vivente, deve essere, nella pienezza dei tempi, quel che è stato alle origini, fermento e sale, cioè, pronto a subire lo scherno, il disprezzo, la persecuzione.

Ed ecco come Newman concepisce il cristianesimo nella vita contemporanea: «Se c'è oggi al mondo una forma di cristianesimo accusata di superstizioni grossolane, di formule mutate dai riti e dai costumi del paganesimo, di attribuire alle proprie forme e alle proprie cerimonie una virtú occulta; se esiste una religione che sia considerata come pregiudizievole ai liberi movimenti dello spirito, fatta per anime deboli e ignoranti, sostenuta dalla sofistica e dall'impostura; che contraddica la ragione ed insegni

una fede decisamente in contrasto con la ragione; una religione che imprima sulle anime idee spaventose sul peccato e le conseguenze del peccato; una religione che sia additata come tanto evidentemente malvagia da poter essere calunniata ad ogni libito; una religione tale che gli uomini considerino chi ad essa si converta con un sentimento di disdegno, di timore, di disgusto, pari a quello soltanto con cui si può riguardare l'adesione al giudaismo; una religione che i ben pensanti confondano con l'intrigo e la cospirazione; una religione il cui nome maledetto sia impiegato come un'ingiuria; se esiste al mondo una religione di questo genere, bisogna pur riconoscere che tale religione non è diversa da quel cristianesimo, che questo mondo vide quando il cristianesimo per la prima volta uscí dalle mani del suo divino fondatore».

Parlando cosí, non senza sferzante ironia, Newman voleva dipingere la situazione fatta in Inghilterra a chi si fosse convertito alla Chiesa romana. Egli vedeva nel cattolicesimo la vera continuazione del cristianesimo primitivo, solo perché il cattolicesimo era, nel momento in cui Newman scriveva, inviso e tenuto a disdegno dalla massa colta della borghesia britannica. La sua anima profondamente religiosa ed evangelica sentiva che per il vero cristiano non c'è al mondo che ripudio e magari disprezzo. Ma la Chiesa appunto per questo non avrebbe dovuto mai fare appello a forze terrene, a complicità politiche, a condiscendenze sociali per accaparrarsi le simpatie del mondo.

Quando Newman, egli stesso ce lo dice, vuol decidere per sé e per gli altri quali possano essere lo sbocco e il porto di un'anima andata alla ricerca della sua adesione alla rivelazione di Dio, egli si domanda che cosa avrebbero fatto Sant'Atanasio o Sant'Ambrogio. La scelta dei nomi è sintomatica: Atanasio, il perseguitato da Costantino, Ambrogio, il vescovo che getta in faccia a Teodosio la sua rampogna e il suo ostracismo. Cosí vede Newman l'unico termine di confronto possibile per la professione di fede di un vero credente nel Vangelo. La sua apologia cristiana, la sua apologia religiosa, sono in pieno secolo decimonono una riaffermazione agostiniana dell'autonomia della Città di Dio.

Il suo sguardo d'aquila aveva visto di colpo dove si racchiudesse la crisi della Cristianità nel mondo contemporaneo. Avrebbe voluto apprestare i mezzi per superare questa crisi. Roma lo creò cardinale. Leone XIII con la porpora conferita all'umile oratoriano d'oltre Manica, come con le porpore conferite al Pitra e all'Hergenroether, credé di aver dato il lustro piú eccelso ai suoi inizi pontificali. In realtà, non fece altro che chiudere in piú stretta clausura le capacità proselitistiche delle dottrine di Newman, che trent'anni piú tardi sarebbero state condannate in quell'orientamento che ne rappresentava l'esplicazione logica e fatale: il modernismo.

Non diversamente, settecentocinquant'anni prima, la Curia aveva mortificato il sogno di Francesco d'Assisi, rivestendolo

dell'insegna addomesticata di disciplinatore di un nuovo Ordine religioso.

XIV
IL CONCILIO VATICANO

Ogni vita associata umana è, per definizione, rappresentativa e costituzionale. La creatura ragionevole non può non essere cellula vivente e responsabile, in una collettività che rispetti l'insindacabile autonomia di ogni spiritualità operante. Questo è doppiamente vero della vita associata religiosa, quando, al di là e al di sopra della naturale spiritualità inerente alla personalità umana, si spiega, in una federazione di anime, l'atmosfera di una superiore assistenza carismatica. Le memorie del cristianesimo primitivo parlano già, fin dalle origini, di una adunanza gerosolimitana, chiamata e convocata a risolvere il problema che si era profilato agli inizi stessi del proselitismo evangelico, sulla necessità e sulla convenienza di mantenere rapporti rigidi o elastici con la tradizione legale da cui il cristianesimo si distaccava, e sulla misura in cui la nuova comunità si sarebbe dovuta sentire associata e vincolata alla precedente economia della tradizione mosaica. E nel momento in cui l' adunanza gerosolimitana credé di poter adottare un provvedimento disciplinare in materia e si accinse a formulare la sua decisione, fu tratta istintivamente a usare la formula: «È parso allo *Spirito Santo* e a *noi*».

Lo Spirito Santo sarebbe stato costantemente il viatico e la garanzia della peregrinazione della Chiesa nel mondo e delle sue decisioni costituzionali nelle ore di trapasso del suo magistero.

La storia dei Concilî nella Chiesa è la storia delle espressioni ascendenti o discendenti della spiritualità e della idealità pura, nell'organismo visibile della comunità cristiana.

E in questa storia dei Concilî sono ritratte di scorcio e in embrione le fattezze dell'organismo ecclesiastico da momento a momento. Sono venti i Concilî che la tradizione ecclesiastica cattolica riconosce come ecumenici. Per tutto il primo millennio della storia ecclesiastica, essi, dal Concilio niceno, primo ecumenico, al sinodo di Costantinopoli dell'869, ottavo ecumenico, tenuti tutti in Oriente, riflettono le complesse vicende fra la potestà spirituale cattolica della sede primaziale romana e le aspirazioni ecumeniche della potestà politica romana, trasferita da Costantino a Bisanzio.

Consumatasi la rottura definitiva fra Roma e Bisanzio, la ecumenicità dei Concili comincia ad avere una portata ridotta: è l'Occidente che si raccoglie sotto l'egida della Chiesa romana, come già all'epoca di Leone III il Pontificato era riuscito a ricostituire in Europa un'unità continentale europea, surrogato di quella unità mediterranea, che la irruzione islamica aveva lacrimevolmente lacerato nel secolo settimo.

Solo il Concilio fiorentino del 1439 aveva riveduto affratellate la Chiesa d'Occidente e la Chiesa d'Oriente, in una ecumenicità

paragonabile a quella dell'epoca di Efeso e di Calcedonia. Ma si era trattato di un incontro effimero e di una riconciliazione soltanto apparente. Gli eventi politici europei avevano seguìto la loro fatale traiettoria e l'ecumenicità romana aveva nuovamente dovuto ripiegare le insegne della sua ritentata conquista sulla Chiesa orientale.

Il Concilio ecumenico di Trento aveva dovuto prendere atto di una scissione cristiana piú propinqua e piú minacciosa. Il nord-est europeo si era staccato da Roma. E nella preoccupazione di contrapporre al messaggio della giustizia imputata una dottrina sacramentale ecclesiastica tanto piú rigida e tanto piú burocraticamente definita, l'ortodossia tridentina aveva aperto il varco, con le sue definizioni in materia di antropologia e di soteriologia, a sconfinamenti tendenzialmente pelagiani, di cui tutto il processo di laicizzazione della nostra spiritualità moderna avrebbe inesorabilmente sentito le ripercussioni e le conseguenze.

Dopo Trento, non si erano piú avuti Concilî ecumenici. Le grandi controversie suscitate nell'orizzonte della speculazione religiosa cattolica dalla comparsa del giansenismo e dal suo implicito tentativo di rivendicazione dei principî agostiniani, erano state bruscamente, ma non senza oscillazioni e tergiversazioni, risolte e tacitate da sentenze curiali, che venivano automaticamente a sacrificare e ad ottundere quel senso e quella esigenza

di costituzionalità e di prassi rappresentativa, che avevano accompagnato per secoli la esplicazione delle necessità definitorie, nel laborioso processo della chiarificazione dottrinale nel cattolicesimo.

Pio IX sentí il bisogno di chiedere alla comunità ecumenica dei fedeli e alla sua rappresentanza gerarchica un parere o un consenso a definizioni dottrinali che determinassero una certa unità di orientamenti o di posizioni, in un mondo caotico quale quello germinato in Europa, sul terreno della cultura, dalle grandi crisi morali e intellettuali rappresentate dall'Illuminismo francese e dall'idealismo germanico.

Sarebbe molto difficile dire in quale proporzione le incertezze problematiche della situazione politica europea, specialmente riguardo al dominio territoriale del Papa, entrarono nei propositi di Pio IX, quando al tramonto del 1864 espresse per la prima volta, al Sacro Collegio, il progetto della convocazione conciliare. Sta di fatto che i cardinali approvarono all'unanimità il proposito papale, sicché Pio IX poté procedere senz'altro alla designazione di una commissione centrale, composta prima di cinque e poi di nove cardinali, con sei sottocommissioni, per la preparazione del progettato concilio. A ciascuna di queste fu assegnata una zona speciale della materia da trattare. E furono: la dogmatica, la sezione politico-religiosa, la disciplina, gli ordini religiosi, le Chiese orientali e le missioni, le cerimonie. Cosí ci si avviava, attraverso questi organi burocratici, alla convocazione della rappresentanza

ecclesiastica universale che, strano paradosso, avrebbe questa volta, con la definizione della infallibilità pontificia, portato alla soppressione stessa del concetto di rappresentanza globale della comunità cristiana, in materia solenne di fede e di costumi.

Con l'enciclica *Aeterni Patris* del 29 giugno 1868, Pio IX fissava l'apertura del Concilio per la festa dell'Immacolata dell'anno successivo. Le commissioni avevano già allestito, per le prospettate discussioni dei vescovi e dei dignitari ecclesiastici che vi avrebbero partecipato, cinquantuno schemi dottrinali, raggruppati sotto i seguenti titoli: *Circa fidem, De Ecclesia Christi, De matrimonio cristiano, Circa disciplinam ecclesiasticam, Circa ordines regulares, Circa res Ritus orientalis et Apostolicas Missiones.*

Frattanto un articolo della rivista gesuitica romana *Civiltà cattolica*, del 6 febbraio 1869, aveva fatto comprendere chiarissimamente che il Concilio sarebbe addivenuto, si presagiva per acclamazione, alla definizione della infallibilità pontificia. L'annuncio veniva sufficientemente in anticipo per porre allo scoperto quale fosse l'atteggiamento dell'opinione cattolica universale dinanzi a questa prospettiva. Le polemiche arsero violente in materia. E in verità si comprende come dal punto di vista della normale economia della disciplina spirituale in un grande organismo religioso, come anche dal punto di vista della tradizione millenaria del cristianesimo organizzato, questa virtú definitoria accentrata nelle mani della Curia romana dovesse lasciare perplessi ed esitanti. Ché là dove lo Spirito di Dio interviene a sostenere e a

premunire da ogni possibile deviazione il corso e la circolazione della esperienza carismatica, si sia al sicuro da qualsiasi errore e da qualsiasi irreparabile deviazione, è assiomatico. Ma in diciannove secoli di storia cristiana le vere espressioni dell'assistenza dello Spirito non si erano esplicate quando il corpo mistico di Cristo aveva avuto modo di ottenere una concreta e riconoscibile manifestazione attraverso l'adunata plenaria dei rappresentanti gerarchici del governo cristiano?

In Germama il Doellinger, decano dell'Università di Monaco di Baviera, aprí il fuoco con una pubblicazione clamorosa contro la prospettata definizione dell'infallibilità pontificia. In Austria-Ungheria, come in Francia e in Inghilterra, forti correnti di opposizione si delinearono. Il giorno in cui il Concilio fu inaugurato, i vescovi intervenuti erano divisi palesemente in due schiere: i fautori dell'infallibilità pontificia e gli avversari di essa. Pubblicazioni recenti hanno dimostrato quanto la corrente degli antiinfallibilisti fosse numerosa e pugnace. Essa però fu sopraffatta dalla corrente favorevole all'infallibilità papale, e il dogma dell'infallibilità papale uscí dal Concilio vaticano definito in questi termini: «Insegniamo e definiamo essere dogma divinamente rivelato, che il romano Pontefice, quando parla *ex cathedra*, quando cioè parla nell'esercizio del suo ufficio di Pastore e di Maestro di tutta la famiglia cristiana e in tale qualità definisce, in virtú della sua suprema autorità apostolica, una dottrina relativa alla fede o ai costumi che debba essere accettata da tutta la

Chiesa, mercè l'assistenza divina a lui promessa attraverso il beato Pietro, gode di quell'infallibilità di cui il Divin Salvatore volle che fosse insignita la sua Chiesa, nel definire dottrine concernenti la fede e i costumi; insegniamo e definiamo perciò che queste definizioni del romano Pontefice sono irreformabili per se stesse e non già in virtú del consenso ecclesiastico».

Tutto bene ponderato e considerato, la definizione può essere anche suscettibile di una interpretazione che non lede e non annulla il carattere, diciamo cosí, corporativo dell'infallibilità dottrinale nella Chiesa visibile. Quando il Papa parli, secondo la formula ufficiale, *ex cathedra*, egli praticamente ed effettivamente non è che il portavoce e l'interprete sensibile di quella soprannaturale assistenza dello Spirito, che è dote inerente e inalienabile del corpo mistico di Cristo. Da questo punto di vista si potrebbe dire che il Pontefice, vescovo di Roma, non è che la voce e la parola sensibilizzata dell'anima collettiva della Chiesa, che è il Paracleto stesso, Spirito inerrante e inerrabile. Si aggiunga che, per consenso dei commentatori piú scrupolosi delle definizioni conciliari, le occasioni nelle quali il Pontefice parla come maestro supremo dei fedeli, e come capo e disciplinatore visibile della Chiesa universale, sono pochissime. Il numero strabocchevole dei pronunciamenti pontifici romani rientra nel novero delle pratiche di ordinaria amministrazione, che non possono in alcuna maniera pretendere alla dignità di solenni definizioni infallibili. Il pericolo, caso mai, insito, dal punto di vista della costituzionalità

e della corporatività nella vita spirituale del cattolicesimo, poteva nascere dal fatto che la genericità della formula adoperata dal Concilio poteva offrire il destro, ad apologisti sconsigliati, di far passare per definizioni infallibili decreti in realtà rivedibili e soggetti a cauzione. L'intransigenza gesuitica si sarebbe largamente avvalsa, dal '70 in poi, di questa ambiguità e di questa incertezza.

Comunque, noi riteniamo che nell'economia generale della vita cristiana moderna la grande importanza del Concilio vaticano, piú che nella definizione dell'infallibilità pontificia, sia piuttosto nei decreti concernenti i rapporti fra ragione e fede, fra natura e grazia, fra vita spirituale e vita carismatica.

Il Concilio vaticano emanava al riguardo due Costituzioni. La prima, *De Fide Catholica*, detta anche *Dei Filius*; la seconda, *Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi*, denominata anche *Pastor aeternus*. La discussione della prima occupò ventitré congregazioni generali e, votata all'unanimità, fu promulgata nella sessione terza del Concilio, il 24 aprile 1870. Si suddivide in quattro capitoli e diciotto canoni. Il capitolo primo, che consta di cinque canoni, tratta di Dio, per condannare formalmente l'ateismo, il materialismo e il panteismo. Il capitolo secondo, dedicato alla rivelazione, definisce, in quattro canoni, la dottrina ufficiale circa la conoscenza naturale e quella soprannaturale di Dio, condannando cosí il tradizionalismo, e riaffermando l'origine divina e l'ispirazione soprannaturale della Bibbia. Il capo terzo, in sei ca-

noni, delinea la dottrina ufficiale relativa alla fede, alla sua soprannaturalità, ai suoi collegamenti col magistero ecclesiastico. Infine il capo quarto, in tre canoni, tratta delle relazioni esistenti fra la fede e la ragione.

La Costituzione *Pastor aeternus*, tutta impegnata e diretta sulla definizione della infallibità pontificia, ne accenna i presupposti, rivendicando il primato giurisdizionale di Pietro e dei suoi successori.

Le ripercussioni politiche del Concilio vaticano e delle sue definizioni, alla vigilia dell'ingresso delle truppe italiane a Roma, furono in tutta Europa vaste e profonde. Quando il Concilio venne sospeso, il 20 ottobre del 1870, Roma era già diventata italiana da un mese. Due mesi prima, il 20 luglio, era stata da Pio IX concessa la facoltà a i vescovi presenti di tornarsene alle loro sedi. La media dei Padri presenti alle singole sedute si era mantenuta su un totale di settecento. La solennità dunque non era mancata al grande convegno. Che l'adunata avesse avuto anche carattere politico, lo si sarebbe potuto agevolmente constatare attraverso il fatto che truppe francesi erano presenti a Roma e attraverso l'altra circostanza che alla imponente inaugurazione del sinodo erano stati presenti gli ex-sovrani di Napoli, di Parma e della Toscana, tuttora riconosciuti come legittimi dalla Corte papale.

Non è arbitrario osservare che la proclamazione dell'infallibilità e il conseguente scisma dei «vecchi cattolici» dovettero essere

per qualcosa nella politica religiosa di Bismarck. L'Austria, ad ogni modo, ne approfittò per denunciare il concordato del 1855.

Non è neppure arbitrario pensare che alla definizione del dogma dell'infallibilità non furono estranee preoccupazioni politiche collegate alle sorti pericolanti, anzi, ormai tramontate, della potenza territoriale della Santa Sede. Di questa scomparsa del potere temporale, apparso per tanti secoli come il palladio e il baluardo della spirituale autonomia del Papato, quali sarebbero state le conseguenze, le ripercussioni morali e religiose, richiedenti, quando che fosse, sanazione e riparazione?

Ma, lo ripetiamo, a noi preme piuttosto, qui nel piano di questa nostra valutativa rievocazione delle vicende cristiane nel mondo e nella storia, tentare di stabilire in quale misura le definizioni conciliari, sui dati capitali della conoscenza razionale e della adesione religiosa, rispondono alle postulazioni centrali del messaggio cristiano o se e in quale misura piuttosto non se ne discostano irrimediabilmente.

Quando il cristianesimo aveva preso l'aire della sua vittoriosa espansione lungo vie tracciate da Roma intorno al bacino del Mediterraneo, un maestro della nuova rivelazione aveva proclamato che la fede è «sostruzione e fondamento di realtà sperate, è argomentazione apodittica di realtà non percepite sensibilmente», ma avvertite da *quel senso della numinosità* e del mistero, che lo spirito umano reca in se stesso, come attitudine e capacità che lo distinguono da ogni altro essere vivente nel mondo. A

poco piú di un secolo di distanza, un altro maestro cristiano aveva, dal canto suo, proclamato che i nuovi credenti si diversificavano dal resto degli uomini non per un loro comportamento eccentrico e abnorme, non per un loro atteggiamento di resistenza e di opposizione agli istituti vigenti intorno, non per un isolamento materiale e ostentato dal mondo circostante, ma unicamente sulla base di una loro intima disposizione spirituale al cospetto dei valori onde si intesse l'esistenza empirica di ogni giorno . Questo maestro cristiano, volendo graficamente disegnare la posizione tipica del fedele cristiano, aveva detto che questi può aver l'aria di camminare come gli altri sulla terra, ma ha invece la sua anima protesa verso il cielo. La ragione poteva essere lo strumento della sua comunicazione col mondo materiale e con la costituzione ufficiale della vita aggregata: la virtú di un collegamento soprannaturale con gli interessi eterni di Dio gli veniva unicamente dalla fede. E a qualche decennio di distanza il piú grande rappresentante dell'apologia cristiana gridava a tutta la cultura ufficiale e a tutta la politica legalizzata che il cristiano non faceva alcun affidamento sulle potenzialità della ragione, ma credeva l'inverosimile, professava l'assurdo, condivideva le speranze piú temerarie, sfidava, senza compromessi e senza tergiversazioni, tutte le dottrine delle scuole culturali umane, tutte le opere della legalità mondana.

Aderendo strettamente a simili postulazioni preliminari e adottando senza esitazione una pedagogia cosí paradossalmente

audace, il cristianesimo delle origini aveva vinto il mondo. Ora, in un mondo tutto pervaso da aspirazioni razionalistiche e da fiducia illuministica nelle possibilità dell'umano progresso, la Chiesa romana, invece di risollevare il vessillo della sua inconfondibile dialettica, che è la realizzazione del bene e del vero attraverso la negazione della ragione, si acconciava alla moda comune e alle tendenze generali, per fare della ragione il preambolo della fede e la sua salvaguardia. Era un votarsi al suicidio.

Occorre esaminare minutamente le definizioni del Concilio vaticano. Le quali non si può dire che, anche nella loro formulazione esteriore, siano felici, chiare, organiche. Questa volta, il Concilio vaticano non aveva piú bisogno, come il precedente concilio ecumenico, quello di Trento, di affrontare i problemi dell'antropologia, dal punto di vista religioso e cristiano. Ormai, i problemi che erano stati posti sul terreno della insurrezione della riforma, relativi all'entità della colpa di origine e al mistero della salvezza, sembravano aver perduto ogni attualità. Il formularli ex novo avrebbe avuto sentore e sapore di anacronismo. Tutta la rapida evoluzione della cultura e della spiritualità degli ultimi secoli aveva nettamente spostato i termini della polemica religiosa verso il problema centrale del rapporto tra fede e ragione. Ma anche qui sarebbe stato anacronistico porre di fronte tali termini nel modo in cui li aveva visti la vecchia e sovrana apologetica cristiana. Del resto, il problema stesso dei rapporti tra fede e ragione non è in funzione del problema del peccato

originale e delle sue ripercussioni sulla costituzione e sulla funzione attuale dell'essere umano? Alla luce della presupposta contaminazione e del riconosciuto depauperamento delle facoltà umane, in séguito alla caduta iniziale del vivere aggregato umano, i rapporti tra fede e ragione non possono esser quelli concentrici e gerarchicamente distribuiti di due capacità sovrapposte : sono piuttosto quelli di due forze rivali e di due elementi irreconciliabilmente ostili. Nel suo pessimismo originario, tendenzialmente dualista, il cristianesimo non poteva vedere e non aveva veduto di fatto la ragione e la fede come energie subordinate automaticamente l'una all'altra: al contrario, le aveva viste come due energie in atteggiamento di permanente rivalità e di irriducibile contrasto. La ragione non può offrire altro servizio alla fede che quello di rinunciare, per lei, alle sue deboli possibilità e alle sue fragili vedute.

Il Concilio vaticano invece mandava innanzi, nel primo capitolo della sua costituzione dogmatica *De Fide Catholica*, una professione di credenza in Dio come principio e fine di tutte le cose, riconoscibile in maniera indubbia mercè l'uso della ragione, e attraverso una irrevocabile deduzione dalla esperienza delle cose create, rimandando a quel versetto della Lettera ai Romani, nel capo I, dove l'Apostolo Paolo aveva proclamato che «le cose invisibili di Dio, *dall'istante della prima creazione del mondo*, possono intravvedersi, in quanto sono percepite attraverso le cose fatte».

In verità, era quanto mai arrischiato ricavare, dall'inciso paolino, un riconoscimento della validità di quello che nella filosofia tomistica era divenuto l'argomento cosmologico dell'esistenza di Dio. Paolo non è mai un dialettico puro. E la sua visione del mondo, una visione del mondo tutta dominata dal senso dell'imprevisto e dell'extralegale, dal momento che, come Paolo stesso dice nei capitoli finali della prima Lettera ai fedeli di Corinto, è effetto di un immediato e sempre rinnovato intervento di Dio che dalla seminagione del frumento nasca frumento, non è mai una visione che presti il fianco ad una argomentazione sillogistica e basata sulla nozione di causa, per giungere a Dio come a causa prima. Basta pensare, per convincersene, a quell'altro capitolo della Lettera ai Romani, dove San Paolo coglie la realtà del mondo come la realtà di un organismo vivente e strettamente solidale con gli uomini, che spia all'orizzonte l'istante in cui sia per apparire la gloria dei figli di Dio, sapendo che quell'istante segnerà anche per la creazione universa l'ora della propria reintegrazione e del proprio affrancamento da quella legge della sofferenza e della morte a cui l'ha sottoposta il peccato dell'uomo.

Ma a parte questa interpretazione arbitraria e arrischiata dell'inciso paolino, la definizione conciliare mancava di chiarezza e di correttezza nel modo stesso di associare la conoscenza naturale e la conoscenza soprannaturale di Dio. Per cui gli inter-

preti piú accreditati e ortodossi della definizione vaticana rimangono perplessi di fronte alle asserzioni conciliari, che appaiono a prima vista irreconciliabili ed incompatibili fra loro.

C'è un problema infatti che il Concilio vaticano sembra aver complicato anziché risolto. Ed il problema è questo: «Com'è possibile una naturale conoscenza del soprannaturale e in pari tempo come è possibile una soprannaturale conoscenza del naturale?».

I due oggetti di conoscenza infatti e le due forme di conoscenza si intersecano nelle definizioni conciliari in maniera sconcertante. Ecco il testo delle definizioni che qui ci interessano:

«La santa, cattolica e apostolica Chiesa romana crede e professa che uno è l'Iddio vero e vivo, Creatore Signore del cielo e della terra, onnipotente, eterno, immenso, incomprensibile, infinito per intelligenza e per volontà e in ogni perfezione. Ed essendo questo Dio una sostanza spirituale singolare, semplice del tutto e immutabile, deve essere riconosciuto e proclamato distinto dal mondo, in realtà e per essenza, beatissimo in sé e per sé, costituito ineffabilmente eccelso sopra tutte le cose che sono e possono essere concepite fuori di Lui. Questo solo vero Dio nella Sua bontà e nella Sua onnipotente virtú, non per aumentare la propria beatitudine e non per acquistare la propria perfezione, ma unicamente per manifestarla attraverso ai beni elargiti alle creature, con liberissima Sua determinazione, d'un tratto, agli

inizi del tempo, creò dal nulla la duplice sfera di creature, la spirituale e la corporale, vale a dire l'angelica e la cosmica, e quindi l'umana, quasi fusione di entrambe, costituita di anima e di corpo. Tutto che Dio creò, Dio tutela e governa con la sua provvidenza, toccando da termine a termine, fortemente e tutto disponendo soavemente. Poiché tutte le cose sono nude e aperte agli occhi di Lui, anche quelle che son per essere in virtú della libera azione delle creature. La medesima Santa Madre Chiesa ritiene ed insegna che Dio, principio e fine delle cose tutte, può essere con certezza conosciuto in virtú del naturale lume dell'umana ragione di su le cose create, dicendo l'Apostolo: – Le cose invisibili di Lui, intravviste dalla creazione del mondo attraverso ciò che è stato fatto, si veggono. – Che tuttavia piacque alla di Lui sapienza e bontà rivelare se stesso e gli eterni decreti della propria volontà all'uman genere mediante un'altra via, soprannaturale, attestando l'Apostolo: – Dopo aver parlato molte volte e in molti modi ai nostri Padri, attraverso i Profeti, Dio, infine, in questi giorni, ci ha parlato nel Suo Figlio. – È da attribuirsi a questa divina rivelazione che quelle cose che nelle realtà divine non sono di per sé impervie e inaccessibili alla ragione umana possano essere conosciute, pure nell'attuale condizione del genere umano, da tutti in maniera spedita, con certezza salda e senza alcuna commissione di errore. Non per questo è da dirsi tuttavia che la rivelazione sia assolutamente necessaria: ma lo è solo perché Dio, nella sua infinita bontà, drizzò l'uomo ad un

fine soprannaturale, a partecipare cioè ai beni divini, che superano del tutto la intelligenza della mente umana, dappoiché occhio non vide, orecchio non ascoltò, cuore umano non accolse quel che Dio ha preparato a coloro che lo amano.

«Questa soprannaturale rivelazione, a norma della fede della Chiesa universale, espressa e dichiarata dal sacro sinodo tridentino, è racchiusa nei libri scritti e, al di fuori dello scritto, in quelle tradizioni che, ricevute dagli Apostoli dalle labbra stesse del Cristo, o dagli stessi Apostoli sotto la dettatura dello Spirito Santo quasi da mano a mano trasmesse, pervennero fino a noi. I quali libri cosí del Vecchio come del Nuovo Testamento, integri e genuini in tutte le loro parti, quali furono enumerati nel decreto del medesimo Concilio e si hanno nella vecchia edizione della Volgata latina, debbono essere accolti come sacri e canonici. E la Chiesa ritiene questi libri per sacri e canonici, non per il fatto che, compilati mercè una pura e nuda industria umana, siano stati poi approvati dalla sua autorità, né per il fatto soltanto che racchiudano senza errore la rivelazione, ma per il fatto che, scritti sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, hanno Dio per autore e, come tali libri, sono stati alla Chiesa stessa affidati... Poiché l'uomo dipende integralmente da Dio come suo Creatore e Signore e poiché la ragione creata è del tutto sottomessa alla verità increata, noi siamo tenuti a prestare a Dio rivelante il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà nella fede. E questa fede, che

è principio dell'umana salvezza, la Chiesa cattolica professa essere una virtú soprannaturale, mercè la quale, ispirando e aiutando la grazia di Dio, riteniamo vere le cose rivelate da Lui, non a causa di una intrinseca verità delle cose percepite nella luce naturale della ragione, ma a causa dell'autorità dello stesso Dio rivelante, il quale non può né ingannarsi né ingannare. Affinché però l'ossequio della nostra fede fosse commisurato alla ragione, volle Dio che agli aiuti interni dello Spirito Santo si abbinassero gli argomenti esterni della sua rivelazione, quei fatti cioè divini e innanzi tutto quei miracoli e quelle profezie, che, condimostrando riccamente l'onnipotenza e l'infinita scienza di Dio, risultassero segni indubitabili della divina rivelazione, conguagliati alle capacità intellettive di tutti. Sebbene l'adesione della fede non sia affatto un movimento cieco dello spirito, nessuno tuttavia può aderire e consentire alla predicazione evangelica, come è necessario per conseguire la salvezza, senza una illuminazione ed una ispirazione dello Spirito Santo, che impartisce a tutti una speciale dolcezza nel consentire e nel credere alla verità. Per cui la fede stessa in sé, anche se non operi attraverso la carità, è un dono di Dio, e il suo atto è opera pertinente alla salvezza, in cui l'uomo presta allo stesso Dio obbedienza, consentendo e cooperando alla sua grazia cui sarebbe in grado di resistere... Perché poi all'onere di abbracciare la vera fede e di perseverare in essa costantemente noi potessimo soddisfare, Dio, attraverso il suo

Figlio unigenito, istituí la Chiesa, e alla istituzione di essa accompagnò palesi note, perché da tutti potesse essere riconosciuta quale custode e maestra della parola rivelata. Poiché alla sola Chiesa cattolica appartengono tutte quelle realtà che furono divinamente disposte, cosí copiose e cosí mirabili, a favore della credibilità evidente della fede cristiana. Ché la Chiesa stessa di per sé, e per la sua mirabile propagazione e per la sua fecondità inesauribile in ogni bene e per la sua eccelsa santità e per la sua universale unità, e per la sua invitta stabilità, rappresenta un insigne e perpetuo motivo di credibilità e una testimonianza invulnerabile della sua funzione di divina messaggera.

«L'ininterrotto consenso della Chiesa cattolica ha ritenuto sempre e ritiene tuttora esistere un duplice ordine di cognizione, distinto non solamente per il suo principio, bensí anche per il suo oggetto. Per il suo principio, perché nell'uno conosciamo in virtú di naturale ragione, nell'altro in virtú di una fede divina. Per il suo oggetto, perché al di là di tutto ciò che noi possiamo con la nostra ragione naturale raggiungere, ci vengono proposti, perché noi li crediamo, misteri nascosti in Dio, che non potrebbero essere noti se non fossero divinamente rivelati. Ma la ragione, illuminata dalla fede, quando assiduamente, piamente e sobriamente cerca, consegue, Dio favorendo, qualche intelligenza dei misteri, intelligenza fruttuosissima, e in virtú di analogia dalle cose che naturalmente conosce, e dai collegamenti scambievoli dei misteri stessi fra loro, e dal loro collegamento con l'ultimo

fine dell'uomo. Giammai però è fatta capace di coglierli in profondità, a simiglianza delle verità che si costituiscono l'oggetto proprio e specifico della ragione. Poiché i divini misteri, nella stessa loro struttura naturale, travalicano in tale misura l'intelligenza creata, che anche quando sono discoperti dalla rivelazione e accolti dalla fede rimangono velati dallo stesso velame della fede e avvolti in una forma di caligine, finché noi peregriniamo lontani dal Signore, in questa vita mortale. Sebbene però la fede sia al di sopra della ragione, nessun contrasto tuttavia vero può esservi mai fra la fede e la ragione, essendo il medesimo Dio che discopre misteri e infonde la fede quegli che infuse nell'animo umano il lume della ragione. E Dio non può negare se stesso, né contraddire mai alla verità. La fatua apparenza di questa contraddizione sgorga principalmente dal fatto o che i dogmi della fede non siano stati intesi ed esposti a norma della interpretazione scolastica o dal fatto che le fluttuanti dilucidazioni delle opinioni private siano state prese per pronunciamenti della ragione. Per cui definiamo del tutto falsa qualsiasi asserzione contraria alla verità illuminata della fede. E la Chiesa che con l'ufficio apostolico di insegnare ricevette anche il comandamento di custodire il deposito della fede, possiede evidentemente il diritto e il còmpito divinamente conferitile di proscrivere una scienza che usurpa mentitamente il nome, affinché nessuno sia tratto in inganno dalla filosofia e dai vani sofismi. Ragione per la quale ai cristiani fedeli non solamente è fatto divieto di difendere come

conclusioni legittime di scienza quelle tali opinioni che sono riconosciute come contrarie alla dottrina della fede, specialmente quando siano state condannate dalla Chiesa, ma sono tenuti inoltre a ritenerle per errori anche quando rechino la fallace appariscenza della verità. E non soltanto fede e ragione non possono mai venire fra loro a conflitto, ma sono in grado di attribuirsi a vicenda soccorso, ché la retta ragione dimostra i fondamenti della fede e illuminata dalla sua luce è in grado di apprestare la scienza delle cose divine e la fede libera e premunisce la ragione dagli errori e la arricchisce di molteplici cognizioni. Per cui non solamente la Chiesa non ostacola lo sviluppo delle arti e delle discipline umane, bensí al contrario le aiuta e le promuove nei piú vari modi. Non solamente non ignora e non tiene in non cale i vantaggi che dalle arti umane e dalle discipline della cultura promanano a favore della vita degli uomini, ma riconosce che esse, promanando da quell'Iddio che è Signore delle scienze, qualora siano legittimamente coltivate, possono condurre e conducono a Dio con l'aiuto della Sua grazia. Per cui la Chiesa non vieta affatto che queste discipline, ciascuna nel proprio ambito, facciano ricorso ai propri principî e al proprio metodo. Ma, riconosciuta tale libertà, di una cosa sola prende cura, che cioè non accolgano in sé errori, ponendosi in conflitto con la dottrina divina e al di là dei propri confini non invadano e non perturbino tutto quello che è di spettanza della fede. Poiché la dottrina della fede che Dio rivelò, non fu proposta agli ingegni umani perché

fosse perfezionata a modo di una escogitazione filosofica, ma fu affidata alla sposa di Cristo, da custodire fedelmente, da interpretare infallibilmente, come un divino deposito. Per cui quel medesimo senso dei sacri dogmi si deve in perpetuo conservare che la Santa Madre Chiesa dichiarò una volta, né da tal senso ci si deve mai allontanare sotto la parvenza e sotto il nome di una piú alta intelligenza».

Che tutto questo offra il fianco a parecchi dubbi ed aporie è stato riconosciuto da esegeti ortodossi di scrupoloso senso religioso e di alto scrupolo filosofico.

Il pensiero del Concilio vaticano in queste enunciazioni è stato con molta chiarezza riassunto cosí da interpreti ortodossi: «Si dànno due ordini distinti di conoscenza: l'uno avente per principio la ragione naturale e per oggetto le verità alle quali appunto la ragione naturale può giungere; l'altro avente come principio la fede divina, e come oggetto la rivelazione di quei misteri nascosti in Dio, che, appunto in quanto tali, sono fuori delle verità alle quali la ragione naturale può giungere. L'ordine di conoscenza avente come principio la fede divina e come oggetto la rivelazione, è appunto quella via soprannaturale, mediante la quale piacque a Dio di rivelare Se stesso e gli eterni decreti della Sua volontà. Ma la Chiesa apprezza e favorisce anche l'ordine di conoscenze proprio alla ragione naturale ed anzi riconosce alla ragione naturale la giusta libertà di valersi nelle sue indagini dei principî e dei metodi che le sono propri, purché essa rimanga nei

limiti degli ambiti di sua competenza. E quando la ragione umana coltiva la scienza delle cose divine, può farlo soltanto se illuminata dalla fede e sostenuta dal dono della grazia di Dio; ma anche allora la ragione riuscirà a conoscere i misteri divini soltanto velatamente e per analogia con gli oggetti della sua conoscenza naturale. Pertanto: chiara distinzione fra la ragione intesa come naturale principio della conoscenza degli oggetti naturali e la fede intesa come principio soprannaturale della conoscenza della obiettiva e suprema verità soprannaturale, ma anche armonia fra questi due ordini di conoscenza; quindi si potrebbe dire: una gnoseologica armonia di distinti. La questione diventa piú complicata quando si tratta di distinguere e di distribuire gli oggetti e le verità tra questi due ordini di conoscenze. Si direbbe anzi che tale distinzione e distribuzione costituiscono una delle principali fonti di incertezze e di perplessità, non soltanto per quegli uomini del Novecento che, pur sentendo attrattiva per la Chiesa cattolica, stentano a riconoscerla come colei che sola può assolvere la missione di condurre l'uomo a realizzare il suo ideale, ma anche è motivo di imprecisione e di turbamento per uomini che si professano apertamente cattolici».

E, in verità, si direbbe che definizioni piú intrinsecamente contraddittorie e disorganicamente giustapposte non si sarebbero potute emanare, a proposito di questo centralissimo problema di ogni vita spirituale, e in particolar modo della nostra tradizione spirituale mediterranea, che è il problema dei rapporti

fra vita naturale della ragione e vita sovrannaturale della fede e della grazia.

Evidentemente, per volere troppo abbracciare, il Concilio vaticano ha finito col non stringer nulla e con l'esporre il magistero cattolico e piú genericamente l'efficienza della didattica pubblica e della pedagogia del cristianesimo al piú disperato degli insuccessi, alla piú inguaribile delle impotenze.

Se questa nostra lunga esposizione delle sorti che hanno accompagnato il cammino del cristianesimo nella storia ha una lezione da impartire e un significato da rivelare, questa lezione e questo significato sono tutti espressi nella seguente formula: la virtú pubblica e la capacità pedagogica del messaggio cristiano sono stati sempre e invariabilmente in ragione inversa della importanza assegnata e della fiducia riposta dagli organi ufficiali della tradizione cattolica e in genere dai maestri della società credente, nelle possibilità della umana ragione, nella logica della storia, nelle forze della civiltà empirica, nella giustizia degli istituti politici terreni. Il cristianesimo ha vinto e signoreggiato il mondo, solo quando ha detto e operato partendo dal presupposto che la ragione tende sempre a giustificare le umane aberrazioni, che gli istituti umani sono l'espressione di volontà brutali di predominio e di vendetta, che se l'uomo non dirige i suoi sguardi in un mondo di realtà superiori, il cui conseguimento è elargizione di Dio, la vita aggregata umana si trasforma o meglio

si riduce ad essere automaticamente, secondo il memorabile inciso agostiniano, un latrocinio organizzato e uno scatenamento di egoismi belluini.

Noi abbiamo visto come la funzione del cristianesimo nella storia si sia andata progressivamente affievolendo, fino a scomparire del tutto, mano mano che l'ufficiale tradizione cristiana veniva a compromessi e ad adattamenti con tutto quello che era empirico, terreno, angusto, circoscritto, razionale, intorno ad essa.

Noi abbiamo visto come quell'Illuminismo che aveva presieduto nel secolo XVIII allo scatenamento di tante forze rivoluzionarie e sovvertitrici in Europa, non era altro che l'estrema applicazione e il conseguente epilogo di presupposti latentemente e potenzialmente antievangelici, posti già da quella filosofia che, entrata dopo il Mille nel dominio della speculazione teologale, aveva creduto di poter fare dell'atto di fede la conclusione di un sillogismo, e della vita carismatica il risultato indeclinabile di un procedimento dialettico.

Ora, in pieno periodo di visione storicistica e panlogistica dell'universo, il Concilio vaticano, anziché tornare ad una riaffermazione integrale ed intransigente della trascendenza assoluta del patrimonio cristiano, della radicale soluzione di continuità fra il mondo del pensiero e il mondo della fede, riaffermazione che sola avrebbe potuto dare al cristianesimo la sua smarrita efficienza, emanava una serie di proposizioni mal giustapponibili,

nelle quali i limiti confinali tra pensiero e credenza religiosa, anzi che essere nettamente, ruvidamente indicati, venivano nebulosamente confusi.

È vero che il Concilio vaticano, citando male a proposito incisi neotestamentari e altre vecchie definizioni conciliari, si sforzava di mantenere intatta la distinzione tra proposizioni razionali e misteri rivelati. Ma poi autorizzava la ragione a illuminare il mistero e abbassava il mistero a garanzia avallante l'umana dialettica.

Non era questo il modo di garantire la virtú della fede religiosa che è valida solo quando fa a meno e ripudia la ragione. Il vecchio aforisma paolino non esserci fede e speranza che delle cose non viste è, esso solo, la tessera di riconoscimento di chi procede nel mondo, traendo luce e conforto solo dall'invisibile.

Verrebbe fatto di pensare che conferendo alla ragione poteri negatile sempre dalla sana tradizione del cristianesimo, l'ortodossia curiale fosse istintivamente tratta a poggiare tanto maggiormente sulla capacità correttiva, attribuita in pari tempo all'insegnamento infallibile del Pontificato, quanto piú aveva lasciato campo libero alle elucubrazioni dell'umano pensiero.

Non bisogna mai dimenticare che tutto, al concilio vaticano, fu dominato dalla prospettiva della definizione dell'infallibilità pontificia. Si poteva pur largheggiare con la ragione, quando le si poneva a fianco questa infallibile virtú del magistero ecclesiastico. Ma non si avvertiva che, in quell'economia complicata e

sottile che regge la vita associata degli uomini, quando si concede qualcosa alla ragione, diventa poi completamente superfluo metterle a fianco una specie di sospettoso gendarme istituzionale. La ragione non la si disciplina che fondamentalmente negandola o additandola aperta al dominio di Satana.

Alla Costituzione *De Fide Catholica* il Concilio vaticano faceva ad ogni modo seguire, il 18 luglio 1870, nella sua sessione IV, la Costituzione dogmatica *De Ecclesia Christi*: «L'eterno Pastore e il vescovo delle nostre anime, onde rendere perenne l'opera della salutifera redenzione, decise di edificare la santa Chiesa, dove i fedeli tutti potessero essere ospitati, stretti vicendevolmente dal vincolo della fede e della carità, quasi nelle mura della casa del Dio vivente. Per questo, prima di essere esaltato in cielo, Egli invocò il Padre non solamente a favore dei suoi Apostoli, bensí anche a favore di tutti coloro che sarebbero stati per credere in Lui attraverso la loro parola, e chiese che tutti fossero una cosa sola, quali lo stesso Figlio e il Padre una cosa sola sono. Come pertanto inviò gli Apostoli, che aveva prescelto di mezzo al mondo, per aggregarli a sé, non diversamente da come Egli era stato mandato dal Padre, cosi: Egli volle che nella Sua Chiesa ci fossero pastori e dottori, fino alla consumazione del tempo. E affinché l'episcopato fosse uno ed indiviso e affinché la moltitudine universa dei credenti si conservasse nell'unità della comunione e della fede, in virtú di sacerdoti strettamente aderenti l'uno all'altro, preponendo il beato Pietro a tutti gli altri Apostoli

instituí in lui un perpetuo principio ed un visibile fondamento della duplice unità. E poiché le porte dell'Inferno insorgono d'ogni parte con una furia ogni giorno crescente contro tal fondamento divinamente posto, col proposito, se possibile, di sovvertire e disgregare la Chiesa, noi, in vista della custodia, dell'incolumità e incremento del cattolico gregge reputiamo necessario, con la approvazione del sacro Concilio, proporre la conveniente dottrina circa la istituzione, la perpetuità e la natura del sacro primato apostolico, in che è tutta la forza e la solidità della Chiesa ecumenica, al cospetto di tutti i fedeli, perché la credano e la professino, a norma dell'antica e costante fede della Chiesa universale, proscrivendo e condannando nel medesimo tempo gli errori contrari, cosí pregiudizievoli al gregge del Signore».

L'esordio è solenne ed eloquente. Il Concilio sembra avere la sensazione precisa dello scompaginamento profondo che si è effettuato negli ultimi secoli sotto la pressione dei movimenti nazionali nella struttura e nella sostruzione delle concezioni ecumeniche del cattolicesimo tradizionale.

Ma a questa sensazione precisa e a questa consapevolezza lucida del logorìo e dell'affievolimento, cui sono venute soggiacendo le tradizioni universali del romanesimo cattolico, tiene adeguatamente dietro la sagace e appropriata valutazione dei mezzi occorrenti alla bisogna, per restaurare e per rafforzare nel mondo cattolico la pienezza della fede nei carismi e nella superiore anagrafe della grazia?

Noi abbiamo veduto come nelle precedenti definizioni conciliari circa i rapporti tra conoscenza razionale e conoscenza di fede si era venuti a stabilire poco chiaramente una gerarchia ed una compartecipazione che lasciavano funestamente nell'ombra e nella indistinzione i limiti nettamente divisori fra la pura dialettica razionale e la superiore esperienza del dominio in cui si realizza e si celebra il mistero della salvezza religiosa e cristiana. Orbene: si direbbe, come già abbiamo accennato, che solo per il fatto che non si erano nettamente distinte le zone della ragione e della fede, ora, di rimbalzo, nell'additare i mezzi della solidarietà religiosa e dell'universale fraternità nella vita sacramentale, si faceva meno appello alle auguste realtà sacramentali della vita ecclesiastica, per puntare e circoscrivere tutta la forza del magistero e della disciplina cattolici, nell'esercizio infallibile dell'autorità pontificale.

La Costituzione dogmatica, relativa alla Chiesa di Cristo, continuava col ribadire l'istituzione del primato apostolico in Pietro, con riferimento alle parole pronunciate da Gesù a Pietro, secondo la testimonianza del capo XVI del Vangelo di Matteo, dopo la professione di fede di Pietro stesso nel territorio di Cesarea di Filippo. Dopo di che la Costituzione continuava con l'asserire la perpetuità e la continuazione di questo primato di Pietro nella successione dei romani Pontefici, e sulla base di que-

sta perpetuità ininterrotta definiva solennemente la forza e la ragione del primato pontificale romano. Ci si avvicinava cosí alla definizione memoranda della pontificia infallibilità:

«Per cui insegniamo e dichiariamo che la Chiesa romana, per disposizione del Signore, gode di una preminenza di potestà ordinaria sopra tutte le altre chiese; che questa potestà giurisdizionale del Pontefice romano, che è vera potestà episcopale, è immediata, al cospetto della quale i pastori e i fedeli di qualsiasi rito, di qualsiasi dignità, cosí singolarmente presi come nel loro complesso, son tenuti da un vero obbligo di subordinazione e di obbedienza gerarchica, non solamente in tutto ciò che riguarda la fede e i costumi, bensi anche per tutto ciò che si riferisce alla disciplina e al governo della Chiesa, disseminata in tutto l'universo. Di modo che, mantenutasi questa unità di comunione e di professione della stessa fede col Pontefice romano, la Chiesa di Cristo sia veramente quel che deve essere: unico gregge sotto un solo sommo pastore... Da tale suprema potestà di reggere e di governare la Chiesa universa, di cui fruisce il romano Pontefice, consegue che questi abbia il diritto, nell'esercizio delle sue mansioni, di comunicare liberamente con i pastori e con le greggi di tutta la Chiesa, affinché pastori e greggi possano da lui essere ammaestrati e diretti sulla via della salvezza, per cui condanniamo e riproviamo l'opinione di coloro i quali sostengono che si possa lecitamente impedire questa comunicazione del Capo Supremo con i pastori e con le greggi disseminati nel mondo, o

tale comunicazione riguardano e ritengono sottoposta alla potestà laica, sicché quanto è statuito dalla Sede Apostolica o sotto la sua autorità in vista del governo ecclesiastico, non possa aver valore ed efficienza se non quando riceva conferma dal beneplacito della potestà laica».

Le trasformazioni politiche e diciamo pure territoriali in Europa, ma soprattutto in Italia, sembrano pesare sulle progressive enunciazioni del Concilio vaticano, in relazione all'esercizio della potestà pontificia. Ed eccoci pertanto alla definizione suprema del Concilio:

«Che poi nel primato apostolico, quale il romano Pontefice riveste ed esercita su tutta la Chiesa in quanto successore di Pietro Principe degli Apostoli, sia compresa anche la suprema potestà di magistero, fu sempre ritenuto da questa Santa Sede, e comprovato dall'uso ininterrotto della Chiesa; è stato dichiarato dagli stessi Concili ecumenici, da quelli innanzi tutto nei quali l'Oriente si trovò concorde con l'Occidente nella unione della fede e della carità... Per soddisfare a simile ufficio pastorale i Nostri predecessori spiegavano la piú indefessa azione perché la salutare dottrina di Cristo si propagasse presso tutti i popoli della terra e con pari cura vigilarono affinché si conservasse sincera e pura là dove era stata accolta. Per cui i presuli di tutto il mondo o individualmente presi, o adunati in locali sinodi, conformandosi alla tradizionale consuetudine delle chiese e alla forma della mai smentita Regola, quei pericoli che si profilavano in materia

di fede trasmisero, secondo la frase di San Bernardo, a questa Sede Apostolica, affinché ivi soprattutto fossero reintegrate le falle della fede, dove la fede stessa non può soffrire defezione o lacuna. E i Pontefici romani dal canto loro, a seconda delle circostanze di tempo e a seconda del variare delle situazioni, a volte convocando Concili ecumenici, a volte interpellando l'opinione della Chiesa disseminata nel mondo, a volte mercè la convocazione di sinodi particolari, a volte adottando quei sussidi che la Provvidenza divina suggeriva e apprestava, definirono si dovesse ritenere quel che conobbero, con l'aiuto di Dio, in armonia con le Sacre Scritture e le tradizioni apostoliche. Lo Spirito Santo però non fu promesso ai successori di Pietro perché nella luce della Sua rivelazione divulgassero una nuova dottrina, ma affinché, sotto la sua assistenza, custodissero santamente ed esponessero fedelmente la rivelazione trasmessa attraverso gli Apostoli, vale a dire il deposito della fede. È questa dottrina apostolica che tutti i venerabili Padri hanno abbracciato e tutti i santi Dottori ortodossi hanno venerato e hanno seguìto, sapendo senza ombra di dubbio che questa Sede del Santo Pietro rimane sempre illibatamente immune da qualsiasi errore, a norma della divina promessa consegnata dal Signor nostro Salvatore al Principe dei Suoi discepoli: – Io ho pregato per te affinché la tua fede non venga meno, e tu una volta convertito conferma i tuoi fratelli. – Questo carisma indefettibile di verità e di fede è stato divina-

mente elargito a Pietro e ai suoi successori in questa Sede affinché potesse assolvere il suo eccelso còmpito a beneficio salutare di tutti, affinché l'ecumenico gregge del Cristo, immunizzato per virtú loro dal velenoso pascolo dell'errore, si nutrisse del pascolo della celeste dottrina, affinché eliminata qualsiasi possibilità di scisma, la Chiesa universa potesse conservarsi una e poggiata sul suo fondamento potesse saldamente resistere alle porte dell'Inferno. E da poi che in questa nostra età quando l'azione salutare del ministero apostolico si richiede piú che mai, non siano rari coloro che detraggono alla efficienza dell'apostolica autorità. Noi riteniamo assolutamente e indeclinabilmente necessario proclamare solennemente al cospetto del mondo il privilegio che il Figlio unigenito dì Dio si è degnato di annettere al supremo Ufficio pastorale della Sede romana. Noi pertanto, aderendo fedelmente alla tradizione ricevuta dagli inizi della fede cristiana, a gloria del nostro Dio Salvatore, ad esaltazione della religione cattolica, a salvezza dei popoli cristiani, con la approvazione del sacro Concilio insegniamo e definiamo come dogma divinamente rivelato che: Il romano Pontefice, quando parla dalla cattedra, quando cioè in qualità di Pastore e di Dottore di tutti i cristiani spiega la sua suprema autorità apostolica e definisce una dottrina relativa alla fede e ai costumi come dottrina da professarsi dalla Chiesa universale, in virtú dell'assistenza divina promessa a lui nella persona del beato Pietro, usufruisce di quella infallibilità di cui il Divin Redentore volle che fosse insignita la Sua Chiesa nel

definire una dottrina relativa appunto alla fede e ai costumi, per cui tali definizioni del romano Pontefice sono di per sé irreformabili e non in virtú del consenso della Chiesà».

Cosí, a distanza di millesettecento anni, giungeva al suo epilogo il ciclo storico che si era iniziato a Roma nel 180 con la prima affermazione del primato romano mercè l'azione di un Papa africano, Vittore, e mercè quella sottile e industre introduzione nel Vangelo di Matteo di una speciale investitura elargita da Cristo a Pietro. Ancora una volta la definizione ufficiale veniva a tentare di corroborare in ritardo una potenza spirituale che si era già affievolita e dispersa nella realtà della disciplina ecumenica della Chiesa.

In fondo, che la Chiesa, corpo mistico di Cristo, goda di un indefettibile privilegio, quello dell'aderenza costante alle esigenze della spiritualità associata vivente nei carismi e dei carismi, è dogma assiomatico. Diciamo meglio, è presupposto implicito nel concetto stesso della Chiesa mistica, la quale non è altro che il messaggio della salvezza cristiana, trasmettentesi e perpetuantesi nella collettività dei riscattati che sono anche per definizione predestinati alla partecipazione al reame glorioso del Cristo trionfatore, quando sia per essere instaurato per volere e per atto di Dio. Il problema che aveva sollecitato e diciamo pure inquietato la coscienza della comunità cristiana nei secoli era stato quello dei rapporti concreti tra questa infallibilità astratta, questa aderenza immanente del corpo mistico di Cristo alla verità eterna di

Dio, e l'esplicazione del magistero visibile e gerarchico nella Chiesa stessa.

Come noi abbiamo visto, Sant'Agostino aveva mantenuto nel suo *De Civitate Dei* in una certa ondeggiante e oscillante indeterminatezza il collegamento fra la Città di Dio e la Chiesa. Aveva anzi perentoriamente ammonito di non circoscrivere troppo rigidamente e di non identificare troppo esteriormente i confini dell'una e i confini dell'altra; potendosi benissimo dare il caso che individui, apparentemente appartenenti a Gerusalemme, vale a dire alla Città di Dio e alla Chiesa, appartenessero di fatto piuttosto, nell'intimità della loro coscienza e nell'orientamento delle loro aspirazioni, a Babilonia, vale a dire alla città del mondo, che è la città di Satana. Aveva detto anche di piú: aveva asserito che si sarebbero potuti verificare casi in cui esercitanti il potere nella Gerusalemme che è la Città di Dio, fossero poi in pratica semplicemente strumenti e gerarchi della città di Babilonia che è la città di Satana. Nella sua sensazione tutta mistica degli impalpabili rapporti che sono i rapporti nell'anagrafe dei carismi e delle realtà spirituali, Sant'Agostino aveva affermato che l'unica cernita possibile fra gli uomini è quella sentita e rivelata dall'appello che ciascuno può fare alla propria coscienza, interpellandola ed interrogandola sulla direzione verso cui vada il suo intimo amore. E sulla base di questa presupposizione tipicamente mistica e trascendentale, Sant'Agostino aveva tratto la seguente conclusione: si può dare il caso che una malintesa intransigenza

dottrinale possa indurre gerarchi apparenti della città di Gerusalemme a cacciare dal recinto della Città Santa individui che portino in cuore effettivamente quell'amore di Dio piú forte dell'amore di sé, unica tessera di riconoscimento fra i cittadini della Città di Dio.

Ora, a quattordici secoli di distanza dalla filosofia della storia di Sant'Agostino, il Pontificato, logorato da cosí lungo periodo di mescolamento irriflesso alle competizioni di scuola e di politica terrena, che ne avevano consumato la virtú di disciplina e la capacità di fascino che sono tanto piú effettive quanto meno hanno bisogno di riconoscimenti conciliari e di definizioni solenni, tendeva a fare delle formule esteriori del suo magistero altrettanti decreti infallibili, e quindi superiori e immuni da qualsiasi possibile controllo di quella anonima coscienza cristiana che, se veramente tale, sa di istinto dove sia la luce di Cristo e dove sia la direttiva del Regno di Dio. Che Roma avesse sempre rappresentato nella storia il centro verso cui andavano spontaneamente ed istintivamente le coscienze credenti, non era cosa che aveva avuto bisogno di essere definita all'epoca di un Gregorio Magno o di un Gregorio VII. Potevano esserci discussioni su chi personificasse Roma in un momento di controversia politica come all'epoca di Papa Anacleto od all'epoca dello scisma di Occidente. Ma che Roma fosse il faro di luce acceso dalla tradizione del Vangelo per la illuminazione e la guida di tutti i fedeli non aveva mai avuto bisogno di essere chiarito e proclamato.

Il cristianesimo vivente è romano o non è. Ma d'altro canto Roma, per essere centro della Cristianità, deve essere per prima cristiana, altrimenti non è Roma.

E questa, come tutte le grandi realtà spirituali, destinate ad avere una virtú efficiente nella vita aggregata degli uomini, non ha bisogno di essere definita se non quando ha cessato di essere una realtà.

XV
LA CRITICA BIBLICA E LA ESEGESI DEL NUOVO TESTAMENTO

Che il cristianesimo si sia portato sempre dietro il problema dei suoi rapporti con la rivelazione biblica e con la tradizione religiosa del popolo d'Israele, ha ragioni molto piú profonde di quanto non si sarebbe indotti a pensare a prima vista. Il fatto che Gesù sia nato in Galilea e in Galilea abbia iniziato la sua predicazione; il fatto che Egli si sia continuamente riferito agli insegnamenti tradizionali del suo popolo, pur prendendo posizione contro i partiti ufficiali dell'ebraismo suo contemporaneo, e abbia nettamente contrapposto i suoi dettati a quelli dell'ufficiale legislazione mosaica; non si potrebbe dire che avrebbero dovuto essere ragioni sufficienti perché il cristianesimo rivendicasse a proprio vantaggio e come propria genesi i libri canonizzati, o in via di essere canonizzati, della vecchia alleanza. Anzi, a rigore, l'atteggiamento di Gesù al cospetto dell'ufficialità giudaica del suo tempo, atteggiamento insurrezionale e radicalmente sovvertitore, avrebbe dovuto spingere il cristianesimo, mano mano che si veniva organizzando come nuova società religiosa, a ripudiare qualsiasi collegamento e qualsiasi solidarietà con la vecchia economia.

E, di fatto, il primo personale interprete e infaticabile divulgatore della fede nel Cristo, quale inauguratore predestinato del Regno ed Essere preesistente nella forma del Padre, Paolo di Tarso, ha lucidamente avvertito l'incolmabile divario fra la vecchia e la nuova fede, e alla economia della legge ha contrapposto, senza possibilità di accomodamenti e di patteggiamenti, la nuova economia dello Spirito. E quando fra i suoi convertiti delle comunità galatiche si sono presentati gli emissari di Gerusalemme, per dare a credere che non si potesse dire perfetta professione cristiana quella che non si fosse sottoposta alla pratica legale delle prescrizioni mosaiche, Paolo è insorto vigorosamente, proclamando che qualsiasi concessione fatta alla legge avrebbe rappresentato una irriverente sottrazione di capacità salutifere all'opera reintegratrice del Cristo. E a distanza di un secolo da lui, il suo piú fedele continuatore
e celebratore, Marcione, ha visto tanto lucidamente l'incompatibilità ideale delle due economie, la biblica e la cristiana, da fare del cristianesimo la rivelazione impensata e sconcertante di un Dio buono, di cui la millenaria tradizione dell'ebraismo non aveva avvertito il piú lontano sentore.

Eppure, l'atteggiamento che ha avuto il successo nel cristianesimo nascente di fronte all'ebraismo non è stato quello di Paolo e non è stato quello di Marcione.

Paolo, in verità, piú legato per sangue al popolo di Israele di quanto non lo fosse l'armatore pontico, che circa cent'anni dopo

di lui riprende il motivo della eterogenea inconguagliabilità delle due economie, era stato sempre costantemente assillato dall'istintivo bisogno di far rientrare in qualche modo gli ebrei nel quadro delle restauratrici sorti cosmiche, affidate all'opera del Cristo, predestinato inauguratore del Regno. E aveva immaginato che la conversione totale delle tribu israelitiche, disseminate nel mondo, avrebbe dovuto essere il prologo necessario della instaurazione futura del Regno. Frattanto, le tremende iatture piombate, dal punto di vista politico e nazionale, sul popolo d'Israele, dall'epoca di Vespasiano a quella di Adriano, dovevano far sentire il problema dei collegamenti fra la nascente comunità cristiana e il giudaismo in una maniera particolarmente impellente e amaramente difficile.

Il cristianesimo aveva pur bisogno di ricollegarsi ad una tradizione religiosa, e mano mano che la consapevolezza della sua assoluta verità e in pari tempo della sua inconfondibile originalità dava alla comunità cristiana, propagantesi rapidamente intorno al bacino del Mediterraneo, la visione netta della propria contemporaneità con le origini stesse del mondo, come nuovo popolo voluto da Dio, in pari tempo sorgeva nella coscienza cristiana il bisogno di accettare i libri della vecchia rivelazione come eredità propria e patrimonio non cedibile.

Proprio nel medesimo torno di tempo in cui questa coscienza si veniva sviluppando nel cristianesimo nascente, il concetto dell'ispirazione religiosa, che aveva assiduamente accompagnato

il progressivo formarsi del patrimonio scritto della religiosità israelitica, giungeva alla sua definitiva e finale canonizzazione. Attraverso i secoli della sua movimentatissima storia, Israele era stato sempre accompagnato dalla coscienza di una divina ispirazione, che mirava allo stabilimento e al perfezionamento sempre piú alti della religione jahvista.

Nata gradatamente sotto lo stimolo di circostanze speciali e per opera di personaggi religiosi di prima grandezza, questa letteratura ispirata aveva risposto di momento in momento ad esigenze peculiari e ad aspirazioni largamente diffuse nelle raminganti tribú d'Israele. Il pullulare progressivo di opere che pretendevano di essere anch'esse soprannaturalmente ispirate, che presumevano anzi di dare agli Ebrei normative leggi di disciplina spirituale collettiva, destava sempre piú vivo il bisogno di istituire una cernita e un vaglio, che distinguessero le manifestazioni degne veramente di figurare come autoritative, da quelle che potevano rappresentare orientamenti e indirizzi abnormi ed eccentrici. Perché nel seno di una società religiosa una raccolta di libri sacri valga come orientamento sicuro per l'istruzione della massa, essa esige che sia determinata in modo non piú soggetto a variazioni di sorta. Questa esigenza, a cui i cristiani del quarto secolo risponderanno adottando il termine *canone*, che fino allora aveva indicato piuttosto regola della fede e della vita cristiana, e che poi viene ad assumere il significato di catalogo ufficiale dei libri ispirati costituenti la serie ufficiale e indefettibile delle fonti

a cui raccomandare la garanzia e la sanzione delle verità professate, era stata già conclusivamente sperimentata dagli ebrei, proprio nel medesimo lasso di tempo che vedeva la nascita del cristianesimo. Nella sua polemica contro Apione, Giuseppe Flavio, in sostanza, parla anche egli, senza adoperare il termine, di una vera e propria canonicità ufficiale dei libri sacri, quando, dopo avere attestato che gli ebrei attribuiscono valore di parola di Dio a ventidue libri, soggiunge: «E da ciò appare in quale maniera noi ebrei ci comportiamo al cospetto delle nostre scritture, poiché essendo passato tanto lungo tempo dalla loro origine, nessuno mai ha osato aggiungere ad esse o togliere o mutare qualche cosa. A tutti i Giudei è quasi connaturale, fin dalla nascita, credere queste scritture quali decreti di Dio, aderendo loro, pronti anche a morire per esse, qualora sia necessario, con vera letizia spirituale». Naturalmente quando Giuseppe Flavio scriveva, questa progressiva disciplina, pubblicamente e solennemente riconosciuta, delle Scritture rivelate, aveva già una lunga storia alle sue spalle. La canonizzazione della legge, della Torah, già cominciata da Esdra nel 444 avanti Cristo, si era compiuta nella prima metà del secolo terzo quando la sua traduzione greca, ricevuta come canonica dagli ebrei di Alessandria, era diventata per essi testo ufficiale. Durante il secolo terzo al canone legale venne ad aggiungersi l'ufficiale riconoscimento dei profeti. La canonizzazione degli agiografi è cosa contemporanea si può dire alla stessa formazione canonica del novero dei libri sacri nella comunità

cristiana. Perché, strana coincidenza, la medesima tendenza e il medesimo bisogno che stimolavano la comunità israelitica a redigere un novero ufficiale e definitivo della propria letteratura religiosa, quanto piú duro si faceva il suo incedere nel mondo e piú precarie correvano le sorti della sua costituzione unitaria e nazionale, stimolavano in pari tempo la diffondentesi società cristiana nel mondo mediterraneo a ricavare, dalla molteplicità degli scritti che venivano redigendosi sotto la pressione delle esigenze apostoliche proselitistiche, un canone ufficiale delle proprie fonti normative scritte. Ma la stessa autorità che i libri canonizzati del Vecchio Testamento avevano per la comunità d'Israele, essi l'avevano per i fedeli del Cristo. Probabilmente la ragione piú profonda che ha indotto la comunità cristiana primitiva ad accettare in pieno l'autorità dei libri santi d'Israele è data dall'istintivo proposito di ricollegare in qualche modo la propria origine predestinata alla genesi del mondo, su cui non esiste altra testimonianza che quella dei racconti biblici.

E in linea secondaria, ma forse altrettanto valida, ha influito sull'accettazione del canone biblico israelitico da parte della società cristiana la sensazione oscura e subcosciente, ma viva e impellente, che in realtà un non annullabile collegamento esisteva fra la predicazione di Gesù ed una parte almeno della tradizione letteraria e sacrale d'Israele: la parte profetica. Il Cristo non aveva egli detto di esser venuto, non a distruggere, ma a vivificare, non

ad annullare, ma a reintegrare, non ad abrogare, ma a corroborare i dettati della vecchia tradizione? È un singolare destino quello di tutti gli innovatori religiosi, di essere, chissà da quale profondo istinto della coscienza sacrale, indotti a riappellarsi alle vecchie consuetudini e ai primordiali valori dell'umanità, nell'atto stesso in cui insorgono contro le consuetudini ufficiali e le liturgie pubblicamente sanzionate. Il mito di Anteo che riguadagna la forza, ogni volta che sembra smarrirla, toccando la terra genitrice, ha un profondo significato psicologico e storico. Le vere e durature rivoluzioni nel mondo dello spirito son quelle che attingono energia e traggono norma da un recupero improvviso e violento di smarrite e obliate esperienze ancestrali. Da questo punto di vista Cristo veramente sembrava essersi direttamente conformato e sembrava avere di colpo ripristinato e dissepolto di su le ceneri congelate il fuoco delle vecchie speranze cieche, che i profeti d' Israele avevano cantato ed esaltato. Le parole di Amos e di Isaia, di Ezechiele e di Daniele, erano state le sue parole, portate però ad una intensità di calore e ad una multanimità d'inflessioni e di toni, da acquistare una potenza di diffusione ed una capacità di applicazione mai sperimentate e mai prevedute per l'innanzi.

La Chiesa cristiana pertanto obbediva al bisogno presago di universalità e di invalicabile normatività, riallacciando la propria fede e i propri insegnamenti ad una preesistente economia religiosa, che risaliva alle origini stesse del mondo e che aveva per

secoli e secoli guidato il popolo d'Israele sotto la luce e dietro le ombre che accompagnano costantemente l'esperienza religiosa di una massa associata nella storia; la luce dell'ispirazione profetica, che è il coefficiente *fascinans* della esperienza del sacro, e le ombre del coefficiente *tremendum*, che è la immolazione del singolo alla spiritualità della massa, nella dialettica di sviluppo di una vita collettiva.

Se laboriosa era stata la costituzione del canone biblico per gli ebrei, altrettanto laboriosa fu la costituzione del canone neotestamentario per la comunità cristiana. Mentre nella primitiva letteratura cristiana le formule solenni «dice la Scrittura», «dice Iddio», «sta scritto», vengono riservate alle citazioni del Vecchio Testamento, le parole di Cristo sono introdotte con la formula «Gesù ha detto». Cosí si esprimono Clemente, Ignazio e Policarpo. All'epoca di Ireneo però già si parla di un Vangelo quadriforme e l'apologista Giustino comincia ad usare per i Vangeli e per gli Atti le formule piú di frequente adoperate per il Vecchio Testamento: «sta scritto che», «come sta scritto». Al tramonto del secondo secolo la delineazione del canone neotestamentario si fa piú pronunciata nella Siria orientale. Il discepolo di Giustino, Taziano, siro di nascita, vissuto a Roma fra il 150 e il 160, compone, tornato in patria, una armonia dei Vangeli, che chiama *Diatessaron*, vale a dire «a norma dei quattro». L'espressione, che è un termine tecnico musicale, esprime accordo ed armonia. L'uso

del termine per additare i quattro nostri attuali Vangeli canonici è pieno di significato.

Il cosiddetto frammento muratoriano scoperto nel 1740 da Ludovico A. Muratori in un palinsesto della Biblioteca Ambrosiana, redatto in un latino barbarico e vergato circa l'anno 700, copia o forse traduzione dal greco di un originale compilato non sappiamo precisamente dove, ma probabilmente a Roma, nell'epoca immediatamente successiva al Pontefice Vittore, ci dà alfine un vero e proprio canone formale del Nuovo Testamento. Si inizia col canone dei Vangeli. Essendo mutilo al principio, annovera soltanto Luca e Giovanni, ma non c'è ragione affatto di dubitare che abbia precedentemente registrato i Vangeli di Matteo e di Marco, al quale ultimo si riporta l'inciso monco con cui si inizia il frammento: «*Quibus tamen interfuit et ita posuit*». A questa canonizzazione dei Vangeli, con esclusione di quei Vangeli apocrifi, come il Vangelo secondo gli Ebrei, il Vangelo secondo gli Egiziani, il Vangelo secondo Pietro, che invano cercarono di far concorrenza ai quattro, segue di pari passo la canonizzazione dell'epistolario paolino, degli Atti, di altre lettere apostoliche, dell'Apocalissi giovannea. Il canone muratoriano annovera anche l'Apocalissi di Pietro, non dissimulando però l'opposizione di «alcuni»; e le sue parole allusive al *Pastore* di Erma fan supporre che qualcuno nella Chiesa accogliesse anche questo libro come degno di figurare a fianco dell'epistolario paolino. In complesso,

alla fine del secondo secolo, la comunità cristiana ha il suo canone neotestamentario, che pone di fianco al canone del Vecchio Testamento. Verso il 170 Melitone di Sardi, su testimonianza di Eusebio, parla globalmente di «libri del Vecchio Testamento», lasciando intendere cosí anche l'esistenza di un complesso di libri neotestamentari. Tertulliano, sempre fedele al suo vocabolario giuridico, parla piuttosto di *instrumentum*, e nella sua polemica contro Prassea adopera esplicitamente un inciso pieno di significato: «*Instrumentum utriusque Testamenti*», strumento cioè dell'uno e dell'altro Testamento. E Clemente Alessandrino contrappone il Testamento Nuovo al Testamento Vecchio. Si comprende come l'esigenza della celebrazione liturgica e devozionale avesse fatto sentire il suo apporto, probabilmente decisivo, nella canonizzazione del testo sacro. La lettura e la celebrazione rituale avevano manodotto, con particolare efficienza, al riconoscimento ufficiale dei libri che meglio rispondevano alle finalità edificative della vita aggregata cristiana. Il periodo formativo della vita cristiana primitiva si chiudeva cosí. D'ora in poi la Chiesa avrebbe ricavato da questo novero di libri, ufficialmente definito, sanzionato e canonizzato, la regola costante del suo insegnamento dottrinale, della sua disciplina, del suo ministero.

È strano osservare come l'accettazione del canone vecchio testamentario da parte della comunità cristiana non doveva risparmiare i contrasti e le polemiche fra il giudaismo e il cristia-

nesimo. Mentre il giudaismo, soprattutto sotto la ferula dell'implacabile persecuzione romana, si sarebbe chiuso sempre piú rigidamente nella intransigenza della sua ortodossia e nella arida delucidazione della Legge, di contro alla rivale professione cristiana, il cristianesimo avrebbe portato con sé ininterrottamente attraverso i secoli il bisogno di mantenere i contatti con quel popolo d'Israele da cui gli erano venute la luce e la salvezza, e la cui finale conversione era stata designata da Paolo come l'indispensabile atto preliminare dell'avvento del Regno di Dio.

Come già abbiamo visto nel primo volume, nella rievocazione delle manifestazioni salienti della piú antica letteratura cristiana, la polemica col giudaismo accompagna lo sviluppo del cristianesimo. E non solamente nei primi secoli. Attraverso tutto il Medioevo il destino spirituale d'Israele rappresenta una assillante preoccupazione del mondo cristiano. Si può anzi dire che nei momenti di reviviscenza dell'esperienza sacrale evangelica, da Gioacchino da Fiore al movimento giansenista, il destino israelitico costituisce uno dei punti centrali delle aspettative e delle ansie cristiane.

Ma se il giudaismo postcristiano si irrigidisce nella interpretazione e nella esegesi letterali del suo testo canonico, anche la teologia ufficiale del cristianesimo si irrigidisce sempre di piú nella utilizzazione puramente frammentaria e autoritativa della lettera canonica neotestamentaria. Non avrebbe potuto essere diversamente. Una Chiesa costituita ormai sulle assise del suo magistero

puramente teologale, esclusivamente preoccupata della conservazione irreformabile della sua disciplina accentrata ed infallibile, non poteva non farsi incapace e refrattaria a qualsiasi sensibilità di tutto quello che c'era di vivente, di mutevole, di dinamicamente fluttuante, in una tradizione religiosa che aveva rappresentato un formidabile rivolgimento spirituale e un radicale rovesciamento di valori, molto piú che una visione dottrinalmente formulata del mondo, delle origini sue, del suo destino. Le *Catenae Patrum*, primo stadio delle *Summae*, non sono altro che fredde e inerti nomenclature di citazioni patristiche che debbono servire ai maestri della Scuola come armamentario e suppellettile per suffragare con riferimenti scritturali le asserzioni dell'insegnamento dogmatico. Da questo punto di vista si potrebbe dire che la riforma, sottraendo al magistero di Roma quel che era implicito nel concetto vivo di *tradizione*, e ripiegando sul testo biblico, celebrato come unica fonte mediatrice per risalire a Dio e alla Sua rivelazione, ha nella prima fase della sua esplosione reso ancor piú rigido e letterale il valore normativa della Bibbia, favorendone la interpretazione puramente esterioristica e formale. Ma la riforma portava con sé, su questo terreno, il principio del proprio riscatto, nel senso che un libro, per quanto sacro, affidato allo sforzo della indagine personale finisce sempre con il laicizzarsi, con il divenire cioè oggetto di pura e oggettiva esplorazione storica.

Se la cultura moderna è caratterizzata soprattutto dal suo aspetto storicista, lo storicismo moderno ha celebrato nella zona delle tradizioni sacre d'Israele e del cristianesimo il suo trionfo piú clamoroso e piú pedagogicamente normativa. E, singolarissima ma significativa coincidenza, come il cristianesimo primitivo credé legittimamente e validamente di potersi riportare alla tradizione del Vecchio Testamento perché in essa, di fianco all'elemento legale, aveva sempre esercitato la sua azione l'elemento profetico, l'elemento *fascinans* di contro all'elemento *tremendum*, cosí oggi la nuova critica del Vecchio e del Nuovo Testamento non è stata altro, e non è altro, nella sua essenza, che una ricelebrazione validissima dell'elemento profetico nello spiegamento e nello sviluppo dell'esperienza sacrale del Vecchio e del Nuovo Testamento.

Tale fatto non ha semplicemente un significato nel quadro delle nostre conquiste erudite e della nostra evoluzione culturale. Se si potesse paragonare il panorama totale della religiosità umana ad un immenso anfiteatro spirituale, sui cui sistemi concentrici si è venuto distribuendo nel tempo e nello spazio il senso sacrale dell'umanità, si potrebbe dire che dai margini estremi delle tradizioni statiche del mondo asiatico e nord-europeo si scenda sempre piú gradatamente verso quel bacino del Mediterraneo che rappresenta, dal punto di vista della spiritualità umana in cammino, il cuore pulsante delle forme piú alte e originali, in

cui si sia venuto concretando il senso ineffabile e inconfondibile del *numinoso*.

Si potrebbe dire che mentre il mondo asiatico è uscito dalle forme primordiali delle credenze politeistiche mercè una riduzione dell'atteggiamento religioso all'atteggiamento puro e semplice dell'etica pedestre della vita associata politicamente e civilmente intesa, nelle forme religiose che san venute affiorando attraverso il molteplice incrocio e lo scambievole innesto di popoli e di esperienze nel bacino del Mediterraneo, il grande fatto originale e specifico è l'esplosione della esperienza e della predicazione profetiche e messianiche, che fanno della vita empirica il prodromo dell'affermazione sovrana di una potenza superiore, avente il suo contrassegno nella bontà e nella giustizia, affermazione che rappresenterà il trionfo definitivo del bene sul male, della giustizia sulla ingiustizia, della bontà sulla forza.

Questo tipo di religiosità riformatrice ed innovatrice è veramente la caratteristica sovrana della tradizione religiosa mediterranea. Guidata, si potrebbe dire, da un istinto irresistibile, la critica biblica, come quella neotestamentaria, non hanno fatto che riscoprire nella letteratura e nella tradizione del Vecchio e del Nuovo Testamento il soggiacente elemento profetico, elemento capitale e determinante di tutta la religiosità mediterranea da tre millenni a questa parte.

La critica biblica ha le sue prime manifestazioni, a mezzo il secolo decimosettimo, nell'opera *Leviathan* di Tommaso Hobbes.

Vi si sostiene infatti che il Pentateuco è posteriore a Mosè, ma ha incorporato tutto quel che si attribuiva al grande condottiero del popolo d'Israele, come per esempio la legge contenuta nei capitoli XI-XXVII del Deuteronomio, da identificarsi con quella tal legge smarrita che il Sommo Sacerdote Elcia avrebbe scoperta nel 621 a. C., sotto Giosia, nei ripostigli del tempio di Gerusalemme. Cosí, sempre secondo Hobbes, i libri storici debbono considerarsi molto posteriori alle storie da essi narrate. Il Salterio e il Libro dei Proverbi sarebbero nella loro attuale forma molto tardi, sebbene l'Ecclesiaste e il Cantico dei Cantici possano ritenersi opera di Salomone. Tutto il Vecchio Testamento assunse la sua attuale forma parecchio dopo il ritorno dall'esilio.

Spinoza dal canto suo, nel *Tractatus theologico-politicus* del 1671, richiamava l'attenzione sul fatto che il Pentateuco tradisce una mescolanza confusa di parti narrative e di parti legali, con la presenza di inspiegabili duplicati e di palesi incongruenze cronologiche. A dieci anni di distanza l'oratoriano Simon nella sua *Histoire critique du Vieux Testament* sosteneva che il Pentateuco, i cinque libri cioè che portano il nome di Mosè nel vecchio canone biblico, Genesi, Esodo, Numeri, Levitico, Deuteronomio, è l'opera di molteplici autori. Il Simon stesso compiva passi molto notevoli nella via della sistematica analisi dei vecchi testi biblici mosaici, osservando che lo stile varia sensibilmente da parte a parte, a volte schematicissimo, a volte abbondantissimo, senza

che la natura degli argomenti trattati esiga o spieghi simili alternative.

Ma il primo tentativo di una spiegazione organica e sistematica delle anomalie già riscontrate nella legislazione mosaica fu compiuto da un medico francese cattolico, Giovanni Astruc. Egli pubblicava anonima nel 1753 una poderosa opera con questo titolo: *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moïse s'en servit pour composer le livre de la Genèse*. In questo lavoro l'Astruc partiva dal fatto che nel Genesi e nell'Esodo si riscontrava un differente uso di nomi divini: Elohim e Jahvè. Da questo egli arguiva che Mosè aveva dovuto usare documenti diversi, di cui si poteva in qualche modo ricostruire la sagoma e la struttura. Il suo criterio differenziale era ancora troppo esiguo e circoscritto perché si potesse dare alla sua analisi un carattere qualsiasi di coerenza e sicurezza definitive. Ma il dato di fatto, da cui egli aveva preso le mosse, appariva incontrovertibile e doveva sortire conseguenze veramente imponenti. Nell'anno stesso in cui Astruc pubblicava il suo volume nasceva in Germania quegli che avrebbe per primo codificato i primi risultati della critica biblica e che avrebbe gettato le basi delle introduzioni «storico-critiche» al Vecchio Testamento: Giovanni Goffredo Eichhorn. Questi fece accettare in maniera definitiva da una gran parte almeno della scienza teologica ufficiale nella Germania protestante, l'origine relativamente recente del Deutero-Isaia, comprendente i capi XL-LVI del testo canonico di questo profeta, del Libro di

Daniele, dell'Ecclesiaste, del Libro di Ester. Ma soprattutto nell'analisi in tema dei libri mosaici l'Eichhorn segnò l'orma piú profonda. Egli dimostrò in maniera ormai inoppugnabile il carattere composito del Pentateuco, distinguendo nel Genesi la presenza dei due documenti intravvisti dall'Astruc, vale a dire quelli che furono piú tardi detti i Codici sacerdotali e il documento jahvista. Le tesi sostenute dall'Eichhorn dovevano subire un complesso processo di elaborazione attraverso la critica posteriore rappresentata soprattutto da Enrico Giorgio Ewald. A lui si deve la distribuzione del Pentateuco in quattro documenti: il primo Elohista o Codice sacerdotale, lo Jahvista, l'Anonimo che li avrebbe fusi e completati e infine il Deuteronomio. L'enumerazione cosí data dall'Ewald doveva subire rimaneggiamenti sostanziali per opera del De Wette, del George, del Vatke, specialmente sulla base di una considerazione piú profonda della evoluzione religiosa del popolo d'Israele. Sotto l'influsso di tali idee la critica vecchio-testamentaria inclinò sempre piú a considerare il contenuto del cosiddetto Codice sacerdotale o Primo Elohista come espressione di una teologia israelitica relativamente recente, e quindi a riportarne la composizione al periodo dell'esilio babilonese. Edoardo Reuss e il suo allievo Graf furono i primi a sostenere formalmente e decisamente l'origine postesiliaca del Codice sacerdotale, nelle sue parti legislative. Alle opinioni del Graf aderf Abramo Kuenen e dopo di lui il Kayser. Ci si avvicinava cosí alla entrata in scena di quegli che nella seconda

metà del secolo decimonono doveva dare una forma, che non esitiamo a dire conclusiva, ad un secolo di indagini storico-testuali sulle fonti prime della rivelazione biblica: di Giulio Wellhausen. In una serie di articoli, raccolti in volume nel 1885 sotto il titolo *La composizione dell'Esateuco*, il Wellhausen non ci dava soltanto una sistemazione organica delle precedenti indagini documentarie compiute sui libri mosaici del Vecchio Testamento, ma poneva a base di una nuova visione dell'evoluzione religiosa di Israele un principio veramente rivoluzionario che, portato alle sue legittime conseguenze, ci consente ora di vedere la religiosità israelitica nelle sue genuine fattezze e nella sua dialettica concreta di sviluppo. Perché il Wellhausen non era soltanto un critico testuale e un filologo semitista del piú alto valore, ma aveva anche una singolarissima sensibilità agli elementi compositi e variamente polarizzati che entrano nell'elaborazione e nel processo formativo di una letteratura religiosa. D'altro canto si sarebbe detto che tutta .la temperie culturale intorno a lui lo portasse ad individuare il coefficiente piú valido che aveva contribuito a dirigere e a diversamente atteggiare l'esperienza religiosa delle tribú israelitiche giunte una volta nella terra di Canaan ed insediatesi lí stabilmente in una vita sedentaria che se non era piú il ramingare precario del deserto, era però un'altra forma di precarietà e d'inquietudine sotto la pressione contrastante dei due grandi Imperi: l'assiro-babilonese a levante, l'egiziano a sud-ovest. La fatica consacrata dal Wellhausen allo studio

letterario sull'Esateuco fu infatti corroborata, fiancheggiata e illustrata da due grandi opere, *Storia israelitica e giudaica* e *Prolegomeni alla storia d'Israele*. Memoranda nella propagazione delle nuove idee sulla religiosità israelitica e sulla composizione progressiva dei libri mosaici fu la comparsa, per opera del Wellhausen, della voce *Israel* nella nona edizione della Enciclopedia Britannica.

La principale conclusione del grande critico fu quella che rovesciò completamente e radicalmente la successione cronologica dei libri legali e degli scritti profetici nel canone tradizionale del Vecchio Testamento. Mentre la tradizione pressoché unanime considerò i cinque libri di Mosè come i documenti piú antichi della letteratura ebraica, anteriori quindi agli scritti profetici, Wellhausen assegnò la promulgazione solenne della Legge all'epoca postesiliaca, facendo della composizione dei codici principali un evento determinato e condizionato dall'esplosione di quel grande movimento profetico che segnò la elevazione e la trasformazione della religiosità del popolo d'Israele fino allora perfettamente conguagliata a quella del circostante mondo cananeo. Soltanto il Libro dell'Alleanza e forse la piú antica redazione delle parti narrative cosí jahviste come elohiste potrebbero risalire piú indietro dell'ottavo secolo avanti Cristo. In altri termini noi siamo indotti ormai invincibilmente a ritenere che, lungi dall'apparire come i restauratori di un monoteismo preesistente, risalente, secondo la tradizione, alla grande predicazione mo-

saica, come l'attuale redazione della Torah vorrebbe farli ritenere, i profeti ne sarebbero stati i creatori e i primi predicatori. E solo in virtú di una temeraria finzione letteraria, di questa creazione si sarebbe fatto un merito di Mosè, divenuto nella grandeggiante leggenda del popolo ebraico l'insigne legislatore degli ebrei e il fondatore della religione monoteistica. Il profetismo avrebbe suscitato, esso solo, in mezzo al popolo israelitico, quella rivoluzione religiosa che (analogamente a ciò che in un lasso di tempo non straordinariamente lontano da quello della fioritura profetica accadeva in altri centri del mondo orientale, con riforme ugualmente tendenti a far uscire l'esperienza morale della vita associata dalla zona del politeismo grossolano e naturistico), portò il naturismo mitico israelitico ad una saturazione di preoccupazioni morali che trovava nel monoteismo intransigente e geloso la sua espressione dottrinale adeguata.

Il profetismo stesso rappresentava del resto una sublimazione etica di quel che era stato il magismo primitivo. Nella piú remota storia d'Israele noi troviamo simultaneamente una doppia forma di profezia. Nel primo Libro dei Re (IX, 9) si dice che quel che altra volta era stato il Veggente, *ro' eh*, ora era il *nabhi*. In realtà le due qualità sono profondamente diverse. Il Veggente è definito nel Libro dei Numeri (XXIV, 4) «quegli che ha gli occhi chiusi eppure aperti, atti a vedere le visioni dell'Onnipotente», sotto l'influsso dello spirito di Dio che, disceso su di lui, gli conferisce una visione sovrumana non dissimile da quella di Dio stesso, in

modo da vedere e sentire quel che altri non possono né vedere né sentire, vale a dire cose lontane nello spazio e nel tempo. Il Veggente dimora nella vicinanza di qualche santuario dove talora spiega anche funzioni di sacerdote. E a lui accorre la gente per consultarlo circa interessi privati ed ottenere responsi autorevoli intorno a cose occulte avvenire. Cosí Samuele, sacerdote e Veggente in Rama, comunica a Saul le desiderate informazioni intorno alle perdute asine di suo padre e predice quanto gli sarebbe accaduto sulla via del ritorno. Anche tra le funzioni degli antichi sacerdoti ve ne sono di quelle che ricordano molto da presso quelle dei Veggenti. Però, differentemente dai Veggenti, i sacerdoti, per esplorare e indagare la divina volontà e i soprannaturali segreti, si servono di strumenti e di mezzi materiali: consultano l'*efod*, vale a dire probabilmente una specie di simulacro ricoperto d'oro, gettano le sorti dette *urim* e *tummim,* interpellano i *terafim*, immagini sacre anch'esse.

Ed ecco che vicino a Samuele, il Veggente, noi vediamo comparire i Nebiim alla fine dell'epoca dei Giudici. Compaiono a schiere nelle vicinanze anch'essi di un santuario, di un altare e per mezzo della musica si stimolano fino ad entrare in stato di eccitazione religiosa e di estasi per pronunciare sentenze che sembrano come il verdetto di esaltati e di energumeni. Adagio adagio queste schiere di Nebiim si trasformano in un tipo di corporazione religiosa i cui membri si considerano come figli di un

maestro che è il Signore e il Padre. Le origini pertanto del profetismo israelitico non appaiono sostanzialmente diverse dalle espressioni della divinazione che noi troviamo, si potrebbe dire, in tutte le forme della religiosità popolare primitiva. Nell'ottavo secolo avanti Cristo la figura del profeta d'Israele appare improvvisamente trasformata. Amos di Tecoa, uscito dalla tribú di Giuda, iniziando la sua vocazione profetica col presentarsi al santuario di Bethel dove Jahvè era adorato sotto il simulacro di un vitello d'oro, in una festa autunnale, proclama senz'altro di essere animato da una ispirazione che non è quella del tradizionale profetismo volgare. La sua è parola di minaccia e di rampogna. Al cospetto del popolo sbigottito e irritato, Amos predice la rovina cosí della casa regnante di Geroboamo II, come di tutto il regno d'Israele, e al gran sacerdote Amasia che, prendendolo per un membro di una ordinaria comunità profetica, gli ingiunge di tornarsene nella Giudea a guadagnarsi il pane con le sue profezie, risponde: «Io non sono profeta o figlio di profeti, ma pastore e coltivatore di sicomori. Jahvè mi ha accolto dai miei armenti e mi ha detto: va' e profetizza contro il mio popolo d' Israele».

Che cosa mai ha spinto questo conduttore di greggi, che aveva trascorso fino allora la sua vita fra le alture gerosolimitane e le pianure giudaiche, a trasferirsi nel regno del Nord e ad iniziare cosí bruscamente un ministero di rampogna e di ammonizione violenta? È il mistero della vocazione religiosa. Il deserto

rivive in qualche modo nell'anima del pastore randagio e di contro ad una civiltà che si materializza nel suo benessere e nella sua improntitudine irreligiosa, le forme primordiali del vivere associato fanno risentire improvvisamente l'espressione del contatto diretto con la «numinosità» che è istante per istante in tutte le espressioni della vita cosmica e della vita umana associate. Il profeta d'Israele d'ora in poi non sarà piú un professionista e un accomodante enunciatore di presagi addomesticati. Egli ricorderà al suo popolo che la legge di Dio vale piú della legge degli uomini; che la giustizia divina vale infinitamente piú della giustizia dei codici; che c'è una politica dei valori trascendenti di Dio e delle idealità ultraterrene che è piú fruttifera e piú redditizia della politica realistica, perché salva per l'eternità i valori centrali dell'associazione umana in sviluppo. Orbene, proprio questo spirito profetico che la tradizione ufficiale canonizzata d'Israele si compiace di designare come il tentativo fortunato della resurrezione del vecchio monoteismo mosaico, costituisce la temperie in cui il mosaismo ha trovato la sua espressione giuridica e letteraria.

Conviene pertanto studiare tutti insieme i primi sei libri della Bibbia e parlare non piú di Pentateuco ma di Esateuco (Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio, Giosuè). Poiché attraverso tutti i sei libri della Bibbia cosí insieme raggruppati noi possiamo riconoscere la presenza di quattro documenti scritti, perfettamente distinti e riconoscibili, sebbene strettamente fusi

e innestati l'uno sull'altro, e precisamente il documento Jahvista, quello Elohista, il Deuteronomista e il Codice sacerdotale. Ciascuno di questi documenti deve aver compreso in se stesso dalle origini sezioni narrative insieme a sezioni legislative. La distribuzione cronologica di questi quattro documenti, secondo la teoria del Wellhausen e della sua scuola, può approssimativamente raffigurarsi cosí. Come punto di partenza deve considerarsi il cosiddetto Libro dell'Alleanza (Esodo XXV, 23 - XXXIII, 19), codice di leggi composte probabilmente verso l'870 avanti Cristo, forse nell'ambiente del santuario di Bethel. Seguono poi le sezioni narrative che comprendono le storie jahvista ed elohista delle origini israelitiche. Possono essere state compilate rispettivamente verso 1'850 e verso il 770. Sono dunque soggiacenti all'azione della piú antica predicazione profetica. Piú tardi, verso il 680 avanti Cristo, sotto il regno di Manasse, sarebbero state fuse insieme in una sola opera storica. Un cinquantennio piú tardi, verso il 630, dovrebbe collocarsi la composizione della seconda raccolta importante di leggi ebraiche e precisamente di quelle che costituiscono i capitoli XI-XXVI del Deuteronomio. Tali leggi nuove sortirono un successo eccezionalmente considerevole, mercè il sotterfugio con cui nel 621 i preti di Gerusalemme fecero credere al buon re Giosia, tutto tenero per Gerusalemme e il suo tempio, che le leggi fossero state prodigiosamente ritrovate negli ambulacri sotterranei del tempio. Il codice ad ogni modo fu accompagnato e impinguato dai corifei della

riforma religiosa di prologhi ed epiloghi, che noi troviamo tuttora nel testo sacro; essi contemporaneamente acconciarono e conformarono gli annali jahvisti d'Israele alle loro idee religiose ed alla loro filosofia della storia.

Ma quando nel 587 sopraggiunse sul popolo d'Israele la tremenda iattura dell'esilio babilonese, vale a dire un trentennio circa dopo la riforma di Giosia, la legge dovette essere sottoposta ad una nuova revisione. Il profeta Ezechiele fu il primo annunciatore di tale nuova riforma. I suoi progetti, i suoi piani, le sue esperienze, sono alla genesi della legislazione sacerdotale, il cui punto di partenza può cogliersi nel piccolo codice di santità contenuto nel Levitico (XVII-XXVI) e il cui epilogo conclusivo noi registriamo nel 445 quando, mercè l'azione riformatrice di Neemia e di Esdra, si addivenne alla promulgazione della Torah.

Ed ecco come la legislazione mosaica ci dà il riflesso storico-documentario di tre fasi fondamentali di attività letterario-religiosa: quella delle scuole profetiche del nono e dell'ottavo secolo, quella dei riformatori deuteronomisti, quella degli ambienti sacerdotali dell'esilio e dell'epoca posteriore all'esilio di Babilonia. Anche i libri storici relativi alle origini del mondo e del popolo d'Israele tradiscono tre momenti di raffigurazione storica negli strati del popolo eletto: la piú antica storia profetica, la storia deuteronomica, la storia sacerdotale, l'ultima delle quali raggruppa i fatti e le date intorno alle quattro alleanze che avrebbero

segnato in quattro successive tappe i rapporti di Dio con l'umanità: le alleanze di Elohim con Adamo, con Noè, con Abramo, con Mosè.

Naturalmente una visione cosí complessa, e nel medesimo tempo cosí aderente alla realtà e cosí ricca di verisimiglianza spirituale, dello sviluppo della religiosità e nel medesimo tempo della letteratura ebraica, non si può adattare a ricevere la stessa letteratura profetica, considerata come riflesso dell'esperienza stessa primitiva e tipica del popolo d' Israele nel momento del suo trapasso dal politeismo naturistico dell'ambiente cananeo al moralismo monoteistico, nella forma in cui tale letteratura profetica è data nel canone ufficiale del tardo giudaismo. La moderna critica storico-letteraria ha scoperto pure nella letteratura profetica del canone ebraico una progressiva elevazione del tono spirituale ed una sublimazione progressiva di quella ispirazione che, nata con Amos, tocca nel Deutero-Isaia una universalità spirituale che è il vero preannuncio del messaggio cristiano.

I capitoli XL-LV d'Isaia, il cosiddetto Libro della consolazione d'Israele, hanno ricevuto la loro degna celebrazione e il loro solenne riconoscimento. L'annuncio dell'affrancamento universale, la pittura del servo sofferente Jahvè, stanno effettivamente a segnare nella vita spirituale del Vicino Oriente e di rimbalzo in tutta la spiritualità mediterranea una data di cui non è possibile esagerare l'importanza nel processo di sviluppo e di trasformazione della nostra religiosità e della nostra morale. È

difficile dire fino a che punto l'influsso della predicazione zarathustriana, scesa verso il Mediterraneo al séguito dell'impresa di Ciro, si sia esercitato sulla escatologia, sulla dottrina cioè degli ultimi eventi, del popolo d'Israele e di rimbalzo quindi sulla escatologia e sulla visione del Regno di Dio in grembo al mondo neotestamentario e all'esperienza cristiana primitiva. Nulla di piú della vita religiosa ignora le paratie dei compartimenti stagni e gli isolamenti ambientali. Tutta la nostra spiritualità mediterranea è fatta di incroci, di scambi, di innesti. E quel dualismo mazdeo che certamente ha esercitato le sue ripercussioni sulla prima comparsa della filosofia ionica, non è stato assente indubbiamente dall'elaborazione della religiosità israelitica nell'ora della liberazione dal servaggio babilonese. Dagli scambievoli contatti di questi mondi in formazione sono nate correnti nuove di idee e atteggiamenti originali di spirito che non sarebbero piú scomparsi dall'orizzonte della nostra civiltà. Cosí, attraverso una esplorazione critico-letteraria che nulla, si sarebbe detto, aveva in comune con le nostre inquietudini attuali e con le nostre crisi di spirito, l'erudizione storico-letteraria e religiosa del secolo decimonono veniva apprestando una visione della religione d'Israele che non avrebbe mancato di offrire moniti e indicazioni preziosi nell'ora del nostro trapasso ideale e morale.

Lo stesso dicasi per tutto ciò che concerne il mondo neotestamentario e le origini del cristianesimo: anche se, su questo terreno, come del resto è perfettamente comprensibile, il cammino è stato piú complesso e piú movimentato.

Tre nomi vanno iscritti, alle sorgenti della scienza religiosa neotestamentaria contemporanea: quelli di Giovanni Augusto Ernesti, di Giovanni Salomone Semler e del Lessing. Il primo aprí le vie alla esegesi critica neotestamentaria e alla teologia biblica. La fede profonda nella ispirazione religiosa della Scrittura, che egli sentí in perfetta consonanza con la tradizione riformata, non gli impedí di affidare unicamente alla perizia filologica e all'analisi letteraria il còmpito di indagare e fissare il significato concreto dei documenti scritti della Rivelazione. La sua *Institutio interpretis Novi Testamenti* che fra il 1761 e il 1809 raggiunge le cinque edizioni, rappresenta effettivamente tutto un nuovo orientamento positivo ed oggettivo nello studio della letteratura neotestamentaria.

Il Semler dal canto suo inaugura l'esplorazione storica del fatto cristiano studiato nel secolare sviluppo del suo divenire episodico. Su molti punti di critica religiosa egli ha apertamente patrocinato conclusioni che gli meritano a buon diritto la qualifica di precursore. Se la immaturità adolescente della scienza sacra gli impedisce di assurgere ad una visione sinteticamente organica delle leggi che hanno presieduto alla formazione della religiosità

umana e hanno disciplinato il corso storico del messaggio cristiano, egli è per questo stesso testimone del cammino percorso dalla dialettica del Vangelo luterano. Ché, al cospetto del turbinoso incrocio dei fattori che sono entrati di secolo in secolo nella elaborazione della tradizione cristiana, egli non sa fare altro che chiudersi gelosamente nei confini circoscritti della sua fede personale. La sua distinzione centrale fra religione e teologia è in lui sostanzialmente la trasposizione in sede metodologico-scientifica della distinzione fra fede pura e tradizione che Lutero aveva contrapposto all'attacco del sovrano d'Inghilterra Enrico VIII. Ed in questo sforzo assiduo tendente a salvare in qualche modo dal relativismo della critica il contenuto centrale della esperienza religiosa, il Semler si ricongiunge idealmente all'avversario col quale si trovò costantemente in polemica, il Lessing.

L'autore di *Nathan il Saggio* non va annoverato fra i patrocinatori razionalisti e illuministi della religione naturale. Un giudizio di tal genere, per quanto ripetutamente pronunciato, sarebbe unilaterale e non equo. Si deve dire piuttosto che la complessa e multiforme attività del suo spirito tradisce la incertezza degli indirizzi che nel suo modo di raffigurarsi la religiosità e il suo sviluppo sono a contrasto. Il Lessing ha sempre oscillato fra una concezione ancora soprannaturalistica della religione e una valutazione puramente storica. La larga visione che egli ha patrocinato della educazione religiosa del genere umano, rappresenta un tentativo grandioso di innestare e di inserire sulla trama dei

mezzi simbolici, di cui dispongono le capacità di reciproca comunicazione fra gli uomini, la vecchia concezione ortodossa dei carismi divini. La si direbbe una traduzione laica della teologia sacramentale.

Il Lessing si raffigura un cristianesimo ideale che è un insieme mirabile di verità universali, in perenne conflitto con l'angusta variabilità della storia. Quelle verità sono raggiunte direttamente dalla coscienza e dalla ragione. La storia è incapace, nel suo fragile e superficiale empirismo, di conguagliarsi al mistero sovrano che è nella rivelazione dell'Assoluto all'animo umano. Nonostante il senso vivissimo che il Lessing possiede della evoluzione ascendente dello spirito nella storia, l'empirico e l'Assoluto non riescono effettivamente a toccarsi a vicenda e a fondersi nella sua filosofia religiosa. Profondamente imbevuto dello spirito tradizionale della riforma, il Lessing aspira, con inquietudine sempre desta, alla assimilazione vivente e personale della verità assoluta, al di là della opaca refrattarietà in cui sono irrigidite le formule ecclesiastiche. Saremmo tentati di dire che l'individuo e la collettività, come i due poli mutamente reagenti intorno ai quali si svolge l'esperienza sacra, combattono ancora in lui il loro duello: quel duello a cui, sull'estremo limite dell'evoluzione logica del messaggio riformato, l'idealismo dà tacitazione apparente, risolvendo l'empirismo della storia e la esteriorità dell'oggetto nella celebrazione interiore della spiritualità soggettiva.

Sul terreno della evoluzione culturale della critica neotestamentaria l'importanza del Lessing è precipuamente nella pubblicazione da lui fatta dei cosiddetti *Frammenti* dell'anonimo di Wolfenbüttel. Ne era autore Ermanno Samuele Reimarus, nato ad Amburgo il 22 dicembre 1624 e morto, professore di lingue semitiche nella Scuola Superiore della sua città natale, il primo marzo 1768.

Parecchie delle sue opere, sempre invariabilmente consacrate a rivendicare i diritti della religione naturale di contro alla canonizzata ed ufficiale fede ecclesiastica, furono pubblicate durante la sua vita. Notevole fra le altre l'opera consacrata alle *Verità capitali della religione naturale*. Ma l'opera principale del Reimarus, tutta cioè una serie di scritti polemici e di indagini critiche sul Vecchio e sul Nuovo Testamento, destinata a sovvertire tutti gli insegnamenti della fede tradizionale, rimase manoscritta ed è tuttora conservata in una raccolta di piú che quattromila pagine nella biblioteca municipale di Amburgo. Lessing ebbe l'audacia di sceglierne frammenti e di pubblicarli fra il 1774 e il 1778. Di questi frammenti pubblicati, il piú interessante è senza dubbio l'ultimo, sulle finalità che alimentarono l'opera di Gesù e dei suoi discepoli. Senza indugiare in una minuta analisi testuale; senza preannunciare e antivedere quelle che sarebbero le formidabili indagini critico-storiche intorno alla letteratura neotestamentaria durante il secolo decimonono; il Reimarus giungeva di colpo al

cuore stesso del problema che investe le origini del cristianesimo e la efficienza del cristianesimo nella storia.

Lessing aveva ben mostrato di comprendere il valore dei frammenti amburghesi, quando aveva scritto che «le tradizioni cristiane dovevano essere ormai direttamente ed unicamente spiegate nella intima verità dell'esperienza cristiana, sicuri in anticipo che se una tradizione possiede in sé questa intima verità, la potrà ancora elargire e far fruttificare, ché solo le tradizioni morte hanno paura di mettere allo scoperto la loro intima essenza e la loro valida consistenza».

Con occhio presago di quelle che sarebbero state poi le conclusioni dell'esegesi neotestamentaria, condotta attraverso tutta una esplorazione minuta non solamente della letteratura neotestamentaria, ma di tutta la letteratura giudaica dell'epoca in cui Cristo apparve a predicare il suo Vangelo, Reimarus asseriva che tutta la parola cristiana iniziale era stata nell'annuncio e nella consegna pregiudiziali: «Convertitevi, ché il Regno di Dio è vicino; convertitevi, e credete nella buona novella». Quel che il Reimarus non vide e che del resto per molti decenni non si sarebbe visto ancora, era che se il Cristo degli Evangeli non aveva creduto necessario di spiegare il bando del Regno di Dio in cui si riassumeva tutta la sua predicazione, se quindi mostrava con questo stesso di non volersi dilungare dal mondo di esperienze e di concezioni familiare ai suoi ascoltatori e ai suoi discepoli, ciò

non voleva dire affatto che il suo messaggio potesse essere indiscriminatamente conglobato, e, per dir cosí, dissipato nel quadro totale delle esperienze messianiche del suo popolo e del suo tempo.

Reimarus non vide, e molti altri non avrebbero visto dopo di lui, anche se piú agguerriti di lui sul terreno della critica storica e testuale, che la rivoluzione di Gesù è tutta e solo nella trasfigurazione implicita del concetto di Regno di Dio, trasportato dall'orizzonte delle aspettative politico-nazionali in quello delle esperienze intime e della spiritualità collettiva.

Si direbbe che dovesse contrassegnare la critica neotestamentaria moderna una funzionale incapacità di discoprire nella visione dell'uomo e dell'universo di Cristo gli elementi di natura antropologica e morale che facevano di questa opera illuminatrice di Cristo una vera e propria rivelazione originale e soprannaturale, in quanto, in funzione della sua particolare concezione del Regno di Dio, Gesù veniva ad illuminare la struttura intima della spiritualità umana, come nessuno, in nessun posto, aveva mai fatto e avrebbe mai potuto fare. Il concetto della vita guadagnata attraverso il suo rinnegamento, la visione del mondo, trasfigurato e incivilito mercè il suo pieno disdegno, la prospettiva del mondo tratto a sublimante palingenesi nella luce e nella giustizia, non già attraverso l'inefficiente operosità umana, ma attraverso un prodigioso intervento di Dio; tutti questi elementi ori-

ginali della predicazione neotestamentaria straniavano radicalmente la parola di Gesù dalle consuetudinarie formulazioni della speranza di Israele e le garantivano una sconfinata possibilità di proselitismo e di azione.

Ad ogni modo, Reimarus ebbe l'insigne merito di scoprire e di proclamare che la speranza della venuta gloriosa di Cristo, della «parusia», fu il dato fondamentale della Cristianità primitiva. Fu merito insigne del Reimarus vedere come la genesi della primitiva dogmatica cristiana fosse in funzione del progressivo dilazionarsi della attesa realizzazione messianica.

Frattanto lo sviluppo della critica neotestamentaria cominciava ad offrire gli elementi per completare e rassodare le intuizioni felici, per quanto circoscritte e lacunose, del Reimarus.

La differenza fra la tessitura del quarto Vangelo e dei primi tre Vangeli canonici, era messa in una luce che non avrebbe potuto piú essere revocata in dubbio. Griesbach escogitava il termine di «sinossi» che vale colpo d'occhio d'insieme, per indicare il fatto palmare che i Vangeli di Matteo, di Marco e di Luca, distribuiti l'uno di fianco all'altro, a scambievole parallelismo e riscontro, tradiscono in pari tempo rassomiglianze e divergenze che impongono una loro valutazione simultanea e collegata. Schleiermacher dal canto suo, fondandosi sulla famosa testimonianza del vescovo anatolico Papia sulla redazione degli Evangeli e osservando che tale testimonianza non si conformava adegua-

tamente ai caratteri dei testi attuali di Matteo e di Luca, patrocinava la conclusione che Papia di Gerapoli avesse conosciuto soltanto una raccolta di *Loghia*, un proto-Matteo ed un proto-Marco. La tesi doveva avere un successo spettacoloso, analogo a quello che aveva avuto l'ipotesi delle varie fonti nella letteratura biblica che porta il nome di Mosè. È passato piú di un secolo e la critica neotestamentaria, non difformemente da quella vecchio-testamentaria, ha continuato, con rinnovati sforzi, a cercare di chiarire e di precisare il processo redazionale dei nostri Vangeli canonici. Si è andati molto innanzi nelle audacie temerarie della critica negativa e attraverso oscillazioni perfettamente comprensibili si è passati dalle ipotesi piú radicali a quelle piú conservatrici. Una cosa sembra potersi ormai dire che sia uscita definitivamente assodata da un secolo e mezzo di indagini neotestamentarie, ed è la natura sostanzialmente messianica ed escatologica, vale a dire attingente le ultime finalità della vita umana e dell'universo, della predicazione di Gesù. La quale è vista sempre piú figurativamente collegata al mondo delle esperienze e delle visuali care al popolo giudaico, fra l'epoca di Antioco Epifane e l'epoca dei Flavi. Questo mondo di visuali e di aspettative si è venuto sempre piú illuminando ai nostri occhi, mercè il recupero di testi letterari rinvenuti in versioni le piú eccentriche e le piú disparate. Ma si potrebbe dire che nell'atto stesso in cui questi ritrovamenti letterari, fiancheggianti la piú diretta e ogget-

tiva valutazione delle fonti evangeliche, hanno portato a riavvicinare le formule e le immagini dell'insegnamento di Gesù al fascio degli atteggiamenti dei suoi contemporanei, la piú perspicace analisi dei dettami cristiani ha messo in luce sempre piú meridiana l'originalità inconguagliabile della rivelazione del Cristo.

Laborioso e tortuoso è stato il cammino della critica neotestamentaria nel secolo decimonono. Essa ha risentito delle condizioni ambientali, cosí sul terreno della cultura, come su quello della vita sociale e politica, rispecchiando dell'una e dell'altra l'andamento, le preoccupazioni, le tendenze. Basta pensare a quel che hanno significato, nel secolo decimonono, la Vita di Gesù di David Federico Strauss e quella di Ernesto Renan. L'opera dello Strauss, primo tentativo saldo e coerente di interpretare la genesi del fatto cristiano alla luce della filosofia hegeliana, finiva col sacrificare nella vita di Cristo tutto quello che fosse apparso incompatibile con la concezione idealistica della storia e piú genericamente della spiritualità nel mondo. Si suol dire che Strauss dissolve la vita di Gesù in un puro mito. Ma questa è una vera e grossolana assurdità ripetuta da chi non è andato al di là della superficie della grande opera, che poco piú di un secolo fa, in un migliaio e mezzo di pagine, rivoluzionava, si può dire, la coscienza religiosa della Germania protestante.

Mentre fino a lui la teologia critica aveva proceduto molto timidamente, e non senza preoccupazioni, a decidere che cosa della vita storica di Gesù sarebbe rimasto come indispensabile

fondamento dell'esperienza religiosa collettiva, qualora ci si fosse abbandonati al metodo mitico nella interpretazione dei primi testi cristiani, Strauss proclama senz'altro di possedere, come innegabile vantaggio su tutto il mondo teologico del suo tempo, vantaggio mancando del quale si è nell'impossibilità di compiere qualsiasi cosa concreta nel dominio della storia, il privilegio di essere, cosí sentimentalmente come idealmente, emancipato da qualsiasi presupposizione dogmatica. La filosofia hegeliana, egli professava, lo aveva liberato integralmente dandogli un concetto chiaro del rapporto esistente fra idea e realtà e ponendolo quindi su un piano talmente alto, in fatto di speculazione cristologica, da indurlo ad avere sempre presente allo spirito la scambievole penetrazione nùstica del finito e dell'infinito, di Dio e dell'uomo. Se cosí ricreata la biografia di Gesù appariva come un poema mitico, questo poema mitico non era altro che una esemplificazione di quel permanente mito, che è del resto piena concretezza, per cui, a norma della filosofia hegeliana, si può scorgere nella natura e nella storia l'idea che, straniandosi da sé nel mondo naturale, si ritrova nel mondo storico. In fondo, alla concezione filosofica e religiosa di Strauss, come al suo modo di interpretare l'apparizione di Cristo nella storia, si ricongiungono idealmente tutti coloro che vedono oggi nel cristianesimo la discoperta di una presunta spiritualità del reale, e nel Cristo l'antesignano di tutti coloro che di questa spiritualità del reale fanno professione.

A trent'anni di distanza dalla comparsa della prima edizione della *Vita di Gesù* dello Strauss compariva a Parigi la *Vita di Gesù* di Ernesto Renan. Strauss aveva influito potentemente sull'ex-allievo di San Sulpizio. Piú tardi, nel 1870, nel pieno della guerra franco-germanica, Renan avrebbe scritto a Strauss, alludendo agli avvenimenti circostanti. Strauss ne avrebbe colto l'occasione per additargli, in una vivace lettera aperta del 12 agosto, quelle che a parer suo erano le giustificazioni ideali dell'entrata in campagna della Germania. E, a poco piú di un mese di distanza, replicando ad alcune osservazioni del Renan, Strauss avrebbe sostenuto i diritti tedeschi alla cessione dell'Alsazia, come difesa delle sue frontiere naturali.

Il dissidio politico veniva bene a porre in piú nitido risalto il dissenso ideale. Per quanto profondamente soggiacente all'efficacia delle idee straussiane nell'evoluzione del suo pensiero, la *Vita di Gesù* dell'ammaliante scrittore francese è cosa profondamente difforme dalla *Vita di Gesù* del filosofo germanico. E nella difformità delle due vite di Cristo era effettivamente la differenza dei due orientamenti spirituali, germanico l'uno, francese l'altro, che divideva e portava a superiori rinnovamenti tutta la cultura europea.

Lo Strauss non aveva visto altro nell'apparizione di Gesù e nel risonare della sua parola che uno dei momenti salienti di quel poema eterno, che è la consapevole attuazione della spiritualità

nell'orizzonte della vita associata umana. Tutto imbevuto di filosofia hegeliana, egli aveva disdegnato, si potrebbe dire, il significato di qualsiasi episodio sensibile nella vita del Cristo per vedere soltanto nei quattro Vangeli l'eco di questa risonante spiritualità universale, che palpita e vive nella storia.

Renan era incapace di assurgere a simili epiche visioni. Per quanto consacrata da un plebiscitario successo internazionale, segno tremendamente ammonitore della decadenza della spiritualità cristiana nel secolo decimonono, la *Vita di Gesù* del Renan non è che una sdolcinata visione idilliaca del Cristo galileo, fatta per quell'Europa liberale che a mezzo il secolo decimonono credette di poter essa instaurare nel mondo, con la luce della ragione, il Regno di Dio. Era, né piú né meno, che Illuminismo enciclopedista, orpellato di decadentismo idilliaco. Nulla di drammatico e di potente in quest'opera che avrebbe voluto rappresentare l'ultima parola intorno al piú immane dramma che la storia abbia registrato: il discoprimento cioè del *tremendum* che è nella vita associata degli uomini, superabile soltanto dal *fascinans* di un Regno di Dio, che non sia millantato acquisto umano, ma pienezza vendicatrice della giustizia divina.

Tutto, in quest'opera melliflua e sdolcinata, è addomesticato, attenuato, affievolito. La perspicacia del Renan naturalmente coglie a volo le risultanze ormai inoppugnabilmente assodate dell'indagine critica neotestamentaria. Nessuno anzi meglio di lui le fissa in formule nitide e definitive. Ma, accettata e canonizzata

la constatazione critico-letteraria, il Renan ne disperde e ne dissipa i risultati e le conseguenze per via. Ecco un esempio. In poche battute egli tratteggia il rapporto reciproco fra il Vangelo cosiddetto di Giovanni e i Vangeli sinottici: questi, narrazione episodica e sostanzialmente esatta anche se già atteggiata alle credenze che Paolo ha introdotto con la sua fortissima esperienza nella raffigurazione del Cristo, dell'itinerario percorso da Gesù nel suo transito dalla predicazione galilaica alla predestinata missione in Giudea e alla ineluttabile catastrofe gerosolimitana; quello, rielaborazione potente dell'apparizione del Cristo attraverso una concezione soggiacente alla filosofia mistica di Filone Alessandrino.

L'opzione fra il Vangelo mistico e i Vangeli storici è indeclinabile. Renan non la contesta. Ma poi si adopera con le arti piú sottili a togliere al contrasto fra le due raffigurazioni evangeliche ogni asprezza e ogni irriducibilità. Senza dubbio, egli riconosce, i discorsi giovannei del Verbo fatto carne non tradiscono segni di autenticità. Avrebbe mai potuto il Cristo storico parlare un linguaggio cosí filosoficamente elaborato? E pure il Vangelo deve potersi riportare in qualche modo al discepolo che Gesù predilesse. Ed ecco l'ipotesi abilmente insinuata.

Il discepolo prediletto, divenuto vecchio, dové poter leggere gli altri Vangeli e dové poter essere male impressionato da qualche inesattezza, capace in particolare di suscitare in lui speciali motivi di reazione; e poté cominciare a dettare cose che egli era

in grado di conoscere meglio degli altri, sia col proposito di mostrare che in molti casi, nei quali soltanto la figura di Pietro era stata messa in luce, anch'egli aveva avuto la sua parte; sia col proposito di filtrare i ricordi genuini dell'apostolato del Maestro attraverso le nuove esperienze e le nuove figurazioni destate dagli eventi che avevano avuto nella distruzione di Gerusalemme del 70 il loro tragico epilogo.

Piú appariscente ancora questa tendenza renaniana a dolcificare e ad avvolgere in un ambiguo alone di sentimentalità vaporosa la drammatica carriera dell'annunciatore del Regno di Dio e del predicatore intransigente della metamorfosi spirituale e del rovesciamento dei valori, nella pittura della prima fase, della fase galilaica, della vita di Gesù. C'è da rimanere oggi sbalorditi nell'osservare come per decenni la media cultura europea sia andata tutta in solluchero dietro le pitture dell'artigianesca virtú pittorica dell'ex-allievo di San Sulpizio. Il quale si compiace nel descrivere quel manipolo di uomini e di donne, tutti contrassegnati dalla medesima gioiosa semplicità di cuore e dalla medesima istintiva ed inalterabile innocenza, che si adunano intorno al mite *rabbi* in atto costantemente di ripetere ai suoi piedi: – Tu sei il Messia. – Renan insinua discretamente che dal nucleo femminile dei suoi seguaci Gesù fosse ammirato e benvoluto piú di quanto Egli stesso non desiderasse. Ma la sua passione per la gloria del Padre faceva si che Egli si compiacesse di attrarre col suo fascino

quelle «belles créatures» e tollerasse che servissero Lui e attraverso Lui servissero Dio. Renan si compiace di effondersi nell'evocare la perseverante devozione con cui tre o quattro donne galilee accompagnavano il Maestro e facevano a gara vicendevolmente per confortarlo nelle traversie del suo ministero. Si indugia con insistente attenzione a rilevare la devozione di Maria Maddalena, il cui spirito esaltato e disordinato era stato guarito «par la beauté pure et douce» del giovane Maestro. Il Gesù di Renan è appunto il Maestro che con la sua predicazione «suave et douce», con questa sua predicazione che non è altro che la «délicieuse théologie de l'amour», lascia costantemente dietro di sé una scia lattiginosa di sorriso e di beatitudine. Non è questa una raffigurazione liberalistica della piú drammatica rivelazione religiosa che sia stata bandita nel mondo?

Sicché, a conti fatti, la comparsa della *Vita di Gesù* di Renan, nello sviluppo della cultura europea a mezzo il secolo XIX, ha rappresentato nel medesimo tempo un sintomo dei piú inquietanti della enorme decadenza religiosa in cui si era caduti, e un coefficiente di ulteriore decadimento.

Da parte del cattolicesimo non ci fu altra reazione che quella di una serie innumerevole e mai esaurita di formalistiche e stereotipate trascrizioni armonistiche dei quattro Vangeli canonici, giustapposti l'un all'altro in un uniforme immutevole sforzo di dare dell'opera di Gesù una raffigurazione che fosse preventivamente e artificiosamente in armonia con la teologia ufficiale.

Da parte della critica extraconfessionale ci fu soltanto un progressivo inoltrarsi nella via del mito e del romanzo fino alla negazione aberrante e assurda della stessa esistenza storica del Cristo.

Solo la sconfinata crisi spirituale della civiltà in un conflitto bellico senza precedenti nella storia avrebbe un giorno condotto irresistibilmente ad avvertire che la critica neotestamentaria, con la discoperta del valore essenziale dell'elemento escatologico nella predicazione di Gesù, l'elemento *fascinans*, era stata una preparazione provvidenziale al recupero di quegli inconfondibili e inconguagliabili valori del Vangelo che la tradizione ortodossa aveva portato al progressivo deperimento e che pure sono gli unici che hanno illuminato di luce divina il problema della vita spirituale cosí nell'individuo come nella vita associata.

XVI
IL MODERNISMO

Un espertissimo storico della Chiesa, Monslgnor Alberto Ehrhard, ebbe a dire, all'indomani dello scoppio della crisi modernistica e della condanna pronunciata dalla Sede romana su questo movimento con il decreto *Lamentabili* prima, con la enciclica *Pascendi* poi, che il modernismo era, dopo il movimento giansenista, il movimento piú serio e vasto di riforma che si fosse delineato nell'ambito della Chiesa cattolica, nell'età moderna.

A distanza di anni si può dire che l'apprezzamento dell'Ehrhard rispondesse a realtà, non solamente per la ampiezza degli echi e delle ripercussioni sollevati dall'uno e dall'altro movimento, bensí anche per una certa intima corrispondenza, che ad un esame oggettivo fa apparire i due movimenti idealmente collegati, piú di quanto a prima vista non si sarebbe indotti a pensare.

Noi abbiamo mandato innanzi a questo capitolo sul modernismo una rapida rassegna del movimento storico-scientifico che ha portato dalla metà del secolo XVIII a noi ad una revisione completa dei tradizionali modi di concepire cosí la rivelazione biblica fra gli antefatti e i presupposti del cristianesimo, come la stessa rivelazione cristiana nel quadro globale della religiosità umana.

L'enciclica *Pascendi* credette di poter ridurre ad un denominatore comune le molteplici forme della corrente modernistica facendone il derivato di una filosofia immanentistica e di un razionalismo mal dissimulato.

In realtà, il modernismo era una cosa molto piú vasta che non l'applicazione di alcuni principî filosofici, che avevano raggiunto un certo grado di diffusione nella cultura moderna. Ma si può benissimo ritenere che coloro che mossero alla costruzione di una apologetica religiosa, che portasse la teologia cattolica fuori dal marasma della sua sterile ufficialità, furono mossi soprattutto dalla consapevolezza della incompatibilità assoluta fra alcune, molte anzi, delle posizioni dell'ufficiale dogmatica cattolica quale era uscita dai Concili di Trento e del Vaticano, e i risultati della critica storica.

Il carattere distintivo del modernismo fu la stessa indeterminatezza del suo programma. Esso infatti non investí un punto particolare della dogmatica ufficiale e non insorse contro una particolare regola della disciplina cattolica.

Le eresie storiche ebbero sempre questo di peculiare: che su una zona speciale della dottrina ortodossa, su uno dei problemi della teologia o della soteriologia che costituiscono le basi del cristianesimo tradizionale, assunsero una conclusione e una teorema divergenti da quelli adottati dalla maggioranza ufficiale degli interpreti accreditati della fede.

Il modernismo non ebbe una «eresia» da difendere, un'opinione personale da bandire e da patrocinare su qualcuno dei dogmi cattolici. La stessa enciclica *Pascendi* dovette implicitamente riconoscergli questo singolarissimo carattere, che distingue il modernismo da tutti gli errori teologici di cui è disseminata la storia del cristianesimo. Anzi, credette di poter scoprire in questo singolare carattere una ragione piú impellente per condannarlo in blocco, definendolo «la sintesi di tutte le eresie».

In realtà la frase «sintesi di eresie» implica una vera e propria contraddizione in termini. Se infatti, etimologicamente e storicamente parlando, eresia non è altro che un'opinione speciale su un problema particolare di speculazione filosofico-religiosa, è evidente che non ci può essere una sintesi di una molteplicità di opinioni tutte in contrasto con la dogmatica ufficiale. Una sintesi d'eresie, se potesse esistere, sarebbe per questo stesso fuori da qualsiasi ambito dell'esperienza religiosa e cristiana.

In concreto il modernismo è stato altra cosa che una presa di posizione su un solo ed unico problema della dogmatica cattolica. Proprio per questo la sua importanza trascende le polemiche confessionali per inserirsi nel processo stesso del divenire nella cultura spirituale moderna.

A considerarlo nella sua multiforme comparsa e nel suo rapido tirocinio, bruscamente arrestato dai documenti di condanna della Inquisizione romana, il modernismo appare oggi ef-

fettivamente come un orientamento nuovo ed originale nella linea di sviluppo della spiritualità contemporanea, il quale volle trarre dalle diverse tendenze della speculazione e della cultura storica una raffigurazione piú oggettiva dell'esperienza religiosa, e volle far sorgere dalla crisi morale del nostro tempo un'adesione piú esplicita e piú primitiva al messaggio contenuto nella predicazione del Nuovo Testamento.

Il primo documento promulgato da Roma per colpire alcune delle tendenze piú note della critica modernistica fu il decreto emanato il 3 luglio 1907 dal Sant'Uffizio, *Lamentabili sane exitu*. Tale decreto condannava sessantacinque proposizioni, trentotto delle quali erano pure e semplici conclusioni di critica storica. Tali proposizioni erano ricavate, nella loro quasi totalità, dalle opere dell'insigne e infaticabile esegeta francese, Alfredo Loisy.

Il Loisy era sceso in campo, dopo lunghi anni di movimentata carriera ecclesiastico-teologica, contro i discorsi pronunciati da Adolfo Harnack all'Università di Berlino, nel 1900, sulla *Essenza del cristianesimo*. Ultimo rappresentante dell'individualismo, sussistente alle radici stesse dell'esperienza riformata, il professore della Università berlinese aveva cercato di fissare in termini di esperienza germanica contemporanea i dati della rivelazione evangelica. Ed aveva ridotto i principi basilari dell'insegnamento neotestamentario alla discoperta del concetto di Dio Padre e del correlativo concetto dell'infinita dignità dell'anima umana, e alla

determinazione solenne dell'universale legge d'amore. Di rimbalzo, Harnack veniva automaticamente a definire lo sviluppo del cristianesimo nella storia, e soprattutto il suo progressivo atteggiarsi dogmatico e disciplinare nell'ambito della costituzione cattolica, come un progressivo deterioramento della primitiva luce evangelica.

Il cattolico francese Alfredo Loisy era insorto a dimostrare quanto sostanzialmente antistorica e arbitraria fosse questa raffigurazione harnackiana del processo cristiano nella storia. Il Loisy non faceva altro che rivendicare ed esaltare la validità ed il significato del concetto cattolico di *tradizione*, in virtú del quale una divina assistenza ed una dialettica infrangibile intimamente collegate da momento a momento, hanno presieduto alla evoluzione progressiva del fatto cristiano. Si sarebbe anche potuto dire che se nell'apologia del Loisy c'erano un difetto e una sezione vulnerabile, questo difetto e questa vulnerabilità erano tutti in una indeterminata genericità della nozione stessa di *tradizione*, alle cui formazioni e alle cui successive creazioni non si concedeva alcuna possibilità di controllo e alcuna pietra di saggio di infallibile virtú normativa. E allora si ebbe una paradossale situazione, alla luce della quale vanno giudicate e valutate tutte le vicende della vita cattolica nell'ultimo quarantennio.

Roma condannava uno spicilegio di proposizioni ricavate dai volumetti ai quali il Loisy aveva affidato la sua confutazione di Adolfo Harnack. Ma scegliendo per il novero da condannare le

proposizioni loisyane, l'autorità inquisitoriale non si preoccupava affatto di indicare dove queste proposizioni fallissero ai bisogni della coscienza cristiana collettiva; non aveva alcuna cura di contrapporre al concetto, se si vuole lacunoso e imperfetto, di «tradizione», quale era patrocinato dal prete francese, una nozione valida e vivente di questo valore della tradizione nel processo di trasmissione della Cristianità, che è la molla concreta della vitalità cristiana nel mondo e la garanzia della sua incolumità spirituale.

Ecco alcune delle proposizioni che Roma denunciava e condannava: «La interpretazione dei libri santi fatta dalla Chiesa non è cosa che possa tenersi in non cale: essa però è sempre subordinata al giudizio approfondito e alla correzione sagace degli esegeti. Dai giudizi e dalle censure ecclesiastiche, emanati contro la esegesi libera e scientificamente agguerrita, si può arguire che la fede proposta dalla Chiesa è oggi in contraddizione con la storia e che i dogmi cattolici non sono suscettibili di conciliazione con le genuine origini della religione cristiana. Nelle definizioni dottrinali la Chiesa discente e la Chiesa docente collaborano in cosí intima maniera che alla Chiesa docente non rimane altro che sanzionare le opinioni comuni della Chiesa discente. La Chiesa, quando proscrive errori, non può esigere dai fedeli che essi aderiscano ai decreti di condanna mercè un'adesione interiore alle sentenze che essa ha pronunciato. La rivelazione non è stata altra

cosa che la coscienza acquisita dall'uomo dei rapporti intercorrenti tra Dio e lui. I dogmi che la Chiesa dichiara rivelati non sono verità discese dal cielo, ma rappresentano una determinata interpretazione di fatti religiosi, venutasi formando mercè un laborioso sforzo nell'orizzonte dello spirito umano. L'adesione dell'atto di fede poggia in linea definitiva su un cumulo di probabilità. I dogmi della fede debbono pertanto essere creduti a norma di una loro pratica significazione, vale a dire quali regole normative di condotta, piú che come regole di credenza. La dottrina cristologica di Paolo, di Giovanni, dei Concili di Nicea, di Efeso, di Calcedonia, non è quella che Gesù ha insegnato, bensí quella che la coscienza cristiana ha concepito a proposito della figura del Cristo. Il Cristo non ha sempre avuto la medesima consapevolezza della sua dignità messianica. La risurrezione del Signore non è, propriamente parlando, un fatto di puro ordine storico, bensí un fatto di ordine puramente soprannaturale, non dimostrato e non dimostrabile, che la coscienza cristiana ha adagio adagio dedotto da altri fatti. La fede nella resurrezione del Cristo, originariamente, implicò molto meno il fatto stesso della resurrezione che la vita immortale del Cristo presso Dio. La dottrina della morte espiatrice del Cristo non è una dottrina evangelica, ma solamente una dottrina paolina. Non è stato affatto nei propositi di Gesù costituire la Chiesa come una società destinata a perdurare sulla terra lungo una interminata sede di secoli, ché, al contrario, nel pensiero del Cristo il Regno dei Cieli

e la fine del mondo erano ugualmente imminenti. La verità non è piú immutabile dell'uomo, poiché si evolve con lui, in lui e attraverso lui. Il Cristo non ha affatto insegnato un insieme determinato di dottrine applicabile a tutti i tempi e a tutti gli uomini: ha piuttosto inaugurato un certo movimento religioso adattato e adattabile alla diversità dei tempi e dei luoghi. La dottrina cristiana fu alle sue origini giudaica, divenendo poi, attraverso successive evoluzioni, paolina prima, giovannea poi, ellenica e universale alla fine. Il progresso delle scienze richiede oggi che siano riformate le concezioni della dottrina cristiana cosí su Dio e sulla creazione, come sulla rivelazione, sulla persona del Verbo incarnato e sulla redenzione».

Spigolando cosí dagli scritti di Alfredo Loisy un novero vago ed evanescente di proposizioni che, isolate dal loro contesto, non potevano far a meno di dare un suono falso e illusorio, senza di pari passo additare le proposizioni che avrebbero potuto meglio far intravvedere il mistero augusto della trasmissione del deposito cristiano nella storia, la Curia romana, piú che immunizzare l'ortodossia da rischi, creava confusioni pregiudizievoli e rischi deleteri. La cultura contemporanea chiedeva a gran voce una raffigurazione del deposito rivelato cristiano acconcia alle nuove situazioni della spiritualità mondiale, esposta ai piú seri repentagli, e la Curia si limitava invece a condannare all'ostracismo i primi tentativi diretti a rispondere all'ansia inquieta e angosciata degli

spiriti. Non faceva cosí che aggravare la crisi e sollecitarla verso gli epiloghi piú impensati e piú catastrofici.

In realtà, il modernismo non si prestava affatto ad una figurazione schematica e ad una condanna sommaria. Vasto movimento collettivo e multiforme di coscienze credenti, il modernismo delle origini si presentava come una materia fluida e incandescente, che non avrebbe potuto essere foggiata nelle forme rigide della speculazione teologica senza perdere radicalmente i suoi connotati. Aspirazione confusa ancora ad una rinascita integrale dello spirito evangelico, si presentava come una forza di cui l'autorità avrebbe dovuto sorvegliare il corso e lo sviluppo, per convogliarne la virtú edificativa verso il superamento della tragedia che incombeva sulla tradizione del cristianesimo. E invece la Curia non conobbe che riprovazioni e condanne.

Al sillabo *Lamentabili sane* seguiva 1'8 settembre 1907 la enciclica *Pascendi Dominici gregis*. Questa volle essere una riduzione del modernismo a sistema e quindi una sua metodica e organica confutazione. Tesi principale della enciclica era che non esigenze critiche, non conclusioni storiche, non constatazioni inevitabili di divergenze fra le definizioni degli ultimi Concili e la realtà storica, ma un solo ed unico orientamento filosofico si nascondeva alla genesi prima dei molteplici orientamenti modernistici nell'ambito della cultura religiosa cattolica. «Alcuni modernisti», diceva testualmente l'enciclica, «che fanno professione di studi storici, hanno a fastidio che li si prenda per filosofi. A sentir loro,

di filosofia non sanno nulla. Si tratta di un'astuzia profonda. Temono piuttosto che li si sospetti di portare nella storia idee già preconcepite di provenienza filosofica e che quindi non li si ritenga per sufficientemente obbiettivi, come oggi suol dirsi, e che pertanto la loro storia e la loro critica siano pura opera di filosofi. Eppure nulla di piú facilmente dimostrabile che questo fatto: che cioè le loro conclusioni critico-storiche derivino per via diretta dai loro principî filosofici. Le loro prime leggi infatti sono contenute in tre principî filosofici e precisamente nel principio dell'agnosticismo, nel principio della trasfigurazione delle cose in virtú della fede, nel principio che può essere detto il principio dello sfiguramento».

Dettato da uno scolastico consumato, il documento pontificio risentiva di quello stato di assoluta ed invalicabile incomprensione degli indirizzi centrali della cultura contemporanea che è il contrassegno paralizzante della teologia ufficiale negli ultimi secoli. Nulla di piú arbitrario e di piú difforme dalla realtà spirituale circostante che immaginare il modernismo come nato unicamente dal proposito di sottoporre l'augusto patrimonio della tradizione cristiana ai principî labili e circoscritti delle tendenze immanentistiche della filosofia moderna. Alle sue origini e nella sua essenza profonda, il modernismo era tutto il contrario: era il tentativo di sottrarre le realtà sacre del Vangelo allo stato di soggezione e di paralizzante decadenza in cui le avevano fatalmente

cacciate, attraverso gli ultimi secoli, l'impoverimento e l'irrigidimento razionalistici dell'apologia teologale. Sicché, condannando il modernismo, la Curia mostrava veramente di essere complice e correa della cultura moderna, che ha fatto del pensiero il divino immanente nell'uomo.

E doveva esserci di peggio: perché se la Curia si fosse limitata ad una condanna teoretica, suscettibile poi di correttivi pratici e di attenuazioni disciplinari, il movimento, in quel che esso aveva di vitale e costruttivo, avrebbe potuto trovare il modo di riprendere la sua azione viva e la sua efficacia pedagogica. Invece al giovane clero fu bruscamente tolta qualsiasi possibilità di libera consacrazione agli studi religiosi, divenuti di per sé una professione infamata ed infamante, con il risultato che il giovane clero si gettò disperatamente, come in una via sussidiaria, nella politica e nei movimenti sociali, preparando alla Chiesa in Italia un avvenire carico di responsabilità e di malefizio.

L'8 settembre 1910 gli *Acta Apostolicae Sedis* pubblicavano un *Motu proprio*, le cui prime parole erano «*Sacrorum antistitum*». Con esso si prescriveva uno speciale giuramento che avrebbero dovuto pronunciare, al séguito della vecchia professione di fede nella formula di Pio IV, aumentata delle definizioni del Concilio vaticano, tutti i professori dei Seminari, delle Università e degli Istituti cattolici, tutti i preti nell'ora della loro sacra ordinazione, tutti i sacerdoti in cura d'anime e tutti i dignitari delle Congrega-

zioni religiose. Il documento si iniziava con una invettiva violenta contro tutto quel che appariva di superstite modernismo nelle file del clero cattolico: «Nessun vescovo ignora che una genìa perniciosissima di uomini, i modernisti, anche dopo che la enciclica *Pascendi Dominici gregis* ebbe tolto loro la maschera di cui si coprivano il volto, non ha abbandonato il disegno di turbare e di sconvolgere la pace della Chiesa. Questi modernisti infatti non hanno mancato di andare alla ricerca di nuovi adepti, raggruppandoli in un'associazione segreta, inoculando cosí nelle vene della società cristiana il veleno delle loro opinioni, mercè la pubblicazione di libri e opuscoli, tacendo o dissimulando i nomi dei rispettivi autori. Se dopo avere riletto la nostra sunnominata lettera enciclica si considera con attenzione questa temeraria audacia, che ci ha procacciato tanto dolore, ci si convincerà facilmente che questi cotali sono quali noi li abbiamo nel summenzionato documento dipinti. Questi avversari sono tanto piú temibili, quanto piú ci toccano da presso. Essi abusano del loro ministero per apprestare l'apporto di un'alimentazione avvelenata, onde sorprendere la buona fede di coloro che non stanno sufficientemente sull'attenti e propagano intorno a sé una parvenza di dottrina che contiene la quintessenza di tutti gli errori». Rinnovando e ribadendo tutti i provvedimenti pratici adottati con la enciclica *Pascendi* al fine di strappare il giovane clero dalla passione per le indagini religiose e di toglierlo a qualsiasi propin-

quità con centri di studio che permettessero la libera informazione scientifica e la conoscenza diretta della letteratura critico-religiosa, il decreto *Sacrorum antistitum* imponeva piú che mai la consegna formale di circoscrivere la preparazione del clero al solo addestramento dialettico-scolastico. Proibiva perentoriamente la introduzione di qualsiasi periodico di carattere storico-scientifico nella clausura dei collegi ecclesiastici. Prescriveva che tutti i professori delle Facoltà filosofiche e teologiche dei Seminari presentassero all'inizio dell'anno accademico, ai loro legittimi superiori, il novero delle tesi che si proponevano di svolgere e di dimostrare. I provvedimenti parvero a tutti onerosissimi.

Nella nuova formula di fede sottoposta all'impegno giurato di tutti gli insegnanti ecclesiastici, figuravano proposizioni che investivano i punti piú sensibili e piú discussi del movimento generale del pensiero moderno, dalla possibilità di dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio, fino alle prove esteriori e controllabili della rivelazione nella storia; dal ripudio esplicito di qualsiasi idea di una evoluzione dogmatica, nel laborioso processo di crescita e di sviluppo della società cristiana nella storia, fino alla negazione di qualsiasi elaborazione prerazionale dell'ineffabile atto di fede; dalla condanna formale di qualsiasi finalità puramente scientifica nell'analisi dei testi sacri, fino alla rinuncia esplicita a qualsiasi programma di una costituzione della apologetica storica del cristianesimo.

Il *Motu proprio* era una di quelle decisioni che, apparentemente in armonia con i diritti e con i doveri di un magistero come quello cattolico, in realtà condannava la vita intima del mondo ecclesiastico ad una di quelle profonde involuzioni che sono, per una società religiosa, la fonte piú avvelenata di deformazioni e di aberrazioni.

Nessuno riuscirà mai a redigere un bilancio, per quanto approssimativo, della somma di sotterfugi mentali, di transazioni penose, di contorcimenti lamentevoli, che consegne di quel genere imposero alla coscienza del giovane clero. La Curia romana avrebbe espiato amaramente un cosí rude e anticristiano tentativo di soffocamento spirituale.

A considerare il modernismo nell'ancòra informe stadio di sviluppo in cui venne a colpirlo l'irrevocabile decreto romano di condanna, viene fatto di pensare che lo stroncamento del modernismo ebbe qualcosa di un infanticidio.

Non era ancora questo modernismo in una fase iniziale, che non rivelava affatto linearità di indirizzi, chiarezza univoca di direttive, concorde unità di orientamenti e di convinzioni? Per convincersene, basta disegnare in un rapido sguardo panoramico gli atteggiamenti diversi che da paese a paese il modernismo veniva ancora timidamente e tentativamente assumendo.

In Francia, per opera di Alfredo Loisy, il modernismo non aveva altra sagoma che quella di una tentata apologia storica del

cattolicesimo. Le ultime pagine del suo primo libretto rosso *L'Évangile* et *l'Église*, costituivano, sotto questo punto di vista, una sintesi ricca di possibilità e di prospettive.

«Tutto lo sviluppo», scriveva l'abbate parigino, «della dottrina cristiana non è al di fuori della fede, ma è nella fede, che lo domina per intiero. Il principio tradizionale e il senso religioso hanno avuto sempre il sopravvento sul bisogno di adattamento scientifico, ed hanno salvato la originalità del cristianesimo. I vecchi dogmi hanno la loro radice nella predicazione e nel ministero del Cristo, come nelle esperienze della Chiesa, e spiegano il loro sviluppo nella storia del cristianesimo e nel pensiero teologico... La capacità di adattamento che si riconosce nella Chiesa romana costituisce il piú insigne titolo alla ammirazione dell'osservatore imparziale. Non ne risulta affatto che la Chiesa àlteri il Vangelo o la tradizione. Ne risulta soltanto che essa sa comprendere i bisogni dei tempi. Noi non ci stanchiamo di ripetere che il Vangelo non era una dottrina assoluta ed astratta direttamente applicabile a tutti i tempi e a tutti gli uomini per virtú propria. Era invece una fede vivente, impegnata, da tutti i punti di vista, nel tempo e nello spazio dove nacque. Un lavoro di adattamento è stato nel passato, lo sarà sempre in perpetuo, necessario, perché tale fede si conservi e sopravviva nel mondo. Che la Chiesa cattolica abbia adattato questa fede e tuttora la adatti, che essa stessa si adatti continuamente alle esigenze dei nuovi tempi, non è affatto un argomento per ritenere che essa dimentichi il Vangelo o

tenga in non cale la propria tradizione. Se ne può ricavare soltanto la conclusione che la Chiesa vuol far valere il Vangelo, come vuol far valere la propria tradizione, sentendo d'istinto quel che l'uno e l'altra racchiudono di flessibile e di progressivamente perfettibile».

Perché non si presero queste parole nel valore di atto di credente che esse recavano chiaro e luminoso? Può darsi che il Loisy non vedesse bene allora e non avvertisse quel che costituiva il fermento sempre vivo della fede evangelica. In fondo il Loisy oscillava visibilmente nel modo di raffigurarsi l'essenza del primitivo messaggio di Gesù. L'avere posto nel conveniente risalto la prevalenza incontestabile dell'elemento escatologico nel ministero del Cristo non lo avrebbe dovuto dispensare dal ricercare i motivi e i valori concreti che sgorgavano dalla fede nel Regno e che avrebbero permesso al cristianesimo nella storia una sconfinata fruttificazione, anche quando la fede nel Regno sarebbe venuta meno sotto il peso della quotidiana delusione. Comunque, il Loisy diceva abbastanza, perché si potessero rinvenire in lui le norme atte a scoprire la continuità che, senza soluzioni, riannoda il fatto cristiano, fino almeno ad un certo punto della sua trasmissione nei secoli, al contenuto sostanziale del suo primitivo programma.

Purtroppo il Loisy non fu all'altezza del còmpito spirituale cui il destino l'aveva chiamato. Sotto i colpi inquisitoriali egli si al-

lontanò repentinamente dalle sue posizioni iniziali per abbandonarsi ad un razionalismo sempre piú arido e ad un nazionalismo sempre piú angusto. Nell'ex-sacerdote, perdutosi nelle astruse raffinatezze della sua critica testuale, si venne gradatamente smarrendo la fiducia nella sopravvivenza della tradizione cristiana e il senso religioso si rattrappí spiritualmente, in maniera cosí grave, da ripudiare, egli una volta scomunicato, la sua qualità di romano e da salutare, niente meno, nella Società delle Nazioni, un surrogato possibile della universale federazione carismatica nel nome del Cristo.

Se Alfredo Loisy rappresentò nel movimento modernista la corrente soprattutto critico-testuale, intesa alla ricostruzione delle origini e dello sviluppo della primitiva letteratura canonica, Edoardo Le Roy rappresentò la corrente filosofica intesa a scandagliare e a definire il valore concettuale delle sentenze dogmatiche. In un articolo della *Quinzaine* del 1905 riprodotto, poi, ampliato ed annotato, in un volume, egli aveva posto nettamente il quesito: «Che cos'è un dogma?», e aveva proposto una sua soluzione. Dopo avere rivendicato il diritto dei laici ad occuparsi di problemi religiosi con amore e assiduità, nella piena consapevolezza della loro responsabilità personale, il Le Roy tentava di fissare, alla luce di principî metodologici arditi e innovatori, il valore e la portata dei dogmi. Scienziato di riconosciuto valore, familiare con i procedimenti piú accurati delle scienze esatte, il Le

Roy premetteva di voler intendere per dogma la proposizione dogmatica, la formula della credenza religiosa.

Constatando come la nozione stessa di dogma ripugnasse alla cultura scientifica e positiva, il Le Roy si proponeva innanzi tutto di individuare i motivi consueti di questa refrattaria ostilità all'accettazione delle proposizioni dogmatico-cattoliche. E questi motivi il Le Roy li riduceva a quattro.

«Un dogma è una proposizione che si offre di per sé come indimostrata e indimostrabile. Quelli stessi che la proclamano vera, dichiarano impossibile che si pervenga a coglierne le ragioni intime di verità. Ora il pensiero moderno, fedele al comandamento di Leibniz, si sforza sempre piú di dare la dimostrazione, perfino degli antichi assiomi. Quanto meno, vuole con Kant giustificarli mercè un'analisi critica che li dimostri condizioni necessarie della conoscenza, compresi *a priori* in ogni atto di ragione. Il pensiero moderno diffida di quelle pretese evidenze immediate, che altra volta si moltiplicavano con tanta disinvoltura. Si potrebbe osservare», continuava sempre il Le Roy, « che le proposizioni dogmatiche non sono affatto affermate senza prova. E in realtà una dimostrazione indiretta ne è stata numerose volte tentata. Sembra sussista qualche analogia fra questi tentativi di dimostrazione e il comportamento del matematico, che si limita a volte ad enunciare teoremi di semplice esistenza, o a quello del fisico, che accetta spesso fatti di cui è incapace di dare una spiegazione teorica, o a quello dello storico che attinge

le sue conoscenze sulla semplice base della testimonianza. Ma una analogia di questo genere è puramente fittizia. Quando un matematico si contenta di stabilire un teorema di semplice esistenza, vale a dire un teorema affermante la esistenza di una soluzione inaccessibile in se stessa, questo matematico ragiona altrettanto rigorosamente in questo punto, come in tutti gli altri della sua scienza. Sul terreno dei dogmi siamo in tutt'altra atmosfera. Occorrerebbe aver dimostrato direttamente che Dio esiste, che Egli ha parlato, che Egli ha detto questo o quello, e che noi possediamo oggi il suo genuino insegnamento. Il che equivale a dire che bisognerebbe aver risolto, mercè un'analisi diretta, il problema di Dio, quello della rivelazione, quello dell'ispirazione biblica, quello dell'autorità della Chiesa. Ma tali questioni sono appunto del medesimo genere che le questioni propriamente dogmatiche, vale a dire questioni a proposito delle quali è letteralmente impossibile addurre ragionamenti comparabili a quelli del matematico. Similmente, quando un fisico accetta un fatto di cui non sa dare una spiegazione teorica, questo fatto corrisponde, almeno per lui, ad esperienze precise, a manipolazioni praticamente eseguibili. In una parola, a un gruppo di gesti di cui ha una conoscenza diretta. Nulla di simile invece sul terreno della dogmatica cristiana. Infine lo storico è nella disposizione di spirito che porta a ricevere la verità sulla base delle testimonianze pervenutegli, perché si tratta di fenomeni del medesimo genere

cui appartengono i fenomeni di cui egli è, d'altro canto, spettatore diretto. Quando invece si tratta di dogmi, noi abbiamo a che fare con fatti misteriosi, singolari, sconcertanti, a cui non corrisponde nulla di analogo nella nostra esperienza umana. Non cerchiamo dunque analogie per attutire il senso di diffidenza che certa cultura moderna sembra provare al cospetto delle asserzioni dogmatiche. Diffidenza che è acuita e corroborata dal fatto che le formule dogmatiche appartengono molto spesso al linguaggio di un sistema filosofico particolare, che non si lascia sempre agevolmente decifrare e che spesso non si sottrae neppure al pericolo dell'equivoco, se non delle contraddizioni. C'è qui anzi la difficoltà piú grave che fa recalcitrare tanti al cospetto di dogmi a cui non riescono ad attribuire un significato pensabile. Infine sta di fatto che i dogmi costituiscono nel loro insieme un fascio di proposizioni inconguagliabile con l'insieme delle scienze positive. Né per il loro contenuto, né per la loro natura logica, le formule dogmatiche appartengono al medesimo piano di conoscenza cui appartengono le altre normali proposizioni dell'umano sapere».

Fissati cosí i motivi che secondo lui pongono lo spirito umano in un atteggiamento di recalcitrante ritrosia al cospetto del patrimonio dogmatico cattolico, il Le Roy si accinge ad offrire del dogma una valutazione che lo faccia entrare di nuovo nella circolazione della vita vissuta dall'individuo e dalla colletti-

vità umana. Quel che il Loisy aveva fatto sul terreno storico, tentando di dimostrare la logicità e la ineluttabilità del processo che ha portato alla costituzione della dogmatica e della disciplina nella Chiesa, il Le Roy lo fa sul terreno dell'esperienza vissuta.

È fondamentalmente errato, egli assevera, concepire il dogma in maniera intellettualistica. È strano osservare, egli dice, come, tanto presso la maggior parte dei cattolici, quanto presso la maggior parte dei loro avversari, si consideri secondario e derivato il valore pratico e morale del dogma, per collocare al primo posto il suo valore intellettuale, quasi questo costituisse effettivamente il dogma e l'altro ne rappresentasse una pura e semplice conseguenza. Secondo questa maniera volgare e abituale di raffigurarsi le singole proposizioni dogmatiche del patrimonio ecclesiastico, il dogma rassomiglia alla enunciazione di un teorema, enunciazione intangibile di un teorema indimostrabile, racchiudente un carattere speculativo e teorico e collegato pertanto, innanzi tutto, con la conoscenza pura. Qui, veramente sono il modo e il principio di tutte le difficoltà che si sollevano contro l'insieme dei dogmi cattolici. È infatti fatale che si finisca con il concludere alla illegittimità dei dogmi, dal momento che li si vuole definire come rivestiti di una raffigurazione teorica e in pari tempo attribuir loro caratteri difformi ed antitetici da quelli che fanno le enunciazioni corrette e accettabili.

Abituato ai ragionamenti matematici, dove non c'è nulla di residuale lasciato all'apprensione extrarazionale, dove non c'è

nulla che assuma significazione misterica, e validità indefinita oltre la constatazione del calcolo, il Le Roy toccava veramente il punto saliente e dolente della intrinseca contraddizione in cui è venuta a gettarsi rovinosamente l'apologetica, che tenta in pari tempo di fare del divino una realtà suscettibile di trascrizione concettuale, pur volendone garantire la super-razionale inesplorabilità. Il Le Roy segnalava anche le conseguenze perniciose e le esagerazioni deplorevoli, eppure in realtà frequentissime, verso cui sospingeva la nozione intellettualistica del dogma. Egli mostrava cosí come nell'insegnamento ufficiale della Chiesa cattolica si fosse finito molto spesso col confondere i dogmi propriamente detti con opinioni particolari o con particolari sistemi teologici, vale a dire con raffigurazioni intellettuali del tutto secondarie ed accessorie. Come si era finito anche con il disconoscere che il dogma, di per sé, non possiede alcuna significazione scientifica, e che il suo orizzonte è estraneo e superiore a qualsiasi orizzonte puramente empirico, puramente sperimentale, puramente meccanico. Che cosa è dunque un dogma? Ed ecco la tesi formulata dal Le Roy. Occorre dapprima sbarazzare il terreno da un fraintendimento preliminare. Si riconosca ben chiaro che un dogma ha un senso puramente negativo: condanna posizioni erronee piú che determinare la verità. Si prenda la certezza della resurrezione del Cristo. Il dogma che tocca questo fatto, capitale nella genesi e nello sviluppo della comunità cristiana,

non vuole dire alcunché su quale sia stato il meccanismo di questo fatto prodigioso, né di quale specie sia la seconda vita del Cristo. In altre parole il dogma non ci offre una concezione: vuole piuttosto escludere alcune pseudoconcezioni, su cui noi potremmo essere tentati di poggiarci. Vale a dire, ci vuole assicurare che non è stato imposto alcun termine all'azione del Cristo sulle cose del mondo, che egli interviene ancora e vive in mezzo a noi, non già come un Maestro scomparso la cui azione rimanga feconda e viva e di cui l'opera continui a suscitare ripercussioni, ma è il nostro coetaneo perché la morte non è stata per lui, come per la comune degli uomini, la cessazione definitiva dell'attività pratica.

La storia conferma questo valore negativo delle formulazioni dogmatiche. Sta di fatto che il processo definitivo dei dogmi è subordinato ed è in funzione del lavorìo sottile delle posizioni ereticali. La definizione dogmatica mira costantemente a condannare tentativi di interpretazione, rivelatisi perniciosi ed ambigui; a colpire con la taccia di errori alcune delle concezioni filosofiche, vegetanti intorno al fatto dogmatico; ad eliminare e a ripudiare alcune di queste parassitarie trascrizioni intellettuali. Sicché, a volte, le formule dogmatiche ricorrono nelle loro trascrizioni esteriori a termini filosofici di diversa provenienza, senza preoccuparsi affatto di fondere insieme e di unificare incisi lessicali palesemente eterogenei. In sostanza, le definizioni dogmatiche si limitano a chiudere e a sbarrare false strade : niente

piú di questo. Di modo che può dirsi che il vero ed unico metodo per studiare i dogmi, dal punto di vista intellettuale, è il metodo storico. Impossibile pertanto comprendere gli enunciati dogmatici e a piú forte ragione giustificarli, se non si comincia dal collocarli nel loro ambiente storico naturale, al di fuori del quale il loro senso genuino si dissolve adagio adagio nell'ambiguo e vago, se pure non svanisce del tutto.

Premesso ciò, il Le Roy procedeva alla sua tesi positiva. Sarebbe una angusta unilateralità scorgere nei dogmi unicamente una significazione negativa. Il dogma riveste soprattutto una significazione pratica. Enuncia in primo luogo una prescrizione di ordine pratico. È, piú che altro, la formula di una regola di condotta: qui il suo valore positivo. Questo non vuoi dire, s'intende, che esso sia senza rapporto con il pensiero, perché vi sono pure doveri che concernono l'attività pensante, ed è d'altra parte implicitamente affermato dal dogma stesso che la realtà contiene di che giustificare come ragionevole e salutare la condotta prescritta.

I dogmi, da questo angolo visuale, non appaiono piú come formule enigmatiche e tenebrose, che Dio avrebbe pronunciato in nome della Sua onnipotenza, per colpire e vulnerare l'orgoglio del nostro spirito. Essi posseggono un senso morale pratico e nascondono un'applicazione vitale, che ci può essere piú o meno accessibile, in proporzione del grado di spiritualità in cui noi ci troviamo.

Dovrebbe essere cosa, questa, riconosciuta da tutti. C'è forse qualcuno il quale non sappia che il cristianesimo non è un sistema di filosofia speculativa, bensí una fonte e una regola di vita, una disciplina d'azione morale e religiosa, in altri termini un insieme di mezzi pratici, onde conseguire la salvezza? Che meraviglia pertanto che i dogmi investano innanzi tutto la nostra linea di condotta, piú che la pura conoscenza riflessa?

Un principio di questo genere trae con sé conseguenze di rilevante importanza. È chiaro innanzi tutto che tale principio risolve una quantità di problemi e di difficoltà. Col dogma non si tratta di raggiungere un enunciato teorico, che è in condizioni radicalmente contrarie a quelle che prescrive il metodo della conoscenza astratta. Non ci si trova piú di fronte ad uno scandalo logico, bensí solamente ad un problema che investe i rapporti fra il pensiero e l'azione. Problema difficile senza dubbio, ma abbordabile, che non appare piú come assurdo fin dal momento della sua prima enunciazione. Certamente occorre sempre offrire una prova ed una giustificazione del dogma, e non è detto che tale còmpito sia agevole. Ad ogni modo uno dei piú grossi ostacoli è eliminato, perché le verità pratiche sono suscettibili di instaurazione e di consolidamento per vie completamente diverse da quelle battute dalle verità speculative. Il fare appello ad autorità, cosa radicalmente inaccettabile nell'ordine del pensiero puro, è perfettamente comprensibile e legittimo nell'ordine dell'azione,

perché se l'autorità ha in qualche zona diritti irrecusabili, questa zona è indubbiamente il dominio della pratica.

Si dica altrettanto per ciò che concerne la intelligibilità delle formule dogmatiche. Queste, che risultano inguaribilmente oscure, diciamo meglio, inconcepibili, quando si pretende che esse offrano determinazioni positive della verità da un punto di vista speculativo e teorico, appaiono al contrario capaci di chiarezza, se si chiedono ad esse unicamente insegnamenti che investono la condotta pratica. Nessuna difficoltà, ad esempio, intendere, conformemente a tale pregiudiziale, i dogmi della personalità divina, della presenza reale o della resurrezione. Tali dogmi misteriosi, si direbbe anzi quasi refrattari a qualsiasi accettabilità per una intelligenza desiderosa di teorie esplicative, appaiono traducibili in enunciazioni perfettamente nette e precise, quando siano considerati nel loro valore di prescrizioni dettate alla nostra attività. Poiché allora il linguaggio del senso comune si trova perfettamente a posto, non difformemente dall'uso di simboli antropomorfici, di analogie o di metafore. Naturalmente bisogna bene intendersi sul significato del termine e del concetto di pratica. Va inteso nella sua accezione piú larga, nella quale cioè azione e vita appaiono sostanzialmente sinonimi. In tale significato pratico non è l'equivalente di cieco, di eterogeneo al pensiero, di spoglio di qualsiasi rapporto con la conoscenza, perché v'è pure un'azione pensante che accompagna tutte le nostre azioni concrete, una vita del pensiero che circola per entro a tutta

la nostra vita. In altri termini, conoscere costituisce una funzione della vita e un atto pratico. Questa funzione e quest'atto pratico, abbinato e accoppiato alla nostra *pratica operosa*, costituiscono la pienezza dell'esperienza. Soltanto che il pensiero, applicandosi ai dogmi, non deve dimenticare e disconoscere la significazione primamente pratica di questi. Si tratta di realizzare una prova consapevole dell'esperienza vissuta, e non di applicare una dialettica intellettualistica alla realtà dell'esperienza vivente.

Il Le Roy fissava i risultati e le conseguenze della indagine in queste due tesi per lui inoppugnabili: «La concezione intellettualistica corrente del dogma rende insolubili le obbiezioni che l'idea stessa di dogma solleva; al contrario, una dottrina del primato dell'azione permette di risolvere l'arduo e cogente problema, senza nulla abbandonare per via, in fatto di diritti concettuali, né in fatto di esigenze dogmatiche».

L'azione! Si direbbe che a un decennio di distanza, Le Roy non avesse fatto altro che rivendicare il nuovo metodo apologetico che Maurizio Blondel aveva sostenuto nella sua tesi di laurea alla Sorbona, proprio col medesimo titolo: *L'action*. Di fronte allo scetticismo, al relativismo, alla formidabile corrosione esercitata dalla critica kantiana, il Blondel aveva cercato, con potente originalità, di riannodare l'esperienza religiosa in genere e l'esperienza cristiana in particolare alle esigenze piú intime e alla dialettica piú profonda dello spirito umano operante e ininterrottamente travalicante con la sua volontà *volente*, la volontà *voluta*.

Aveva scritto ai suoi tempi Tertulliano, appellandosi, in un tratto di ispirata genialità, alla testimonianza diretta dell'anima umana, per proclamare il valore inattaccabile della rivelazione evangelica: «Io invoco una nuova testimonianza, piú conosciuta di tutti i libri, piú sicura di tutte le dottrine, piú diffusa di qualsiasi editto, piú autorizzata dello stesso uomo, perché è questa testimonianza che costituisce l'uomo nella sua specifica natura. Ed ecco, dunque: presèntati al mio tribunale, o anima umana, e rispondimi. Io ti interpello. Ma bada bene. Chiamandoti al mio cospetto, io non ti voglio quale tu esci pedantesca e deformata dalle scuole o dalla lettura delle vecchie carte, pronta a recare al mio cospetto le fredde e aride formule che tu sei venuta meccanicamente e passivamente assorbendo dall'Accademia e dal Portico. No. Presèntati nella nuda rudezza della tua semplicità primitiva. Io ti voglio barbara e ignorante, quale ti posseggono quelli che non posseggono altro che te. Per questo ti vado a cercare nei crocicchi, in mezzo alla folla, perché tu, spontanea e schietta come sei uscita dalle mani del Creatore, mi dica, a chiare note, quel che il tuo Creatore ha nascosto sotto i velami del tuo essere e del tuo avvenire».

Nelle sue grandi età di conquista la fede cristiana non è stata mai il distillato laborioso e rarefatto di complessi lambicchi dialettici, e la solidificazione di esteriori norme burocratiche. Nell'età classiche sue, l'esperienza cristiana, per trionfare nel mondo, per costituirsi disciplinatrice della vita associata, non ha

voluto essere raccomandata a pesanti costruzioni metafisiche e disciplinari. Ha voluto essere solo appello a speranze cieche dello spirito, attuazione di esigenze appena confessate dell'anima umana, sgomenta e attratta insieme dal mistero dell'universo e dalla inquietudine della universale salvezza nel bene e nella pace.

La tesi del 1895 di Maurizio Blondel si sarebbe potuta definire un tentativo meritorio di elaborare, in termini di modernità, l'argomentazione del vecchio apologista cartaginese. Saggiando ed esplorando mercè una analisi sottilissima le profondità piú riposte dello spirito umano che egli veniva cogliendo e scoprendo attraverso il processo indeclinabile dell'azione, il Blondel cercava di trarne, netto e perentorio, un appello al trascendente e alla sua rivelazione positiva. Egli mostrava cosí come dal primo destarsi della vita sensibile fino alle forme piú alte dell'attività sociale si svolge e si attua in noi un movimento senza soluziene di continuità di cui è possibile registrare il collegamento rigoroso e in pari tempo il carattere essenzialmente volontario.

«L'apparente necessità di ogni momento e di ogni tappa risulta da un volere implicito. Da una parte i termini successivi della azione sono vicendevolmente collegati in tale maniera che una specie di rigore scientifico si comunica di istante in istante a fasi che non l'hanno ancora ricevuto. D'altra parte, scoprendo come i nostri atti si susseguono irresistibilmente e determinando in virtú di quale impulso essi si superano permanentemente, come cerchi disegnati da un sasso caduto sulla superficie di

un'acqua profonda, ci si verrà apprestando adagio adagio al quesito supremo: si o no, per chi si limiti all'ordine naturale, sussiste pareggiamento tra la volontà volente e la volontà voluta, e l'azione che rappresenta la sintesi di questa duplice volontà, trova essa forse in se stessa di che bastare a sé e di che definirsi? Sí o no, la vita dell'uomo la potremo circoscrivere e limitare a quel che è umano e naturale, senza sentire la necessità di fare appello a qualche cosa di trascendente?».

Seguendo attento ed implacabile le piste dell'uomo che vuole e che opera, Biondel lo accompagna fin sulla soglia del soprannaturale per mostrargli, al di là, il coronamento necessario e indispensabile delle sue aspirazioni e dei suoi sforzi. «Un conflitto necessario nasce nel nucleo piú centrale della volontà umana, per imporle di optare praticamente fra i termini di una alternativa inevitabile, di un'alternativa tale che l'uomo o cerca di restare padrone di sé per garantire avaramente tutto se stesso, o si abbandona all'ordine divino piú o meno oscuramente rivelato dalla coscienza».

Non c'era qui una parafrasi di quel che già in antico aveva detto Sant'Agostino, essere due gli amori che fermentano nel cuore dell'uomo: l'amore di sé soverchiante l'amore di Dio o l'amore di Dio soverchiante l'amore di sé? E non aveva detto anche Sant'Agostino che noi optiamo fatalmente e inevitabilmente fra questi due amori? Ma oggi, venendo dopo parecchi secoli di un'apologetica strettamente intellettualistica, tutta intenta a

trarre il riconoscimento e l'affermazione di Dio mercè i principî dialettici della causalità applicati all'universo sensibile, questa apologetica del Blondel, traente il sentore del trascendente dall'attività umana e dalla dialettica intima del suo faticoso divenire («l'attività pratica reca sempre in se stessa la propria certezza e la propria pace») doveva esporlo fatalmente all'accusa di soggettivismo e di relativismo. Blondel non dové faticare a rispondere, rovesciando l'abbiezione contro i propri avversari. Poiché, qualunque sia il metodo della riflessione metafisica, è sempre vero che l'uomo conferisce i propri valori e le proprie raffigurazioni all'universo di cui è l'interprete designato. Tutto in lui riceve l'impronta e la colorazione della elaborazione soggettiva, cosí quel che filtra attraverso i movimenti della coscienza come quel che si inquadra negli schemi astratti della riflessione.

Caso mai, l'accusa piú seria che si sarebbe potuto fare ai metodi della esplorazione religiosa praticati da Maurizio Blondel, sarebbe stata la contraria. Non era essa troppo poco soggettiva, questa dimostrazione del trascendente che aspirava ad essere, paradossale contraddizione in termini!, una dialettica del misticismo, una *summa* sillogistica dell'adesione emozionale a Dio e al suo messaggio di salvezza redentrice? Normalmente, la esperienza mistica non ha che una via di dimostrazione, ed è la comunicazione dello stato estatico e la partecipazione associata ai doni dello spirito : forma per eccellenza di pura esperienza indi-

viduale. Blondel stesso mescolava ininterrottamente alla sua speculazione dialettica gli accenti di una vita religiosa profondamente vissuta. «Il grande sforzo del cuore», scriveva egli una volta, «è quello di credere all'amore di Dio per l'uomo. E chi ha compreso che l'uomo può e vuole essere divinamente amato, come se fosse l'iddio di Dio stesso, non si meraviglia piú che la via dell'annientamento e della mortificazione sia la strada del pieno amore».

Attraverso decenni di affannose polemiche religiose, Maurizio Blondel, mantenutosi costantemente in un atteggiamento di silenzioso riserbo, ha lasciato passare la bufera, tenacemente avvinto in cuor suo alla piú ossequiosa e sottomessa disciplina ortodossa. A distanza di un trentennio dalla prima divulgazione della sua tesi di laurea alla Sorbona, egli avrebbe cercato di saturare, per conformarsi sempre piú agli indirizzi ufficiali della teodicea e della apologetica, con elementi di pura speculazione gnoseologica, le iniziali posizioni della sua militante carriera. Ma il Blondel, che conta e che conterà nella storia dello spirito cristiano francese al tramonto del secolo decimonono, è il tentativo di trasportare la dimostrazione dell'intuizione divina, che è aspirazione insopprimibile dell'uomo, dall'atmosfera del pensiero astratto alle espressioni concrete della vita vissuta. E solo da questo punto di vista la comparsa de *L'action* va segnalata come uno dei momenti del risveglio modernistico della cultura cattolica in Francia.

Quel che si sarebbe potuto rimproverare al modernismo francese è, in complesso, la mancanza di una preoccupazione viva e presente per le necessità sociali del momento storico. Si era delineato in Francia, come si sarebbe delineato in Italia nel medesimo torno di tempo, il cosiddetto movimento democratico-cristiano, tendente a sottrarre alla propaganda laica ed irreligiosa del socialismo la tutela degli interessi delle masse operaie. Il problema della giustizia distributiva, dell'ascensione degli umili, del riconoscimento dei diritti ad una piú equa partecipazione di beni nel ceto dei lavoratori, era un problema di cui si faceva ogni giorno piú acuta la sensazione in vasti strati del mondo cattolico. Quel che non si vedeva bene e non si avvertiva convenientemente era il collegamento profondo ed inscindibile fra le idealità della democrazia e la crisi stessa della tradizione ufficiale. Si andava generando l'idea che, essendo stata ridotta la vita religiosa a puro fatto di coscienza individuale, la dialettica dei fatti sociali ed economici dovesse svolgersi in una temperie scissa ed avulsa recisamente da tutto il mondo dei valori morali e spirituali. Era ancora l'azione persistente del razionalismo illuminista che si faceva risentire nel modo di considerare in forma frammentaria e discontinua le serie incognite dell'ora storica che la civiltà europea si avviava a traversare.

Bisogna riconoscere che il modernismo italiano, in comparazione con il modernismo d'oltre confine, avvertí la necessità di

non isolare dal complesso dei problemi spirituali e religiosi i problemi sociali. A poche settimane di distanza dalla divulgazione della enciclica *Pascendi*, compariva a Roma, anonimo, un *Programma dei modernisti*. Era una risposta diretta e minuta al documento pontificio, risposta nella quale erano denunciate, con gli accenti della piú disperata desolazione, la stesura insidiosa e ingannevole dell'enciclica, la sua maniera palese di deformare e di contraffare le idee condannate, la sua brusca violenza contro tutto ciò che aspirasse ad utilizzare con prudenza e con sagacia lo spirito della cultura moderna, in favore del cristianesimo cattolico, andando incontro a quelle che apparivano ormai come le tendenze irresistibili e provvidenziali insieme della civiltà contemporanea.

Gli autori anonimi facevano del loro meglio per dimostrare che le direttive generali e inappellabili degli odierni movimenti culturali postulavano d'urgenza una revisione integrale del patrimonio tradizionale del pensiero e della disciplina concettuale nel cattolicesimo. Esse accertavano come la continuità reale ed essenziale del cristianesimo nella storia non richiedeva affatto una identità astratta di principi e di norme razionali, ma solamente la coerenza intima delle medesime esperienze, delle identiche idealità, degli stessi invariabili valori. In realtà, tale programma, lo si può oggi riconoscere senza possibilità di smentita, offriva una sintesi serena e misurata dei risultati acquisiti dalla critica del Vecchio come del Nuovo Testamento e dall'apologetica storica.

Esso additava sommariamente le condizioni nelle quali tali risultati potevano conciliarsi con il genuino patrimonio della predicazione cristiana, sbarazzata di tutto quel che si è sovrapposto ad essa attraverso la sua trasmissione nei secoli. Seguendo passo passo le enunciazioni della enciclica, il *Programma* modernista italiano tendeva a dimostrare come le formule prese di mira da essa non corrispondevano affatto alla realtà che si voleva combattere. Dimostrava quanto assurda e contraffatta fosse la raffigurazione che il documento aveva divulgato delle esigenze dello spirito moderno, in fatto di religiosità e di direttive intellettuali. Ma soprattutto quel che caratterizzava il *Programma* modernista italiano in rapporto e in confronto con altre forme di modernismo europeo era la assillante ed apertamente confessata preoccupazione di innestare i nuovi indirizzi della religiosità sul tronco delle aspettative e delle esperienze sociali.

Se c'è cosa che vulnerò e rese miserevolmente fragile e inane la propaganda socialista agli inizi del secolo ventesimo, fu la sua conclamata e grossolanamente ostentata tendenza anticlericale e antireligiosa. Sempre sulla base del principio che la religione sia fatto individuale e cosa privata, il socialismo si era dato a credere che il progresso sociale fosse solo problema meccanico e numerico di distribuzione della ricchezza e non fosse invece uno squisitissimo problema di valori morali applicati alle gerarchie della vita associata. Questa sordità sul terreno morale e spirituale fu

una deficienza che avrebbe sinistramente pesato su tutto il movimento democratico del secolo incipiente. Il modernismo italiano sorse in particolare come rivendicazione delle connotazioni morali e spirituali di ogni conquista sociale e da questo punto di vista fu piú di qualsiasi altra forma di modernismo europeo presago e chiaroveggente. Quei medesimi che avevano partecipato alla compilazione del *Programma* avevano apertamente bandito e patrocinato una visuale di socialismo cristiano che fu, è vero, voce di chiamante nel deserto, ma che non cessò per questo di essere straordinariamente significativa ed ammonitrice.

L'atteggiamento della Germania durante lo svolgersi della crisi modernistica fu, per forza stessa di cose, peculiare. Non si deve dimenticare che le condizioni della spiritualità religiosa e della ricerca erudita nel dominio della religiosità umana presso i cattolici tedeschi, erano, agli inizi del secolo ventesimo, sostanzialmente diverse da quelle constatabili nelle nazioni cattoliche. La propinquità della confessione riformata; i contatti ininterrotti e profondi con una cultura religiosa saldamente nutrita di spirito scientifico e da lungo tempo guidata da metodi impeccabili; l'emulazione naturale con il movimento di pensiero e con i programmi apologetici degli altri Istituti di cultura protestante; tutto ciò aveva permesso ai cattolici tedeschi di assimilare senza sforzo e senza resistenze i criteri delle discipline storico-filologiche e i dettami della esegesi positiva. La produzione scientifica dei cattolici germanici sul terreno della critica biblica e della storia del

cristianesimo si era sempre mantenuta ad un livello sensibilmente superiore a quello su cui si mantiene, senza possibilità di variazioni, la produzione cattolica degli altri paesi, dove la rigidezza sospettosa della clausura teologica e gli intenti banalmente edificativi regnano con incontestato esclusivismo. Si aggiunga che il movimento dei vecchi cattolici, insorto contro la definizione dell'infallibilità pontificia da essi reputata quale un'offesa e una defezione di fronte alla tradizione collettiva del cattolicesimo storico, aveva anch'esso straordinariamente favorito in Germania lo sviluppo degli studi storici, praticati con uno spirito di assoluta libertà. Infine l'isolamento della lingua germanica, quasi universalmente ignorata dalla burocrazia della Curia romana, e d'altro canto la potente unità disciplinare della Chiesa cattolica tedesca, sembravano dovessero risparmiare al clero cattolico colà, nel medesimo tempo, una pressione troppo dura del magistero romano e una insurrezione ecclesiastica di rilevante efficienza.

In pratica, la Germania cattolica conobbe, piú di altri paesi cattolici, forme critiche di resistenza alle prescrizioni disciplinari dei documenti antimodernistici emanati dalla suprema autorità ecclesiastica. Si ebbe cosí un'opposizione molto viva al giuramento antimodernista, specialmente da parte dei professori delle Facoltà teologiche dell'Università di Stato. Ma simili manifestazioni non rivelavano una volontà decisa di resistenza né costituivano o presupponevano un'adesione consapevole e pertinace

alle proposizioni registrate, ad esempio, nel *Sillabo.* Si trattò puramente e semplicemente della protesta delle consuetudini scientifiche degli ambienti universitari, timorosi di vedere compromessa cosí quella originaria autonomia di spirito in cui e per cui il lavoro accademico e il prestigio pubblico delle Facoltà cattoliche erano riusciti ad imporsi e si proponevano di imporsi ancora al cospetto della cultura universitaria protestante.

Gli indirizzi culminanti del modernismo francese, consistenti soprattutto in un'apologetica del fatto religioso e cristiano ricavata dalle esigenze profonde della coscienza umana e in una interpretazione fondamentalmente prammatica dei dogmi e della tradizione, si può dire fossero estranei all'ufficiale cultura cattolica tedesca. Dopo il Doellinger e dopo Francesco Saverio Kraus, Ermanno Schell è stato senza dubbio il pensatore e l'apologista piú rimarchevole che abbia illustrato, al tramonto del secolo decimonono, la cultura cattolica tedesca. Nel 1897 egli pubblicava un saggio di grande significato, con questo titolo: «*Il cattolicesimo come principio di progresso*». In questo saggio lo Schell si era proposto arditamente di individuare le cause profonde di debolezza e di sterilità che il cattolicesimo portava ai nostri giorni in se stesso, e aveva additato dove questo intimo e funzionale male lo avrebbe fatalmente condotto. Di fronte ad un cattolicesimo che egli definiva «volgare e romanizzato» e che durante il percorso della sua trasmissione nella storia ha a proprio danno assorbito tanti elementi di deperimento e di deformazione, da finire col

cristallizzarsi in formule teoriche e in una disciplina meccanica che sono in ritardo di parecchi secoli sull'andamento generale della civiltà europea, lo Schell tracciava le grandi linee di un cattolicesimo ideale, capace di assumere di nuovo nel mondo una funzione eminente di direzione e di elevazione, nella verità e nella giustizia. Lo Schell, scendendo a precisi particolari, additava i mezzi che secondo lui sarebbero stati capaci di strappare il cattolicesimo organizzato al marasma del suo inerte assenteismo e del suo torpore. E i mezzi erano i seguenti. Innanzi tutto una partecipazione piú larga e piú attiva dei laici all'azione religiosa della Chiesa. In secondo luogo maggiore autonomia e maggiore libertà nella ricerca scientifica, considerata come un elemento essenziale della formazione del clero. Tale formazione avrebbe dovuto essere tolta alle formule stereotipate della teologia seminaristica per essere affidata esclusivamente alla solida e disciplinata educazione universitaria. Maggiore condiscendenza e comprensione da parte delle sfere ufficiali al cospetto delle inquietudini e delle idealità del giovane clero. Le autorità del cattolicesimo si sarebbero dovute indurre una buona volta a riconoscere in ogni progresso mentale e in ogni evoluzione della tecnica sociale le espressioni di una Provvidenza che presiede al progresso della civiltà umana. Lo Schell infine stimolava i cattolici tedeschi ad assumere una parte sempre piú cospicua e sempre piú consape-

vole nella vita della nazione germanica, cercando di andare incontro alle tendenze e alle aspirazioni della spiritualità germanica protestante.

Lo Schell però non si limitava a riguardare da un punto di vista strettamente pratico la crisi sociale del cattolicesimo nella vita moderna e a suggerire i mezzi pratici per rialzarne le possibilità normative, nel fascio delle forze della civiltà europea. Si innalzava coraggiosamente ad un'analisi teorica dei principî religiosi che, rappresentando l'anima vivente del messaggio cristiano nella storia, conservano in sé forze intatte di proselitismo e di conquista. Segnalava cosí l'azione mortifera del gesuitismo nel cattolicesimo della controriforma, protestando contro tutte le forme antropomorfiche del culto e della devozione. Nelle sue critiche come nelle sue previsioni, alitava una consapevolezza nobilissima dello spirito che avviva il patrimonio religioso affidato alla custodia del magistero cattolico.

Un suo secondo libro, apparso a breve distanza dal precedente e intitolato *I tempi nuovi e la vecchia fede*, costituiva un vero e proprio programma di un cattolicesimo rinnovato. In realtà nulla, nell'apologetica dello Schell, avrebbe potuto essere designato come un attentato mosso al contenuto dogmatico del cattolicesimo tradizionale o come un'attenuazione rischiosa della sua disciplina. Lo Schell non toccava affatto le posizioni concettuali del magistero ortodosso. Non si mostrava neppure preoccupato di sapere in quale misura i risultati della ricerca storico-

scientifica e della riflessione speculativa postkantiana potessero imporre una revisione generale dei dogmi ecclesiastici ed una restaurazione schematica e radicale dei puri valori evangelici nascosti sotto le formule scolastiche. Se la filosofia medioevale riscuoteva mediocremente la sua simpatia, egli non si sentiva affatto autorizzato per questo a fare ricorso ad un'apologetica metodicamente immanentista. Il suo punto di vista era piuttosto quello di uno spirito forte e lucido che, desolato per la constatazione fatta della inefficienza del cattolicesimo nel mondo, riteneva che sarebbe stato sufficiente, per ridonargli forza, ringiovanirne la milizia e addolcirne con sagacia i metodi pedagogici. Soltanto su alcuni punti dogmatici (eternità delle pene, mistero trinitario, ultimo Giudizio universale, concezione del peccato mortale, lo Schell si mostrava preoccupato di non attribuire, per il prestigio del cattolicesimo, troppa importanza a nozioni singolarmente ingrate ed ostiche, che potevano irritare la suscettibilità degli spiriti moderni. Tanto valse perché il Sant'Uffizio colpisse l'attività dell'apologista germanico. Nel 1907, quando scoppiò la crisi modernistica, lo Schell era morto da un anno. Il destino gli risparmiò di assistere allo scatenamento della persecuzione contro tutto ciò che nel cattolicesimo costituiva ed esprimeva anelito ad un rinnovamento culturale e di rimbalzo spirituale che potesse conferire al magistero tradizionale della Chiesa una efficienza pubblica di cui si presentiva tanto piú urgente la necessità,

quanto piú l'edificio dell'Europa liberale si rivelava impari ad assicurare alla convivenza associata orientamenti che dessero agli sconfinati progressi tecnici una corrispondente consistenza morale.

Alla prima pubblicazione dei documenti curiali contro il modernismo, il cattolicesimo tedesco rispose in maniera discorde. Da una parte periodici ultraliberali come *Die Renaissance*, non senza ostentazione di indifferente sussiego, si diedero a far credere che la condanna pontificia non colpiva in alcuna maniera un aspetto qualsiasi del pensiero cattolico tedesco. Ma in pratica invece tutto il mondo dell'alta cultura universitaria si sentí commosso dalla minaccia lanciata contro la libertà della scienza, che la enciclica aveva troppo improvvidamente tentato di associare ad opinioni e ad indirizzi di cui si declinava ogni piú leggera responsabilità.

Taddeo Engers, che assumeva allora la direzione del periodico *Das zwanzigste Jahrhundert*, dichiarava che la enciclica colpiva l'apologetica cattolica in Francia, in Inghilterra, in Italia, in America, lasciando però completamente da parte i paesi di lingua tedesca, dove il metodo della immanenza era completamente ignorato e l'esegesi avventurosa di critici come Alfredo Loisy non aveva avuto che scarsissima presa.

Di diverso avviso era invece l'Ehrhard il quale, rispondendo ad un questionario proposto dalla *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, denunciava il pericolo mortale che

le condanne romane facevano correre alle discipline religiose nel cattolicesimo. L'Ehrhard si mostrava soprattutto preoccupato della situazione insostenibile in cui sarebbero venuti a trovarsi i docenti cattolici delle Università, di fronte ai loro colleghi protestanti.

«Noi ci troveremo ormai nell'impossibilità di rispondere validamente alle accuse dei nostri colleghi universitari, quando essi asseriscono che è ormai impossibile alla teologia cattolica di procedere a norma dei metodi storici e scientifici. L'enciclica, purtroppo, ha individuato e asserito un vincolo infrangibile fra il modernismo e i procedimenti della scienza. È singolarmente penoso constatare che imputazioni di questo genere sono formulate contro scrittori cattolici i quali non sono responsabili di altra colpa che di volere adottare, con le piú innocenti intenzioni del mondo, i metodi della indagine critica, che pure costituiscono il patrimonio comune e indeclinabile di tutto il mondo scientifico. Se l'enciclica avesse saputo fare una distinzione fra le sintesi della filosofia moderna e i metodi impeccabili dell'analisi filologica, noi non ci troveremmo in questa situazione falsa e compromettente. Tali metodi non rappresentano affatto la creazione arbitraria e soggettiva di pochi individui. Rappresentano piuttosto il risultato naturale e indeclinabile di tutto il precedente sviluppo della cultura e della spiritualità moderne. La teologia non può ripudiarle senza rendersi colpevole di un irremissibile peccato contro lo Spirito Santo. Perché, e bisogna dirlo ben alto, non è

da ritenere che la filosofia e la teologia scolastiche abbiano risolto per sempre tutti i problemi. Come l'arte gotica, esse stanno a segnare la fioritura speculativa di una età scomparsa. La politica dello struzzo non può, neppure in teologia, servire a sopprimere il fatto che esiste una questione biblica come esiste una questione apostolica, e come esiste una questione di storia dei dogmi, ciascuna delle quali altre ne comprende in se stessa. Bisogna ben riconoscere che se la Chiesa cattolica possiede oggi l'unità dogmatica non possiede affatto una invalicabile unità di discipline storico-teologiche. Se i provvedimenti disciplinari emanati dall'enciclica *Pascendi* saranno applicati in Germania, le ricerche religiose ne riceveranno un colpo mortale. E allora si potranno rilevare anche fra noi quelle conseguenze funeste che il predominio assoluto e incontrastato della scolastica ha già determinato in Francia come in Italia, e le Facoltà cattoliche di teologia dovranno scomparire dalle Università germaniche, come sono scomparse dalle Università francesi e italiane».

Anche Giuseppe Schnitzer, a cui, come si sa, la scienza storica deve la piú completa monografia dedicata a Girolamo Savonarola, interveniva nel dibattito rispondendo al medesimo questionario e anch'egli, in termini ancora piú severi, si scagliava contro l'incauta unilateralità dei documenti pontifici, che avevano sottoposto alla medesima condanna i metodi delle scienze positive e le enunciazioni di provvisorie forme filosofiche di apologia e di interpretazione dogmatica.

«Il metodo filologico e storico-critico», egli diceva, «proscritto dall'enciclica *Pascendi*, non è un metodo di cui gli scrittori cattolici, sia pure modernisti, si siano fatto un monopolio o di cui essi siano gli scopritori. Si tratta, puramente e semplicemente, del metodo universalmente adottato dal mondo scientifico moderno, e a tale metodo gli studiosi cattolici non potrebbero rinunciare, senza esporsi al riso e al dispregio della scienza contemporanea. L'enciclica rivela palesemente la mentalità degli inquisitori, quando solleva dubbi e sospetti sulla lealtà e sulla purità di intenzioni di uomini generosi di cui pure deve riconoscere, di buono o di cattivo grado, i costumi irreprensibili e di cui deve esaltare l'instancabile zelo. Essa non trova altra ragione per darsi conto delle conclusioni del loro intenso travaglio che una curiosità presuntuosa ed un orgoglio biasimevole».

Lo Schnitzer concludeva la sua vivacissima diatriba esprimendo la propria fiducia nel comportamento dei vescovi tedeschi: «Noi siamo sicuri che i nostri vescovi, nelle mani dei quali l'enciclica ha posto il destino della Chiesa germanica, condividono nella loro maggioranza i nostri sentimenti e che nella loro qualità di rappresentanti della Chiesa tedesca porranno tutto il loro impegno d'onore a costituirsi i custodi della sana dottrina e in pari tempo i protettori naturalmente designati delle nostre Università e della ricerca scientifica veramente oggettiva».

E in Germania la resistenza ecclesiastica al giuramento antimodernista fu piú forte ed ebbe migliori risultati. La sollevazione

fu cosí unanime e cosí insistente, che la Curia fu in qualche modo costretta a capitolare. Pio X autorizzò a non prestare il giuramento antimodernista tutti gli ecclesiastici che appartenevano alle Facoltà cattoliche delle Università statali in Germania, a condizione però che non godessero alcun beneficio ecclesiastico e non esercitassero funzioni parrocchiali. La clausola rappresentava un'insipida e intempestiva soddisfazione postuma alla Curia, visto che il fare emettere il giuramento antimodernista a professori universitari avrebbe dovuto rappresentare, ai fini inquisitoriali, l'unica consegna appropriata e rassicurante.

La floridissima scienza religiosa in Germania continuò trionfalmente il suo corso. Bisogna francamente riconoscere che una parte imponente, la piú imponente anzi di tutta la produzione scientifico-religiosa moderna, ci è venuta dalla Germania, vuoi cattolica vuoi protestante. E non per nulla due dei maestri piú insigni di scienze religiose negli anni piú vicini a noi, Rodolfo Otto e Federico Heiler, hanno parlato dalle aule di Marburgo.

Ma, dato il nostro modo di considerare la importanza e la significazione della comparsa del cardinale Newman sull'orizzonte culturale cattolico del secolo XIX; dato il nostro proposito di porre in luce, come abbiamo fatto in uno dei nostri precedenti capitoli, il contenuto principalmente innovatore degli storici saggi newmaniani sullo sviluppo del pensiero cristiano e sui caratteri della adesione spirituale ai valori religiosi; è perfettamente

logico che noi poniamo in prima linea, nello sviluppo e nelle rivendicazioni del movimento modernista, la figura di Giorgio Tyrrell. Per lui e con lui, al séguito del barone von Hügel, il modernismo britannico rivelava una sagoma originale riconoscibilmente coerente alle posizioni basilari, accreditate e difese da Newman. Già appartenente alla Compagnia di Gesù, il Tyrrell ne era uscito per palese incompatibilità di carattere e di aspirazioni spirituali, rivelatasi attraverso la propalazione di un documento privato. La sua *Lettera ad un professore di antropologia* fu la scintilla, si può dire, che provocò il grande incendio nel mondo ecclesiastico nei primi anni del secolo. Come noi abbiamo visto, naturalmente formato a quel genere di apologetica soprannaturalista che l'anglicanesimo si era venuto foggiando nella sua polemica contro il deismo e che aveva avuto la sua piú alta espressione nel 1736 con la *Analogia* del Butler, Newman aveva portato nella sua nuova esperienza cattolica una disposizione di spirito e una tendenza nettamente prammatistiche, che dovevano corroborarsi nella elaborazione del concetto di *tradizione*. Tali predisposizioni l'avevano portato a fare appello alla coscienza intima della creatura ragionevole per dar valore e virtú edifi.cativa ad ogni tentativo di salire al Divino. Esse dovevano fargli scorgere la Rivelazione in atto di concretarsi nella storia, mercè l'attività spirituale mistica dell'anima credente. Il modernismo poteva indubbiamente accampare il diritto di porre i propri principi sotto

l'egida della porpora newmaniana. Tyrrell fu veramente il continuatore incomparabile del Newman. Mentre il modernismo francese suddivideva, su linee parallele di lavoro, il suo sforzo chiarificatore, e il modernismo italiano tentava precocemente una sintesi a cui i tempi erano radicalmente refrattari, Tyrrell vide, con occhio squisitamente sagace, i còmpiti complessi che il modernismo doveva assolvere. Anima mirabile di mistico, egli portava nel suo temperamento di celta convertito al cattolicesimo una singolare facilità nel penetrare, fin nelle piú esili e segrete radici, nel fascio delle forze extrarazionali, che alimentano e sostengono l'esperienza religiosa.

Al professore di antropologia che additava nei risultati acquisiti dalle scienze sperimentali qualcosa di irriducibilmente incompatibile con l'idea corrente dei dogmi religiosi, il Tyrrell non riteneva affatto opportuno e convincente il tratteggiare un quadro artificiosamente concordista dei rapporti fra scienza e fede. Egli non esitava piuttosto a cercare coraggiosamente le prove della validità della religione in generale e del cattolicesimo in particolare in una raffigurazione prammatica del loro contenuto essenziale e dei loro rapporti con le aspirazioni spontanee e le esigenze istintive dello spirito.

«Conosco», ribatteva il Tyrrell al suo corrispondente, «i risultati decisivi della critica biblica, quando essa sia applicata specialmente ai Vangeli. Non mi dissimulo le sue conseguenze dirette o indirette per ciò che concerne le pretese della Chiesa romana

alla infallibilità. Riconosco che non ci sono affatto due tendenze cattoliche, giunte, dopo avere esaminato le deduzioni dei critici, a due tipi di conclusioni contrarie, le une conservatrici, le altre radicali. Sta di fatto piuttosto che l'unanimità morale si effettua fra i cattolici, nella misura stessa in cui prendono contatto e si familiarizzano con queste deduzioni. Le posizioni conservatrici non possono essere mantenute che per opera dell'ignoranza, sistematica e consapevole o involontaria e in buona fede. Riconosco senza esitazione che la coscienziosa indagine storica intorno alle origini cristiane e intorno all'evoluzione ecclesiastica, vulnera in radice parecchi dei nostri principî fondamentali per tutto ciò che concerne i dogmi e le istituzioni. Riconosco senza esitazione che il dominio del miracolo si restringe ogni giorno di piu, data la possibilità sempre piú vasta di ridurne le proporzioni a cause naturali constatabili. Io so e sento sempre piú il valore di queste obbiezioni, il quale potrebbe però cadere se potessimo in compenso appellare trionfalmente all'*ethos* cristiano della Chiesa, ad un incomparabile spirito religioso in essa e da essa alimentato, e se invece noi non trovassimo negli scritti approvati dei suoi maestri di ascesi e di morale, nelle pratiche abituali dei suoi confessori e dei direttori di coscienza, nelle biografie liturgicamente adoperate dei suoi santi canonizzati, nei principî del suo governo e nei metodi della sua pedagogia, molte cose che ripugnano a quel nostro senso morale e religioso, a cui essa dovrebbe invece innanzi tutto rivolgersi per chiedere autorevolmente la nostra

sottomissione e la nostra devozione... Ma bisogna ben ricordare che cos'è nella sua essenza la fede. Fede non è adesione intellettuale ad un sistema di costruzioni spirituali. Il cattolicesimo non è innanzi tutto una teologia e meno ancora un corpo sistematico di prescrizioni pratiche, sostenuto da tale teologia. Il cattolicesimo è innanzi tutto vita, e la Chiesa è un organismo spirituale, alla vitalità del quale noi partecipiamo. Nella esplicazione della sua efficienza la teologia non rappresenta altro che un tentativo compiuto da questa intima, circolante vitalità, per formulare e comprendere se stessa. Tentativo che può mancare completamente o parzialmente al suo scopo, senza che per questo ne siano diminuiti il valore o la realtà della medesima vita profonda. Per questo la fede sopravanza e soverchia le deficienze della teologia. Noi siamo oggi tutti consapevoli della differenza che sussiste fra la coscienza e la subcoscienza dell'individuo. Ancor piú lo siamo della distinzione fra l'idea che un individuo si fa di sé e quel che egli è realmente per se stesso: uno sconosciuto. Noi siamo accostumati a distinguere da una parte la somma dei ricordi e delle idee, dei fini e dei propositi riflessi, delle intenzioni di cui l'individuo possiede o può possedere la consapevolezza: e d'altra parte quella massa infinitamente piú considerevole di esperienze personali e ancestrali, scese nell'oblio o sfuggite alla registrazione, massa che costituisce l'io sconosciuto e inespresso. Di questo io incosciente l'io riflesso consapevole, trascritto e for-

mulato, non è che il vertice, emergente dalle acque, di una montagna inghiottita, le cui radici scendono fino a toccare il cuore della terra. Ebbene, se questo vale per la psicologia dell'individuo, vale ancor di piú per gli Stati, le società e le collettività umane. Un buon governo rappresentativo non fa altro che esprimere lo spirito, la volontà, i sentimenti delle masse governate, per tradurre tutto ciò in consapevolezza. Sicché esso rappresenta lo strumento dell'ascensione delle masse medesime nella misura in cui assolve correttamente tale dovere. Saremo in torto se applicheremo tutto ciò alla società cristiana, alla Chiesa cattolica? Non dobbiamo anche qui noi distinguere fra il subcosciente collettivo del popolo di Dio, e lo spirito e la volontà consapevolmente formulati da parte della Chiesa docente? Non possiamo noi nutrire una fede molto debole in questa seconda e in pari tempo nutrire una fede solidissima e incrollabile nella prima? Dopo tutto, la Chiesa non è altro se non lo sviluppo di quel che fu all'origine un programma di apostolato e di proselitismo di missionari, chiamati a predicare e a preparare il Regno di Dio. La Chiesa è pertanto essa stessa un Regno di Dio, ma solamente in un significato subalterno e secondario. Quel che la religione personale dovrebbe essere nel piano dei fattori della nostra vita interiore, questo la Chiesa cattolica dovrebbe essere fra gli altri fattori della nostra civiltà collettiva. Io parlo di un cattolicesimo che sia una società spirituale, organizzata nell'interesse della religio-

sità e della moralità. Appartenere a questa società cristiana, mondiale, autentica, originale; appropriarsene nei limiti del possibile la vita universale, per bruciare dei suoi piú puri entusiasmi, per consacrarsi al suo servizio, dedicarsi alle sue finalità, significa puramente e semplicemente evadere dagli angusti confini della vita individuale per entrare nella vita collettiva di quei milioni di uomini che hanno portato, portano e porteranno il nome di cattolici e che hanno vissuto, ad un livello qualsiasi, una vita degna di questo nome».

Quando il Tyrrell evocava con tanta luminosa finezza le profondità in cui si opera misteriosamente l'unione dell'anima credente con la Chiesa, che è il Corpo mistico del Cristo proiettato nello spazio e nel tempo; quando svelava con sí feconda sagacia quel «numinoso» prerazionale in cui si celebra la comunione mistica della esperienza cattolica, al di qua delle formule effimere della dogmatica canonizzata e delle decisioni caduche della disciplina curiale, il suo modernismo era già maturo e cosciente. La divulgazione indiscreta della sua *Lettera a un professore di antropologia* determinava la sua uscita dalla Compagnia di Gesù ed egli l'abbandonava indirizzando al Generale dei gesuiti una lettera di congedo mordente e inequivocabile. «Io sono stato testimone», egli vi diceva, «di cosí numerosi e di cosí dolorosi risvegli, seguiti da domani cosí penosi per la vita e per la stima pubbliche, che questa sola esperienza mi conferisce il diritto di considerare la

Compagnia come un crudele trabocchetto, come un appostamento insidioso, che cerca di cogliere giovani anime al varco per consumare la rovina disperata della loro gioia e della loro salute spirituale».

L'esodo dalla Compagnia non fu che il preludio della insurrezione contro l'enciclica *Pascendi*. Della causa modernistica il Tyrrell fu l'araldo piú ardimentoso, piú coerente, piú intimamente pervaso di fede e di entusiasmo. Egli si prodigò allora con tutte le sue energie, e con tutto il suo ardimento, non rifuggendo dall'intervenire dovunque la polemica si annunciasse piú fruttifera, anche se piú rischiosa.

Avendo il cardinale Mercier riecheggiato la condanna della *Pascendi*, il Tyrrell gli contrappose, col suo volume *Medievalism*, una memoria defensionale modernistica piena di dignità, di fierezza e nel medesimo tempo di patetica commozione.

La conclusione di questo memoriale defensionale merita di essere registrata. Il Tyrrell vi interpellava direttamente il cardinale di Malines e, al di là di lui, tutta la gerarchia ufficiale della Chiesa: «Non addolcirete mai, o Eminenza, la vostra intransigente rigidezza, e non aprirete mai le porte e le finestre della vostra immensa cattedrale medioevale, per farvi circolare per entro la luce della nuova aurora, l'aria fresca del cielo? Malgrado il responso della mia ragione e, aggiungo pure, quello del senso comune, non riesco a capacitarmi che sia troppo tardi. Non posso rassegnarmi

a pensare che un edificio innalzato grado a grado, mercè il lavorìo assiduo e anonimo di tanti secoli, a prezzo di tante inaudite sofferenze e di tante sottili inquietudini, sia fatalmente condannato alla demolizione come un vecchio rudero ingombrante ed inutile. Non riesco neppure a raffigurarmi come l'esperienza tanto ricca e tanto multanime cosí nel bene come nel male di una parte tanto cospicua dell'umanità, esperienza che l'edificio ha pietrificato nelle sue mura, possa dissiparsi come un corso d'acqua nella terra o una colonna di vapore nell'atmosfera. Chi può figurarsi la Chiesa caduta dalla sua qualità di religione universale sconfinata ed immensa quanto il cuore stesso di Cristo, ridotta alle proporzioni di una setta irascibile e puntigliosa, di null'altro capace che di pavoneggiarsi del suo rigore e del suo esclusivismo? Avrebbe essa cessato di essere la religione di tutta l'umanità e di tutto l'uomo delle alte classi e delle moltitudini, del greco e del barbaro, dell'Università e della capanna, non inaccessibile all'intelligenza piú umile, non insufficiente alla piú alta, non schiacciante per il debole, e non ostile al forte; la religione non già di tutti gli uomini sensibili, poiché non tutti gli uomini sono sensibili, bensí di tutti gli uomini onesti; una religione non ingombrata e non appesantita da valori contingenti e transitori, libera come una libera freccia scagliata a volo verso la coscienza universale dell'umanità? È questa la religione che noi avevamo il diritto e avevamo sognato di trovare nella Chiesa di Roma, madre della civiltà europea, e invece che cosa mai troviamo in essa?

La sua sensibilità si è affievolita? Le sue mani si sono vuotate? Nulla dunque, assolutamente nulla può essa piú fare per noi? Io lo so eppure non lo credo. La mia fede nella Chiesa, Eminenza, per quanto differente dalla vostra sia, è altrettanto cieca. Essa fa parte della mia fede nell'umanità la cui condizione non appare allo sguardo umano meno disperata. Il solo vocabolo di *cattolico* è una musica alle mie orecchie. Esso evoca dinanzi ai miei occhi le braccia stesse di Colui che morí per tutto l'*orbis terrarum*. Se la Chiesa romana mi attira, ciò avviene perché nonostante lo spirito strettamente settario che l'ha per cosí lungo tempo dominata, non può rinnegare i suoi principi fondamentali; perché essa è di fatto la piú antica e la piú vasta associazione in cui sia concretata l'esperienza cristiana, ed è sempre l'istituto storico che si approssima di piú all'ideale ancora lontano di una religione cattolica».

Cosí l'anima esuberante dell'apologista modernista formulava la pienezza della sua fiducia nella ecumenicità romana. Il credente e il mistico in cui riviveva cosí mirabilmente lo spirito di Newman, doveva disseminare in tutti i suoi scritti, in tono sempre caldissimo, analoghe proteste e analoghe visuali per l'avvenire. Roma non gliene tenne conto.

Il Tyrrell non era un critico, non era un esegeta, non era uno storico. Ma nella sua duttilissima sensibilità, nella sua squisita capacità di assimilazione, era pronto a cogliere a volo tutto quello che vi potesse essere di solido e di acquisito in tutti i campi della scienza storico-religiosa contemporanea. Per questo egli poteva

con una facilità sorprendente mettersi all'unissono con storici e con esegeti, traendo da tutto e da tutti gli elementi atti ad entrare in maniera proficua nella sua vivente sintesi religiosa. Alla quale presiedeva e dava l'ispirazione una consapevolezza profonda e sempre presente dell'apporto insurrogabile che dà alla formazione della coscienza cristiana credente la partecipazione infallibile della collettività spirituale.

Se questa nostra Storia ha avuto una linea direttiva, se questa nostra paziente rievocazione ha una logica conclusione, la direttiva e la conclusione consistono tutte nel ritenere e nel far vedere come il senso mistico della vita associata, la sacralità dell'esperienza collettiva attraverso il rito e la partecipazione carismatica, sono alla base stessa della tradizione cristiano-cattolica. Ora è qui probabilmente la pietra di paragone su cui saggiare la connotazione cattolica di una qualsiasi professione cristiana. Commisurato a questa stregua, l'atteggiamento religioso del Tyrrell si rivela di una cattolicità inoppugnabile e inconfondibile. Nelle due opere complementari *Lex orandi* e *Lex credendi*, il Tyrrell lo mostrò in pieno. Nella prima egli aveva cercato di mostrare come il simbolo cristiano di fede fosse, se non compiutamente, senza dubbio principalmente foggiato dalle esigenze della vita devota. Aveva cercato di mostrare – e in questo si congiungeva al Le Roy – che tale simbolo dovesse quindi essere innanzi tutto considerato come una legge di preghiera o di devozione pratica, e sola-

mente in linea secondaria e sussidiaria come una teologia. Secondo questa prima opera, il sistema dottrinale del cristianesimo è il risultato dei tentativi sempre nuovi e sempre indeclinabili di fissare e di formulare il contenuto implicito della spirituale vita ecclesiastica. La «vitalità» della comunità credente è l'unica e irrevocabile garanzia della verità. In sostanza, secondo il Tyrrell, il *Credo* non è altro che l'espressione di quella concezione di Dio e del Suo Regno che è la luce della nostra vita spirituale, una concezione costitutiva di quella indivisibile vita che è nel medesimo tempo visione, sentimento e volontà, secondo che è considerata dall'uno o dall'altro angolo visuale. In virtú di un solo e stesso atto noi infatti ci identifichiamo con Dio, il quale, considerato come verità, potenza o bontà, dà una sagoma a questo nostro atto, schematizzandolo sotto l'aspetto rispettivo della fede, della speranza o dell'amore. La fede non è che il giusto orientamento dello spirito, in rapporto ai suoi fini e alla sua azione: e il *Credo* è essenzialmente l'espressione verbale di questa adeguazione, il tentativo di tradurre in segni astratti la inesauribile pienezza e complessità di un concreto atto spirituale. Poiché qualcuno accusò Tyrrell di prammatismo, il *Lex credendi* volle essere la risposta. Prendendo ad esaminare la preghiera tipica del Cristo, il *Pater noster*, egli si sforzò di mostrarvi la presenza di una vera regola e di un genuino criterio di dottrina sana, quale vivente espressione di quello spirito cristiano in cui la fede in Dio e nel Suo Regno,

insieme con la speranza e con l'amore, rappresenta il piú efficiente dei fattori. Il Tyrrell vi dimostrava ampiamente come, se ogni singolo articolo di fede è inintelligibile, qualora sia isolato da quel vivente organismo di verità che esso contribuisce a costituire, in analoga maniera la fede stessa è inintelligibile, qualora sia scissa ed avulsa dai suoi correlati, la speranza e l'amore che insieme costituiscono una sola e realmente indivisibile vita dello spirito. Il nostro inserirci nella fede è semplicemente incluso e innestato nel nostro inserirci in quella vita totale in Dio che è nel medesimo tempo e insieme l'oggetto della nostra fede, della nostra speranza e del nostro amore. Aderire al Credo cristiano non è un atto diverso da quello col quale noi ci protendiamo per aderire a Dio, perché non è altro che la forma e lo schema in cui il divino ci si presenta e con cui il divino è appreso da noi.

Questa sensibile apertura d'animo, che faceva cogliere in maniera cosí stupenda al Tyrrell le correlazioni indicibili fra il senso intimo della religiosità e le sue formulazioni, fra il contenuto sostanziale della professione cristiana e le trascrizioni concettuali della dogmatica, avrebbe segnato il momento di transizione fra l'apologetica modernista, nelle sue forme piú pronunciate, e quella nuova filosofia religiosa che l'Otto avrebbe cosí magistralmente sistemato nella sua opera capitale: *Il Sacro*.

Il modernismo aveva potuto essere condannato all'ostracismo e ridotto, con mezzi di una violenza inconsueta, alla impo-

tenza, messo nella impossibilità di un fecondo e duraturo proselitismo; le conseguenze sarebbero state incalcolabilmente funeste nel mondo della vita cattolica, specialmente italiana. E lo scopo della repressione non sarebbe stato raggiunto. Lo spirito profondo del modernismo avrebbe avuto la sua rivincita.

Il Tyrrell, si potrebbe dire, aveva assicurato la vittoria con la sua immolazione. La sofferenza vinse la sua stessa resistenza fisica. Ed egli sulla sua tomba precoce volle fossero disegnati un'ostia ed un calice. C'è un collegamento con le realtà sacre della tradizione cattolica piú forte di ogni scomunica e di ogni rappresaglia, ed è la comunione nelle realtà sante. «Credo nella comunione delle cose sante!».

XVII
LA GRANDE GUERRA

Quei tali, e sono legione, che quando, sul terreno della storia del cristianesimo antico, si parla di escatologia, di dottrina cioè concernente gli ultimi eventi finali del mondo e degli uomini, fanno i trasecolati, e domandano non senza un sorriso di sarcastico compatimento di che cosa si tratti; e che quando sentono affermare che il cristianesimo primitivo visse tutto nell'ansia dell'imminente venuta del Regno di Dio, ansia rivelatasi illusoria e ingannevole, si atteggiano a scandalizzati, per il fatto che il successo evangelico sarebbe stato cosí il risultato di una piú che ingenua illusione; non si accorgono che una qualsiasi escatologia, cioè una qualsiasi fede in imminenti e non smentibili rivolgimenti, nel senso della giustizia e del bene, è sempre indispensabile alla vita spirituale degli uomini.

Aveva detto Aristotele ai suoi tempi che la causa finale, cioè quel fine sotto lo stimolo e sotto la prefigurazione del quale i movimenti dell'essere si compiono, è l'ultima ad essere raggiunta, ma è sempre la prima a spiegare la propria efficienza. Con quel suo postulato metafisico Aristotele aveva anche enunciato un principio di filosofia della storia, in quanto le grandi correnti storiche operano costantemente in vista di un prossimo miraggio che legittima e sostiene l'azione. Soltanto si deve aggiungere che

nelle varie epoche storiche si avvicendano finalità trascendenti a finalità empiriche, nel guidare e nel sorreggere lo sforzo collettivo verso un domani di reintegrazione e di pacificazione nel bene.

Si può dire pertanto che il livello di una spiritualità associata è segnato dalla natura degli ideali, delle speranze e delle prospettive che l'alimentano. La piú alta aspettativa che gli uomini abbiano vissuto fu quella segnata dall'Evangelo con l'annuncio del veniente Regno di Dio. E la forza di questa aspettativa fu quella che pervase di sé il proselitismo cristiano e lo costituí trionfante nel bacino del Mediterraneo. La durata dell'azione che un movimento può spiegare è in ragione diretta dell'altezza delle sue aspirazioni. E una civiltà spirituale tradisce la propria bassezza e la propria impotenza, quando crede di poter irridere, come ad illusioni infantili, ai sogni delle grandi aspettative religiose. E queste presunte civiltà che irridono ai sogni delle rivoluzionarie idealità religiose, sono quelle che si illudono, con vera infantilità e decrepitudine spirituale, di potere, con semplici accorgimenti umani, realizzare il bene e la pace.

I nostri tempi ne hanno fatto un'esperienza clamorosa. La prima guerra mondiale fu combattuta con la convinzione universale che essa sarebbe stata l'ultima guerra. Anzi, solo per questo fu accettata e volonterosamente combattuta. Si trattava di sbarrare una volta per sempre il passo ad ulteriori stragi umane. Ora, si era mai vista nella storia illusione piú illusoria di questa,

escatologia piu fatua e ingenua? Si direbbe che gli uomini siano condannati a cadere nelle piú risibili ed evanescenti e sanguinose illusioni terrene, quando credono di poter prendere in beffa le grandi e superiori idealità dello spirito. Non c'è vita umana che non viva di prospettive future e di finalità ideali. Qualora siano abbandonate, rinnegate ed irrise le trascendenti finalità della grazia e le superiori prospettive della pace, della verità e della giustizia in Dio e nel suo Regno, l'uomo decade e intristisce nelle prospettive miserevoli e ingannevoli di un benessere materiale e terreno che si rivela costantemente fatuo e fallace, attraverso i piú tragici disinganni e le piú cruente iatture.

Non è nostro còmpito qui rievocare le notissime vicende attraverso cui è passata la vita internazionale europea durante la prima guerra mondiale e il periodo immediatamente seguìto alla pace di Versaglia. Si è combattuta la prima guerra mondiale con la certezza che fosse l'ultima guerra. E, al contrario, essa ha lasciato in eredità un'infinità funesta di nuovi conflitti. In nome del principio di nazionalità, che è stato il mito del secolo decimonono e l'idea forza della storia piú recente, si è creata a Versaglia un'artificiosa costituzione di piccoli e piccolissimi Stati europei, la cui funzione doveva essere esclusivamente quella di garantire in Europa un equilibrio di forze, tutto a vantaggio di una egemonia di Potenze che nell'atto stesso in cui credevano di assicurare il loro predominio in una effimera e superficiale collegaza politico-diplomatica, in realtà tendevano a neutralizzarsi,

se non a sopraffarsi a vicenda. Da una tale situazione non poteva nascere altro che un nuovo conflitto, data soprattutto quella inguaribile psicosi di guerra lasciata in retaggio dalla vastissima conflagrazione che Benedetto XV definí «l'inutile strage», nuovo conflitto le cui proporzioni e le cui ripercussioni avrebbero di gran lunga sopravanzato e soverchiato quelle del precedente.

Noi dobbiamo vedere piuttosto in che modo, su quali direttive di marcia, con quali prospettive, con quale metodica, il cattolicesimo e la sua gerarchia curiale riguardarono gli avvenimenti, vi si inserirono, cercarono di trarne il loro pro.

Per una singolarissima, ma niente affatto arbitraria o illogica coincidenza, che sembra effettivamente racchiudere in sé uno sconfinato valore simbolico, la definizione del dogma dell'infallibilità pontificia era stata sanzionata nel 1870, proprio nel medesimo lasso di tempo in cui il processo unificatore della nazione italiana sboccava e toccava il suo epilogo nell'occupazione di Roma e nella costituzione di Roma capitale del regno d' Italia. In quale misura la preoccupazione per la conservazione del potere temporale della Chiesa romana era entrata nella definizione di quel dogma? Ecco un imponderabile, a cui è impossibile dare misura. Bisognerebbe poter entrare nel subcosciente di Pio IX e dei suoi ministri, per sapere fino a qual punto il desiderio di salvare in qualche modo il potere politico per tanti secoli esercitato, o di conservarne e di apprestarne qualche forma surrogata

nell'avvenire, pesò nell'apprestamento della definizione dogmatica, che doveva dare al magistero di Roma l'aureola di una inerranza, dai limiti ambigui e dall'ambito indefinito. Sta di fatto ad ogni modo che quella coincidenza lasciò come suo strascico una pericolosa indeterminatezza, sui confini rispettivi di quel che fosse la portata del magistero religioso della Curia e di quel che poteva essere, nella nuova temperie, la rivendicazione politica della Santa Sede.

Tratta ormai da una esiziale commistione, durata secoli, fra potere politico e potere religioso, Roma sembrava dai rovesci stessi attraversati durante tutta la prima metà del secolo XIX, insistere piú sulle sue rivendicazioni politiche, che sulle possibili riaffermazioni dei principî cristiani. Il Pontificato sembrava sempre piú spingersi sulla riva degli armeggii diplomatici e delle piccole combinazioni concordatarie, in vista di un vagheggiato recupero di un'efficienza strettamente politica, anziché far leva sui valori nudamente evangelici e religiosi, per risollevare la validità della pedagogia cristiana nel mondo, avviatosi ormai verso una oscura e problematica deriva. E mentre sarebbe stato il caso di fare appello a tutte le energie recondite della comunità credente, per ridare all'affievolita virtú normativa delle realtà cristiane un'efficienza sovrana, si sarebbe detto che la gerarchia cattolico-romana non avesse altra preoccupazione che quella di riguadagnare nel mondo un certo decoro e un certo prestigio esteriori,

a prezzo di combinazioni diplomatiche e di patteggiamenti politici.

Leone XIII aveva tipicamente personificato nel suo lungo governo questa ambivalente esigenza della Chiesa. Fu Pontefice dalle larghe visuali culturali e dalla squisita sensibilità umanistica. Con la enciclica *Aeterni patris* riportò in auge la filosofia tomistica, e in pari tempo, attraverso ripetute dichiarazioni, volle fosse riconosciuto alla scienza storica il piú largo diritto di indagine, anche sul terreno della vita religiosa e della tradizione cristiana. Ma in pari tempo cercò di insinuarsi nei contrasti mal dissimulati dei vari raggruppamenti europei, sotto l'ispirazione di sentimenti di rivalsa che sognavano una soluzione della questione romana in antitesi con quella offerta dallo Stato italiano con la Legge delle Guarentigie, mai accettata dal Vaticano.

Ai cattolici italiani pertanto fu data, senza sottintesi, la consegna di seguire una tattica di assenteismo e di sorda ostilità contro la vita nazionale, che pesò sinistramente su tutto il primo trentennio della nostra storia nazionale unificata. Ai cattolici fu pertanto inibita qualsiasi partecipazione alla vita parlamentare del paese, con una duplice conseguenza: che a questa vita parlamentare venne a mancare l'apporto di una sezione tanto cospicua e tanto moralmente sana del paese, e che il giorno in cui a questa sezione fosse stato concesso l'adito agli scrutini elettorali, l'equilibrio delle forze nel paese sarebbe stato violentemente scosso, con conseguenze che avrebbero potuto produrre tanto maggiore

possibilità di risonanza, quanto piú fosse anormale il momento in cui tale improvvisa partecipazione si fosse effettuata.

La storia della cattolicità romana dal 1870 al 1903, anno dell'avvento al Pontificato di Pio X, è la storia di un'attitudine di ostilità mal celata, che spia tutte le occasioni e coglie tutti i pretesti per far dispetto all'Italia unita e per crearle in Europa imbarazzi da cui sia lecito arguire che possa ridondare qualche vantaggio alla politica terrenamente rivendicatrice della Curia.

Noi abbiamo veduto attraverso quali fortunose vicende si fosse venuto costituendo, lembo a lembo, e in virtú di una sottilissima rete di accorgimenti diplomatici, il potere politico della Sede romana. Abbiamo veduto come, mentre in Oriente un'autorità statale si era venuta addestrando allo sfruttamento e alla captazione dello spirituale magistero religioso, in Occidente il magistero religioso della Roma vescovile si era venuto adagio adagio rivestendo di un potere politico imposto si direbbe dalle circostanze a rivestimento, a garanzia e a salvaguardia dell'autorità spirituale. Abbiamo visto come nel lungo corso dei secoli questa potestà politica, alimentata e sorretta dalla gagliarda efficienza dei valori religiosi, si era venuta laicizzando fino a diventare puro potere politico, largamente sfruttato da caste nobiliari, impegnate in una rivalità profana e accentratrice.

Ora, in pieno secolo decimonono, costituitesi per tutto in Europa le autonomie nazionali, e costituitasi soprattutto, ultima venuta, la nazionalità italiana, con la sua capitale politica là dove da

millenni vigeva la capitale religiosa del mondo cristiano, il problema della sopravvivenza e del recupero della potestà territoriale si poneva per la Santa Sede in una maniera del tutto nuova, carica di rischi e di incognite.

Roma papale rivendicava una qualsiasi sovranità territoriale, additandola come indispensabile appannaggio per una libertà di mosse religiose, che apparisse chiara, limpida, incontrovertibile e insospettabile agli occhi di tutta la società ecumenica credente. Ma tale rivendicazione Roma papale la levava di fronte ad uno Stato nazionale, nel cui ambito la Chiesa stessa romana veniva ad essere automaticamente compresa e conglobata, per il fatto che italiana nella sua strabocchevole maggioranza è la Curia e italico è il Papato. Come giustificare tale pretesa? In tempi di predominante normatività dei valori religiosi ed evangelici, il quesito sarebbe stato di facilissima soluzione. Perché la religione, quando è vivamente sentita, è la prima e la centrale fra tutte le attività dello spirito. Essa, quando vive inconfondibile nella sua concretezza, soverchia e condiziona ogni altra esplicazione dell'attività umana, cosí individuale come collettiva. Ma come poggiare su una incontrastabile prevalenza dei motivi e delle aspirazioni religiosi, quando, per colpa stessa del magistero cattolico, le altre attività dello spirito, la speculativa come la politica, la morale come la economica, erano venute ponendosi su un loro presunto tracciato autonomo e su una loro dialettica autosufficiente?

La Chiesa rivendicava una sovranità territoriale, giustificando la propria rivendicazione con un appello alle esigenze universali del suo magistero religioso. Ma nel medesimo tempo i mezzi e i sistemi adottati per la attuazione di simile rivendicazione non erano di natura esclusivamente spirituale e religiosa, bensí di natura diplomatica e politica. L'astioso Pontificato di Pio IX nell'ultimo suo periodo e poi quello di Leone XIII nei suoi primi lustri, furono costantemente guidati dal proposito di insidiare, di paralizzare, diciamo pure di sabotare, il funzionamento della vita nazionale italiana. Simile atteggiamento politico non avrebbe potuto durare a lungo senza un progressivo isterilimento della stessa azione religiosa del Pontificato in un paese che, risorto ad unità, seguiva ormai una sua infallibile e irresistibile logica di sviluppo e di ascensione. Alla morte di Leone XIII il Vaticano capí che era impossibile continuare su una via che aveva registrato in bilancio solamente delusioni, piú di una volta lesive della stessa dignità sacrale della tradizione ecclesiastica romana.

E cominciarono le flessioni della politica papale. Pio X, il Pontefice della fierissima campagna antimodernistica, fu invece straordinariamente transigente in politica. Se la tattica dell'assenteismo risultava ormai non solamente inefficace, ma deleteria e terribilmente problematica per l'avvenire, i piú lusinghieri auspici sembrarono sorridere alla iniziata politica condiscendente. Il rimedio in realtà si sarebbe rivelato piú funesto del male, ché, a

norma degli invalicabili principi cristiani, il cristianesimo non conosce altra politica saggia che quella della rinuncia alla politica e della rivendicazione assoluta e totalitaria dei valori del Regno di Dio.

Salendo al Pontificato Pio X lanciava un formidabile programma, formulandolo con le parole paoline: «Tutto rinnovare e restaurare in Cristo». Non è un peccare di irriverenza ritenere che, alla resa dei conti, la restaurazione fu, per modo di dire, tutta e sola nel piano della politica pontificale di fronte alla nazione italiana. Pio X cominciava con l'invitare i cattolici italiani a rendere, come negli altri paesi, «efficace sotto ogni aspetto», cioè «proporzionata ai bisogni sociali moderni», la loro attività pubblica, valendosi di «tutti i diritti civili, fino a quello di partecipare attivamente alla vita pubblica». E pertanto, per ragioni gravissime tratte dal supremo bene della società, li dispensava da quel famigerato *non expedit* con cui le decisioni delle congregazioni romane avevano vietato ai cattolici romani di partecipare alle elezioni politiche e quindi di rimbalzo globalmente alla gestione della cosa pubblica. La Chiesa romana, con la sede del suo supremo magistero nella capitale del regno italiano, entrava cosí ufficialmente nelle competizioni politiche nazionali e nella amministrazione della cosa pubblica. Si veniva a consumare in definitiva quella commistione fra valori religiosi e valori politici che è la cosa contro cui, si direbbe, il cristianesimo è nato. Noi l'abbiamo veduto fin dalle origini di questa nostra storia: nelle sue

ripercussioni sociali, nella sua disciplina esteriore, nei suoi contatti col secolo presente, il cristianesimo è per essenza divario reciso e incolmabile fra politica della terra e politica del Cielo, fra religiosità e civiltà, fra disciplina carismatica e disciplina politica. Non perché il cristianesimo, come già diceva Tertulliano ai suoi tempi, sia e debba essere allontanamento materiale dal mondo, ma perché il cristianesimo è essenzialmente programma di attività nel mondo, sulla base esclusiva ed intransigente dei valori del Regno di Dio. Tutta questa nostra storia ha voluto essere la dimostrazione, istante per istante, dell'azione spiegata dal cristianesimo nel mondo, proprio in virtú del suo implicito rinnegamento del mondo. Dopo diciannove secoli si direbbe che il ciclo completo della parabola storica percorsa dal messaggio di Cristo si sia compiuto e che l'epilogo finisca con l'essere un rinnegamento del presupposto cristiano, sostituito con una interferenza indiscriminata fra valori politici e valori religiosi.

La pertinace rivendicazione del potere temporale aveva esposto il magistero cattolico ai sospetti e alle diffidenze. Pio X mostrava di voler abbandonare la interpretazione materiale di tale rivendicazione per poggiare unicamente sulla necessità dell'indipendenza e della libertà del governo spirituale della Chiesa, quale fine da non confondere con i mezzi atti a garantirle.

Qui la essenziale «impostazione» data da Pio X alla questione romana. Egli volle innanzi tutto che i cattolici cessassero di dissertare e polemizzare in argomento, dividendosi nelle cosiddette

correnti dei «temporalisti» e dei «non temporalisti». Nel 1911, al secondo congresso dei cattolici inglesi, il cardinale Bourne, evidentemente autorizzato da Roma, proclamava: «Non c'è desiderio alcuno da parte del Papato di un dominio temporale, come tale: non velleità di occupazioni territoriali; non aspirazione a rappresentare la parte di grande Potenza sulla terra in competizione con altre, onde raggiungere un maggiore possesso. – Il mio Regno non è di questo mondo. – La frase di Gesù nel Vangelo di Giovanni è una massima sempre presente a quelli che hanno un ministero spirituale da esercitare. Quando questo ministero sia pienamente, veramente, incontestabilmente salvaguardato, la ampiezza dell'indipendenza civile che lo garantisce è materia di facile accordo». È il medesimo postulato che ispirerà la politica della Santa Sede fino alla Conciliazione con lo Stato italiano. Ma come singolare il cammino che vi condusse!

Naturalmente l'opinione pubblica italiana non mancò di prendere atto, con un senso di sollievo, della nuova temperie verso cui andavano avviandosi le disposizioni vaticane, di fronte alla collettività nazionale, organizzata in Stato. E dei pubblici riconoscimenti delle nuove vie aperte ai rapporti cattolico-nazionali, i pronunciamenti ufficiali dell'organo accreditato dalla Santa Sede non mancarono, anch'essi, di dare atto e registrazione, con compiacimento e con piú precise definizioni. L'*Osservatore Romano*, il 25 ottobre 1912, ripeteva formalmente «l'invito, già in precedenza autorevolmente formulato, ad aprire la discussione,

alla quale non ci si sarebbe rifiutati di partecipare, sulla possibilità di altre guarentigie della libertà e indipendenza pontificie, che avessero potuto eventualmente sostituire quella millenaria accordata dalla Provvidenza».

Conformandosi a tali direttive, la decima settimana sociale, adunatasi a Milano nel 1913, a celebrazione del decimosesto centenario della pace costantiniana, segnava un ulteriore passo innanzi. La settimana era stata dedicata a questo argomento: «Le libertà civili dei cattolici». Inaugurando le lezioni il 30 novembre il vescovo di Udine, Anastasio Rossi, si fermò di proposito, di ciò evidentemente incaricato, ad illustrare le caratteristiche della libertà necessaria alla Chiesa e alla Santa Sede. La Curia romana aveva sempre proclamato ai quattro venti che la posizione assunta dal Pontificato romano in séguito alla occupazione di Roma nel 1870 era disdicevole al decoro e all'assoluta autonomia dell'ecumenico magistero ecclesiastico. La Santa Sede aveva sempre proclamato che quel che conveniva indeclinabilmente al libero esercizio della suprema potestà religiosa nella società dei credenti dispersa nel mondo, era una posizione riconoscibilmente indipendente da qualsiasi reale o eventuale pressione e manomissione esteriore. E il vescovo Rossi, alla settimana milanese, spiegava che la libertà ecclesiastica deve essere «reale ed effettiva, manifesta, piena e completa, stabile e intangibile, suffragata da una malleveria internazionale», anche se praticamente

realizzata in alcunché di sostanzialmente diverso dalla forma storicamente assunta negli antichi secoli del Medioevo. Il conte Della Torre dal canto suo, riassumendo, il 6 dicembre, tutto il decorso delle lezioni, diceva testualmente: «Se come fedeli non possiamo derogare da questo essenziale principio, il quale direttamente si ricollega con quello della libertà della nostra coscienza, come cittadini pensiamo che la pace fra lo Stato e la Chiesa, che l' equa soluzione di un sí esiziale contrasto, possa sempre avvenire per costituzionale volontà del paese da parte dello Stato, senza che la sua civile sovranità sia compromessa».

Le delucidazioni di monsignor Rossi, le perentorie enunciazioni del presidente Della Torre sortirono, com'era facile prevedere, larga risonanza. Qualcuno osservò che una certa contraddizione poteva cogliersi fra le parole dell'arcivescovo e le parole del presidente. Mentre si vide nella dichiarazione di monsignor Rossi una velata proposta di una internazionalizzazione della Legge delle Guarentigie, o comunque di una sua sostituzione con una garanzia internazionale, parve che il conte Della Torre avesse disdetto una simile tesi, implicante una vera e propria vulnerazione della sovranità dello Stato italiano. L'*Osservatore Romano* corse ai ripari, e in un articolo del 20 dicembre credeva opportuno avvertire che il prospettato contrasto non esisteva, avendo i due oratori toccato e investito il medesimo problema sotto un diverso punto di vista. Secondo le chiarificazioni del giornale vaticano, monsignor Rossi aveva voluto considerare la

guarentigia della libertà e dell'indipendenza del Sommo Pontefice dal punto di vista dell'ecumenico interesse mondiale, cui pure occorreva dare risposta, mentre il conte Della Torre si era fatto a considerare unicamente il modo pratico per conseguire una simile guarentigia. Nessun dubbio che anche il discorso del Della Torre era stato autorizzato.

Queste pubbliche discussioni riuscirono facilmente a creare un'atmosfera di comprensione e di giustizia che senza dubbio ebbe la sua efficienza quando, allo scoppio della guerra mondiale e poi, dati i profondi rivolgimenti politici che ne derivarono nello spiegamento di tutta la vita nazionale italiana, la questione romana venne a trovarsi automaticamente compresa in un fascio di problemi interni ed esteri, ad affrontare i quali l'Italia si accinse con una complessità di fattori e con una intima molteplicità di indirizzi che dovevano avere nella storia del nostro Paese e del mondo ripercussioni di una portata imponente.

La guerra di Libia del 1911 aveva già scosso alle radici la compagine pacifica del mondo mediterraneo europeo. Lo scoppio della guerra mondiale fu tale evento da riecheggiare sinistramente anche in Vaticano. Non senza simbolo Pio X, il Papa della nuova politica verso l'Italia, il Papa della lotta di sterminio contro il modernismo, si spegneva repentinamente, in una specie di drammatico collasso morale. Benedetto XV ne prendeva il posto

il 3 settembre 1914, per morire a otto anni di distanza, il 22 gennaio 1922, nell'ora intensa della preparazione della marcia su Roma delle squadre d'azione fasciste.

Papa Della Chiesa era stato ai suoi giovani anni un rappresentante sagace di quella scuola politica di Leone XIII e del cardinal Rampolla, che aveva costantemente mirato ad una riconquista della perduta potestà politica della Santa Sede, attraverso intese e armeggii diplomatici diretti sempre a neutralizzare la crescente potenza dell'Italia. Durante il conflitto mondiale la Santa Sede avrebbe pencolato a favore dell'Intesa? Lo avrebbero potuto pronosticare soltanto coloro che non conoscono la duttilissima sensibilità della diplomazia pontificia, anche se non sempre largamente chiaroveggente, circa l'entità e l'efficienza delle forze morali e sociali in giuoco. L'Intesa professava a destra e a manca di combattere contro il militarismo prussiano; di favorire dovunque il principio dell'autodecisione dei popoli; di voler tutelare, al cospetto dell'assolutismo dinastico, la superiorità dei regimi liberali democratici. La segreteria di Stato non avrebbe tenuto conto di simili pronunciamenti programmatici? In realtà la situazione era molto piú complessa di quanto lo si potesse immaginare a prima vista. Negli ultimi anni del suo diuturno pontificato, Leone XIII non aveva mancato di avvicinarsi alla Germania, per quanto alleata dell'Italia. Le relazioni con la Francia erano da un decennio interrotte. D'altro canto il Papato non poteva non avvertire quanto fosse pericoloso per le sorti del cattolicesimo in

Europa e nel Vicino Oriente uno smantellamento dell'Impero austro-ungarico, che era ormai l'unico grande Impero cattolico in Europa, contrafforte saldo e provvidenziale di contro alla sempre minacciata espansione dell'ortodossia slava. In Germania stessa, nella Germania di Guglielmo II, il Centro cattolico, con tutta la sua formidabile compagine di organizzazioni culturali e sociali, costituiva una forza di cui sarebbe stato stolto immaginare che la Santa Sede non tenesse conto. Risulta d'altra parte che tutti gli organi diplomatici pontifici erano d'accordo nel valutare, fino all'esagerazione, l'invincibile efficienza bellica dei due Imperi associati, il germanico e l'austro-ungarico.

Roma cattolica pertanto si limitò a censure generali contro tutto quello che potesse rappresentare violazione del diritto delle genti e della morale cristiana, a indire preghiere in favore della pace, a proporre tregue d'armi in occasione delle piú grandi solennità liturgiche dell'anno, a svolgere una vasta azione di assistenza umanitaria.

Questo non vuol dire che mancassero i pronunciamenti ufficiali di rilievo. Nell'allocuzione pronunciata dal Papa nel Concistoro segreto del 4 dicembre 1916, Benedetto XV parlò di una «pace giusta e durevole», che non avrebbe dovuto essere stipulata col vantaggio esclusivo e pesante di una sola delle parti belligeranti. Lanciata cosí una generica prospettiva di pace, il Pontefice Della Chiesa cercò di impostare una possibile azione mediatrice: donde la sua nota ai belligeranti del primo agosto 1917.

Il Pontefice vi patrocinava l'idea che al primo posto, nelle eventuali trattative pacifiche, fosse collocata la visuale di una sistemazione generale delle relazioni internazionali, mercè la diminuzione degli armamenti, l'organizzazione dell'arbitrato, la libertà dei mari, per collocare poi soltanto ad un posto subordinato le questioni territoriali, da risolvere d'accordo fra i belligeranti. Altro postulato preliminare che il Pontefice additava per le eventuali trattative pacifiche era quello che i contendenti fossero tutti considerati e valutati alla stessa stregua, per tutto ciò che concerneva le spese dei danni di guerra e l'evacuazione dei territori occupati. Naturalmente, la nota pontificia escludeva qualsiasi cospicua innovazione territoriale, come qualsiasi umiliazione di belligeranti. Si sarebbe trattato, in complesso, di una pace di compromesso. In questa nota del primo agosto 1917 Benedetto XV aveva lasciato cadere una frase dalla immensa portata morale, che suscitò larghissima e varia eco in milioni e milioni di spiriti. Il Pontefice, cioè, definí come una «inutile strage» lo sforzo bellico dei contendenti, diretto da ciascuna delle due parti ad abbattere radicalmente la parte avversa.

La nota non sortí alcun effetto diplomatico. Si potrebbe anzi dire che fu un vero insuccesso. Contribuí a far diminuire la popolarità della Santa Sede negli Imperi centrali, acuí il risentimento francese e italiano. D'altro canto l'Italia aveva già compiuto un gesto di improvvida tendenziosità antivaticanesca

quando, nel Patto di Londra dell'aprile 1915, stabilente le condizioni alle quali l'Italia stipulava il suo intervento nella guerra con l'Intesa, aveva fatto inserire quel famigerato art. 15, venuto in luce con la pubblicazione del trattato operata dai rivoluzionari russi nell'ottobre 1917, in virtú del quale il Pontefice avrebbe dovuto essere tassativamente escluso dalle trattative di pace. Fu un bene per la Santa Sede che ad essa fosse cosí risparmiato di assumere correità nella pace versagliese, fu un male per tutto il mondo che al posto del Pontefice sedesse a Versaglia, arbitro angusto ed angoloso, nonostante i suoi quattordici punti, il presidente Wilson? Difficile rispondere. Sta di fatto ad ogni modo che la diplomazia pontificia diede la misura della sua inefficienza pubblica. Al cardinale Achille Ratti, allora prefetto della Biblioteca vaticana, Papa Della Chiesa ebbe a dire, dopo aver constatata la inefficienza della nota dell'agosto 1917: «Vogliono condannarmi al silenzio. Il vicario di Cristo non dovrebbe invocare la pace. Non riusciranno a sigillare il mio labbro. Nessuno potrà impedire al padre di gridare ai propri figli pace, pace, pace». In realtà, il decorso dei fatti avrebbe dovuto far constatare una volta di piú che, entrata nelle vie delle competizioni diplomatiche, delle azioni politiche, delle intese diciamo cosí strettamente burocratiche fra Potenze e Santa Sede, la linea di condotta della Curia ecclesiastica aveva finito con lo smarrire una qualsiasi concreta e sostanziale capacità di risultati. Ormai non ci si sarebbe

dovuti fare piú illusioni sulla convenienza per la suprema gerarchia ecclesiastica di cercare la esplicazione del proprio mandato e la virtú di infondere nuovamente principî ed aspirazioni cristiani ad una palesemente degenere comunità pseudo-cristiana nel mondo, attraverso le modalità stesse di quella diplomazia terrena e di quella politica realistica, che stava fatalmente avviando l'universo morale degli uomini nel precipizio del piú disperato ed insanabile naufragio. Che la Santa Sede mirasse ad una partecipazione autorevolmente praticata alla conferenza della pace, non v'è dubbio. Ma l'esito della guerra, i preesistenti accordi fra i paesi dell'Intesa, frustrarono completamente i propositi della Santa Sede. La quale dovette contentarsi di agire sui margini della conferenza per la pace, facendosi guidare anche questa volta, piú forse di quanto non fosse consentito dalla gravità dell'ora e dalla imponenza delle conseguenze che stavano per uscire dalla pace versagliese, dall'assidua cura per profittare del momento onde risolvere l'ossessionante questione romana. Il 28 giugno 1915, a poche settimane di distanza dall'entrata in campagna dell'Italia, il cardinale segretario di Stato Gasparri aveva in una intervista pubblica solennemente dichiarato che «la Santa Sede attendeva la soluzione della questione romana non dalle armi straniere, bensí dal senso di giustizia del popolo italiano». Era cosí definitivamente eliminato il sospetto che la Santa Sede volesse in qualche modo trarre profitto dalle circostanze per richiamare sulla eventuale sistemazione dell'annosa controversia un intervento

ed una garanzia internazionali, che avrebbero suonato irrimediabilmente offesa alla completa e insindacabile sovranità dello Stato italiano. Naturalmente la dichiarazione del cardinale Gasparri non escludeva la possibilità di un concorso diplomatico di altri Stati nella stipulazione di un compromesso pacifico fra Italia e Vaticano, ben tempestivo nel momento in cui si addiveniva ad una definizione generale della pace europea.

Nell'allocuzione concistoriale del 6 dicembre 1915 Benedetto XV poneva in luce gli inconvenienti derivati al Papato dalla partecipazione italiana alla guerra, pure esplicitamente e solennemente riconoscendo la buona volontà di cui il Governo italiano mostrava di voler dare prova.

Si disse che fin dalla fine del 1915 Papa Della Chiesa avesse demandato ad una commissione di cardinali e di prelati il còmpito di indagare e di fissare soluzioni possibili della questione romana, da sottoporre poi al congresso della pace. Si parlò anzi in Germania, in quel torno di tempo, di approcci diretti, intervenuti al riguardo fra Santa Sede e Governo italiano. Sta di fatto che una delibazione aperta della questione alla conferenza della pace sembrava dovesse essere esclusa *a priori* data la pattuita esclusione della Santa Sede dalla conferenza della pace stessa. Il 13 giugno 1918, pochi mesi prima dell'armistizio, il Governo inglese aveva detto senza sottintesi alla Camera dei Lords a Londra che la situazione del Pontefice era quella di un sovrano di Stato

neutro, il rappresentante del quale non avrebbe potuto essere introdotto alla conferenza della pace, senza previo consenso di tutti i belligeranti.

Ed ecco allora le varie fasi dell'attività diplomatica della Santa Sede per acclimare in qualche modo, nella temperie delle discussioni versagliesi per la pace, la opportunità di una discussione sul problema che ormai da decenni sembrava pesare, come un incubo, su tutta l'attività politica e religiosa della Santa Sede. Il 4 gennaio 1919 il presidente Wilson partiva, derogando cosí da quella che era ormai la consuetudine ufficiale del protocollo pontificio, dal Quirinale, e si recava a visitare il Papa. Si disse che Benedetto XV avesse sottoposto al presidente americano la questione dell'internazionalismo della Legge delle Guarentigie. L'*Osservatore Romano* smentì la notizia.

Nel marzo successivo una nuova dichiarazione ufficiosa dell'organo pontificio smentiva la voce corrente che il Pontefice avesse molto desiderato di partecipare alle trattative di pace che si andavano laboriosamente svolgendo a Versaglia. L'*Osservatore Romano* aggiungeva che il Papa avrebbe potuto alimentare un simile desiderio solo nel caso che si fosse trattato di una pace serena di pacificazione anziché, com'era il caso, di una pace di rappresaglia e di sopraffazione.

A due mesi di distanza il medesimo giornale pontificio smentiva la notizia divulgata da alcune agenzie anglosassoni secondo cui la Santa Sede avrebbe spiegato un'intensa azione per mitigare

la durezza delle condizioni di pace imposte alla Germania. La Santa Sede, timorosissima di fronte all'eventuale corso delle cose del periodo postbellico, di cui si poteva ben prevedere il carattere agitato e problematico, cercava di evitare qualsiasi posizione e qualsiasi enunciazione compromettenti.

Questo non vuol dire, lo ripetiamo, che la Segreteria di Stato non tentasse tutte le vie per insinuarsi e per far sentire la sua voce nelle adunanze della conferenza versagliese. Avrebbe potuto comportarsi diversamente dato tutto l'andamento ormai secolare della sua azione politica nel mondo europeo, lo avrebbe soprattutto potuto fare in una emergenza che si rivelava cosí carica di conseguenze oscure e difficilmente calcolabili? Certo, il verdetto duro e tagliente pronunciato da Benedetto XV nel 1917 con la frase storica «l'inutile strage», avrebbe avuto molto bisogno di essere commentato, ora che la «strage», giunta al suo epilogo, aveva portato al tavolo della pace una infinità di problemi le cui provvisorie soluzioni non avrebbero segnato altro che un inquieto intervallo preparatorio di nuovi catastrofici rivolgimenti. Sarebbe stato veramente il caso di far constatare al mondo come, secondo la mirabile parabola evangelica, gli uomini sono simili a fanciulli sventati, iracondi e irriducibili, che non sanno porsi bene d'accordo, né sul giuoco triste né sul giuoco lieto, né sulla pace né sulla guerra, amanti sempre di compromessi proditori, di rappresaglie violente, di vendette cieche e

funeste. Ora, a Versaglia, ci si faceva belli del mito della nazionalità e della menzognera autodecisione dei popoli, per infrangere tradizioni statali che si erano venute lentamente, faticosamente formando in Europa, sotto la guida di un istinto mirante a creare equilibri tra gruppi etnici rivali e a sanare con la disciplina esteriore rinascenti squilibri economico-commerciali; per creare effimere forme statali, da servire unicamente a tutela, a salvaguardia e a corroboramento di predomini ormai logori e decrepiti nelle loro piú intime fibre.

Sarebbe stata veramente l'ora per il Pontificato romano, erede delle glorie di un Gregorio Magno e di un Gregorio VII, di annunciare solennemente al mondo che piccola è la sapienza degli uomini e che stolidi sono gli accorgimenti della diplomazia. Sarebbe stata l'ora adatta e acconcia perché l'autorità suprema del magistero religioso nel cattolicesimo, andando a ridestare dagli strati piú profondi della millenaria tradizione le voci genuine della sua vocazione evangelica, gridasse al mondo, avviato verso la rovina nell'istante stesso in cui credeva di dare assetto alla sua costituzione politica internazionale, la incapacità degli accorgimenti umani a costituire su solide basi la convivenza pubblica. Mai come dopo una prova cosí tragica quale fu quella sostenuta con l'ultima guerra mondiale, che gli uomini si erano illusi dovesse chiudere la serie dei conflitti armati nel mondo, il còmpito indeclinabile della Santa Sede avrebbe dovuto essere, unico e solo, quello di ricordare agli uomini che il cristianesimo aveva

creato una civiltà solo predicando l'avvento del Regno di Dio, e che una visione della vita, basata sul satanico presupposto che essa fosse sufficiente a se stessa, non poteva approdare ad altro che a una universalizzazione irreparabile del fratricidio di Caino. E invece la Santa Sede non ebbe altre preoccupazioni che quella di non assumere responsabilità e in linea subordinata di trar vantaggio dalla conferenza per la pace, per la soluzione della cosiddetta questione romana.

Fra il maggio e il giugno del 1919 monsignor Cerretti, segretario degli Affari ecclesiastici straordinari, fu spiccato a Parigi, si disse per portare le richieste pontificie a proposito delle missioni tedesche nelle ex-colonie germaniche, di cui si preparava la soppressione. Monsignor Cerretti non osò neppure, a nome del Papa, proporre la conservazione delle missioni tedesche, in conformità al memoriale che i vescovi cattolici della Germania avevano in anticipo trasmesso alla Santa Sede. Il messo papale non perorò, come del resto era logico, che a favore dei generici interessi missionari cattolici. E una nota di Balfour a monsignor Cerretti offrf garanzie formali per la libertà e per il carattere confessionale delle future missioni. Nell'allocuzione concistoriale del 3 luglio, Benedetto XV credette di poter dichiarare di avere ottenuto, in cospicua parte, soddisfazione. In pratica, gli articoli 122 e 438 del trattato di Versaglia sopprimevano le vecchie missioni tedesche, trasmettendone i beni alle nuove non germaniche. E in un'altra allocuzione, quella del 16 dicembre 1920, lo stesso

Benedetto XV dovette disdirsi, riconoscendo che la sistemazione finale della faccenda non aveva lasciato tranquillo e soddisfatto il suo spirito. Fra le quinte della conferenza intanto la questione romana, su cui la vecchia inquietudine pontificia sembrava essersi acuita, in vista, si diceva, soprattutto della nuova situazione internazionale europea, affiorava e suscitava discussioni ed era argomento di conversazioni ufficiose. Un alto ecclesiastico americano si costituf mediatore fra il presidente del Consiglio italiano Orlando e la segreteria di Stato. Monsignor Cerretti a Parigi non mancò di prendere contatto col ministro italiano, per saggiare il terreno e gettare le basi di un eventuale accordo. Si disse che al principio del giugno una certa convergenza di massima si fosse constatata, su un piano che contemplava la possibile cessione di un territorio qualsiasi al Pontefice. Il divario nasceva sulla estensione di tale territorio. Orlando si diceva disposto ad accordare solamente il Vaticano, mentre monsignor Cerretti chiedeva, a nome della Santa Sede, che tale territorio fosse prolungato fino al Tevere e chiedeva, in piu, che a garanzia del recuperato possesso il Pontefice fosse ammesso nella Lega delle Nazioni. Ma il ministero Orlando cadde a poco tempo di distanza, e il nuovo presidente del Consiglio dei ministri, Nitti, avrebbe ripreso dopo poco tempo, a Roma, le conversazioni personali col cardinal Gasparri.

Frattanto si addiveniva alla stipulazione del trattato versagliese, il 28 giugno 1 919, e fra gli ultimi mesi dell'anno e l'anno

successivo si addiveniva alla stipulazione dei trattati miqori. Si iniziava per l'Europa un periodo cupo ed agitato di drammatica aspettativa. Non si direbbe che la Santa Sede avvertisse quanto gravidi di tragico avvenire fossero gli eventi. La grande guerra era stata una fatale prova per la vita europea. Si potrebbe dire che essa fosse venuta a provocare il definitivo, dissolvitore epilogo, in quel processo di pulviscolare frantumamento delle vecchie unità morali e politiche, su cui si era assisa nel Medioevo cristiano la famiglia dei popoli europei. L'abbattimento dell'Austria, ultimo residuo dell'idea cristiana imperiale, avrebbe fatalmente aperto il varco alla resurrezione di una quantità di istinti etnici e religiosi in conflitto, nell'Europa centro-orientale, cui l'unità statale degli Absburgo e la loro sapientissima amministrazione erano riuscite ad imporre un poderoso freno. La pace versagliese non fu altro che una costituzione posticcia e artificiosa, guidata dall'effimero e illusorio principio dell'autodecisione e della nazionalità, sotto la cui fragile ed epidermica superficie avrebbero covato, fino alla turbinosa riscossa, millenarie animosità etniche, fino allora mal represse e stentatamente contenute. D'altro canto la formidabile crisi sociale provocata e alimentata dalle rivendicazioni operaie in un mondo economico a cui la tecnica offriva portentose possibilità di sviluppo e di arricchimento, doveva, nella terra degli zar, appiccare il fuoco ad una delle piú vaste e logicamente terribili rivoluzioni che la storia umana ricordi.

Ma piú funesta di ogni altro fattore si sarebbe rivelata nell'Europa postbellica, in tutta la sua disgregatrice potenzialità, la mancanza di una cultura e di una concentrazione della vita che offrissero una direttiva e una guida allo svolgersi rapido e tormentoso degli eventi. Gli uomini non si disciplinano soltanto con norme canonizzate e con istituzioni repressive. La disciplina umana è fatta innanzi tutto di idee impalpabili e di valori trascendenti. Quando agli uomini sia tolta la convinzione preliminare di una realtà fuori di noi, di cui non siamo i creatori ma di cui siamo al contrario i sudditi e i servi; quando alla consapevolezza spirituale dell'uomo sia tolta la sensazione precisa e normativa di valori assoluti, sotto il cui controllo e nel cui riconoscimento e nella cui opzione sono tutta la consegna e tutto il dramma della nostra vita interiore, che è quotidiana milizia; si capisce perfettamente come, a dispetto di qualsiasi ingannevole formulazione filosofica e spirituale, l'uomo finisce col cedere automaticamente a questi istinti selvaggi e belluini che fermentano sempre sotto la corteccia del nostro convenzionale ed esteriore ben fare.

Ormai, all'indomani della grande guerra europea, i tradizionali valori cristiani sembravano avere smarrito, quasi completamente, una loro qualsiasi efficienza pubblica. L'idealismo germanico, col suo soggettivismo a oltranza della conoscenza – tale idealismo non era stato altro alle origini che sensismo britannico trapiantato su terreno luterano e pietista - con la sua presupposizione di una universale realtà spirituale, in cui lo spirito è l'unica

fonte di sussistenza e di trasmigrazione storica, aveva sottratto al procedere umano ogni discriminazione di valori e ogni subordinazione a superiori controlli. La Germania, che era uscita disfatta dalla guerra, doveva avvertire oscuramente che, per conseguire una qualsiasi rivincita, per risollevarsi dalla sua depressiva disfatta, avrebbe dovuto superare decisamente ogni incrinatura della compagine interna, appellandosi a qualcosa che riunificasse, in una piú profonda consapevolezza delle proprie origini e del proprio destino, le membra sparse della vecchia patria germanica, in cui nel secolo decimosesto si era incisa, come una frattura lacrimevole, la divisione confessionale fra cattolici ed evangelici. La coscienza etnica non avrebbe potuto rappresentare il risanamento di questa sempre sanguinante frattura? Disgraziatamente, l'idealismo germanico, difforme da tutte le piú vecchie, piú solenni, piú sacrosante tradizioni della cultura mediterranea, poggiata sempre dall'epoca di Eraclito e di Pitagora su una visione realistica e oggettivistica del mondo, una visione in pari tempo religiosa e filosofica, codificata si può dire da Aristotele con le nozioni di atto e di potenza, di movimento e di causa, aveva dilagato anche in Italia. E in Italia si atteggiava ad ultima parola della speculazione umana, si da definire quali conati ritardatari gli sforzi di tutti coloro che, oscuramente presentendo il disfacimento latente di tutte le tradizioni della nostra spiritualità, si sforzavano, anche a prezzo di una lacerazione este-

riore nella formalistica disciplina ormai fossilizzatasi dell'organismo della Chiesa cattolica, di portare alla superficie vecchi valori cristiani e vecchie posizioni speculative, caduti, nonostante certe rivendicazioni ufficiali della teologia ecclesiastica, in lacrimevole oblio.

Il magistero romano aveva creduto di avere provveduto sufficientemente alla incolumità e alla sopravvivenza dei propri dettami nel mondo, ricelebrando, per opera di Leone XIII, la speculazione scolastica e le *Summae Theologicae* di Tommaso d'Aquino. Ma si trattava di riesumazioni pedanti e letterarie. Le reintegrazioni, perché possano essere viventi ed operose, debbono invece essere resurrezioni saggiamente conguagliate alle nuove esigenze della spiritualità e alle nuove orientazioni della vita associata.

Roma parve impari alla nuova bisogna. È vero. La pace versagliese era stata stipulata senza che la Santa Sede vi avesse avuto la benché minima partecipazione. Era, in fondo, un privilegio. Ne era affrancata da qualsiasi responsabilità, ne era resa piú libera nei propri movimenti e nelle proprie aspirazioni. Ma quale atteggiamento assumere? Sarebbe stata necessaria una lucida consapevolezza della nuova drammatica storia che si preparava, per riportare questa povera Europa dissanguata e depauperata ad una convivenza retta non da quattordici punti, illusori e menzogneri, bensi da un unico salutare punto, quel punto che è stato fissato una volta per sempre dalla rivelazione cristiana. Secondo

la quale la vita empirica degli uomini, la politica cioè di questa terra, può andare avanti pure per le sue vie, ispirandosi unicamente a motivi positivi e a valori contingenti. Perché la vita associata degli uomini non sia uno scatenamento di velleità selvagge di predominio e di aggressione, bisogna che, imperiosa e irresistibile, viga, nella coscienza di tutti, la visione ultraempirica di un insieme di valori spirituali e carismatici, che valgono, per la norma della vita associata, molto piú di tutte le codificazioni legali e di tutti gli istituti giuridici. L'Illuminismo liberale, facendo della storia la progressiva realizzazione dello Spirito, aveva invece dato l'illusione di una possibile pace perfetta, quanto meno di un'età di progresso ordinato, nel momento stesso in cui poneva i germi piú nefasti della rivalità e della esaurientesi competizione delle forze brute.

Sarebbe stato necessario da parte del supremo magistero cristiano il bando puro e semplice di un rinnovamento evangelico, basato sulla ricerca del Regno di Dio, di quella ricerca al séguito della quale, secondo l'aforisma solenne di Cristo, tutto il resto viene da sé. E la Santa Sede invece credette di non dover fare altro che guadagnare in Italia una posizione di prepotere politico e in Europa un *modus vivendi* di patteggiamento e di condiscendenza con tutti. Il mondo si avviava piú rapidamente che mai al suo naufragio. Solo dopo di questo sarebbe sorta all'orizzonte la possibilità di una universale rinascita.

Se la diplomazia pontificia aveva creduto ciecamente in un successo immancabile degli Imperi centrali, seppe abilmente e rapidissimamente ridestarsi dal suo fantastico miraggio. La pace versagliese non ebbe dalla Santa Sede né un biasimo esplicito né una esplicita approvazione. L'allocuzione concistoriale del 3 luglio 1919, a cinque soli giorni di distanza dalla sottoscrizione della pace versagliese, si limitava a formulare voti perché, una volta cessate le ostilità, si passasse senz'altro all'abolizione del blocco, alla restituzione dei prigionieri, al ristabilimento, diciamo cosí, dei vincoli della carità cristiana fra i popoli. Scrivendo il 15 dello stesso mese ai vescovi della Germania, Benedetto XV accennava alla pace sottoscritta a Versaglia senza emettere in merito alcun giudizio. Il Papa si limitava a formulare voti che le nazioni civili prestassero soccorso al popolo tedesco, ridotto nella piú dura delle necessità.

Il 23 maggio dell'anno successivo Benedetto XV emanava l'enciclica *Pacem Dei munus*. Anche qui semplici accenni generici alla pace conclusa e raccomandazioni calde perché il senso della carità cristiana tornasse a lenire le piaghe aperte dal conflitto e a ristabilire la mutua concordanza dei popoli. Alla Società delle Nazioni, che gli improvvidi ed incauti giudicarono, osannando, come la restaurazione fra gli uomini di rapporti atti a surrogare in qualche modo i vincoli di solidarietà che il cristianesimo aveva cementato nei secoli con l'esperienza della grazia e la consapevolezza operosa del comune destino verso i fini del Regno di

Dio, la Santa Sede non fu chiamata a partecipare. D'altro canto, non avendo partecipato al congresso della pace, la Santa Sede non aveva potuto figurare fra i fondatori della Società stessa. Privilegio anche questo che veniva ad esimere il Pontificato romano da qualsiasi responsabilità in uno dei piú insulsi e stolidi tentativi che lo spirito illuminista e liberale abbia mai saputo escogitare, nella illusione che sia possibile al mondo creare istituti di vasta ed efficiente virtú morale, prescindendo completamente da quel mondo di realtà trascendenti, la cui percezione e la cui partecipazione contrassegna, nella sua originalità, il fatto religioso e in particolare la civiltà cristiana.

L'occasione si presentava eccellente alla Santa Sede per contrapporre alla ingenua, se non calcolata, utopia ginevrina la solenne realtà dei valori religiosi e cristiani, soli in grado di creare nel mondo quella Città di Dio, che avrà la sua realizzazione completa solo nel Regno instaurato, quando che sia, dalle mani onnipossenti di Dio. E invece, la Santa Sede credette di poter assicurare meglio il proprio prestigio e la propria missione nel tremendo avvenire che si preparava, all'accortezza delle stipulazioni concordatarie e alla costituzione di un proprio partito politico in Italia.

Nacque cosí il partito popolare. Non se ne può tenere disgiunta la prima genesi dalla ripresa dei rapporti diplomatici fra la Santa Sede e la Francia. Si era avuta colà nel 1905 la abrogazione del concordato napoleonico e la separazione della Chiesa

dallo Stato. Al momento della sua elezione, Benedetto XV non aveva mancato però di dare comunicazione del suo innalzamento alla tiara al presidente della repubblica francese Poincaré, il quale aveva immediatamente risposto con particolare cortesia per il tramite di un messo speciale. Già durante la guerra si era delineata in Francia una larga corrente favorevole alla ripresa delle relazioni diplomatiche con la Santa Sede. All'indomani della guerra si moltiplicarono le possibilità di rapporti fra Vaticano e Governo francese. La reintegrazione dell'Alsazia e Lorena nella patria francese aveva, prima di ogni altro evento, imposto contatti con la segreteria di Stato. La canonizzazione di Giovanna d'Arco, celebrata con particolare solennità il 16 marzo 1920, servì anch'essa a rinfocolare i desideri largamente propagatisi di una restaurazione dei rapporti diplomatici. Già nel marzo precedente il governo del Millerand aveva presentato alla Camera parigina un disegno di legge, stanziante i fondi necessari alla restaurazione di un'ambasciata presso il Vaticano. Nel maggio dell'anno successivo la ripresa delle relazioni era un fatto compiuto. E le ripercussioni ne erano cospicue anche al di qua delle Alpi.

Nel novembre del 1919, in occasione delle elezioni generali politiche, la Curia romana aveva ufficialmente notificato al paese che il non expedit, da Pio X semplicemente sospeso, era ormai integralmente abrogato. Per la prima volta nella storia del regno italiano unificato le forze cattoliche entravano nell'agone politico

a vessilli spiegati, come corpo politico autonomo, come partito a sé, direttamente sottoposto alle direttive di quel supremo magistero pontificale, la cui missione, per definizione e per eccellenza, non dovrebbe mai rivolgersi ad altri fini e ad altre idealità che non siano quelle della universale comunione carismatica dei professanti il Vangelo, da un capo all'altro del mondo. Le conseguenze ne dovevano essere incalcolabili. Fino allora, palesemente o clandestinamente, con l'autorizzazione ufficiale o senza, la massa dei cattolici italiani aveva costituito la riserva numerica dei partiti liberali. Il liberalismo conservatore in Italia si era fatto sempre forte di questa riserva e in virtú di essa aveva potuto dominare il Parlamento. Ora, al Parlamento, i cattolici entravano in nome proprio, con i propri capi, longa manus della segreteria di Stato. Come si sarebbe potuto piú reggere il liberalismo conservatore italiano? I cattolici sembravano entrare alla Camera dei deputati da trionfatori; gli eventi avrebbero dimostrato quanto di disfatta morale e religiosa l'apparente vittoria politica segnasse, in realtà, al passivo.

La grande massa ingenua e buona dei cattolici italiani e non soltanto italiani ebbe a credere che con la costituzione del Partito Popolare italiano e con il suo entrare solenne e vittorioso nel Parlamento (dalle elezioni del 1919 uscirono piú di cento deputati popolari, che vennero a costituire il nucleo arbitrale della situazione parlamentare, fra i circa centosessanta socialisti, e l'altra metà divisa in gruppi scambievolmente ostili) una nuova era si

dovesse inaugurare nella storia politica, morale e religiosa della nazione unificata. Ormai diuturnamente assuefatti, sotto la pressione delle stesse direttive gerarchiche, a mescolare stranamente in una sola visione interessi politici e interessi religiosi, anche i cattolici italiani soggiacevano a illusioni messianico-terrene, analoghe a quelle di chi aveva creduto che la prima guerra mondiale dovesse segnare il tramonto definitivo dei conflitti armati nel mondo, o aveva stoltamente sognato che la Società delle Nazioni potesse comunque rappresentare una sistemazione valida e duratura dei rapporti internazionali. Aggiungiamo subito che tale illusione dei cattolici italiani poteva accampare molto maggiori giustificazioni di tutte le altre illusioni congeneri.

Non c'era forse un grande documento pontificio sulla questione sociale e sui rapporti economici fra gli uomini, la *Rerum Novarum*, la famosa enciclica emanata da Leone XIII il 15 maggio 1891, la *Magna Charta* della sociologia cristiana? E il Partito Popolare, sorto in mezzo a cosí vasta aspettativa di popoli, in una temperie cosí straordinariamente acconcia ai grandi tentativi sociali e alle innovatrici speranze, non aveva, dalla Provvidenza, il còmpito di tradurre in atto quelle che erano sembrate le armoniche, lungimiranti, ultrasapienti dottrine cattoliche in fatto di proprietà, di salariato, di politica sociale, di elevazione e di celebrazione del lavoro?

Nella sua leggermente megalomane volontà di apprestare parole risolutrici a tutti i conflitti della politica e della cultura contemporanea, Leone XIII aveva creduto, sulla base di vecchie posizioni scolastiche, di poter affrontare i problemi assillanti, posti alla vita associata dallo sviluppo della tecnica industriale e produttiva e di rimbalzo dalle rivendicazioni proletarie.

«L'ardente brama», aveva scritto il Pontefice di Carpineto nel proemio della sua altisonante enciclica «di novità che da gran tempo ha cominciato ad agitare i popoli, doveva naturalmente, dall'ordine politico, passare all'ordine congenere dell'economia sociale. E di fatto i portentosi progressi delle arti e i nuovi metodi dell'industria; le mutate relazioni fra padroni ed operai; l'essersi in poche mani accumulata la ricchezza e largamente estesa la povertà; il sentimento delle proprie forze, divenuto nelle classi lavoratrici piú vivo e l'unione fra loro piú intima; questo insieme di cose e i peggiorati costumi han fatto scoppiare il conflitto. Il quale è di tale e tanta gravità, che tiene in trepida aspettazione sospesi gli animi ed affatica l'ingegno dei dotti, i congressi dei savi, le assemblee popolari, le deliberazioni dei legislatori, i consigli dei principi: in guisa che oggi non v'ha questione che maggiormente interessi il mondo. Ciò pertanto che a bene della Chiesa e a comune salvezza facemmo altre volte, venerabili fratelli, con le nostre lettere encicliche sui poteri pubblici, la libertà umana, la costituzione cristiana degli Stati ed altri siffatti argomenti, che ci parvero opportuni ad abbattere errori funesti, il

medesimo crediamo per gli stessi motivi di dover fare adesso sulla questione operaia. Toccammo già di questa materia, come ce ne venne occasione, piú di una volta: ma la coscienza dell'apostolico nostro ministero ci muove a trattarla ora di proposito e pienamente, a fin di mettere in rilievo i principî con cui, secondo giustizia ed equità, risolvere la questione. Questione difficile e pericolosa. Difficile, perché ardua cosa egli è segnare nelle relazioni fra proprietari e proletari, fra capitale e lavoro, i precisi confini. Pericolosa, perché uomini turbolenti e astuti si argomentano ovunque di falsare i giudizi e di volgere la questione stessa a sommovimento dei popoli».

In verità, alla genuina e primitiva sociologia cristiana il problema dei rapporti fra proprietari e non proprietari, fra servi e liberi, fra ricchi e poveri, non era apparso né difficile né pericoloso. San Paolo aveva scritto una volta, tassativamente, che non c'era da fare gran conto della propria condizione sociale e dei suoi possibili confronti e attriti con la posizione sociale dei propri fratelli. L'uomo, per definizione e per natura, qualunque sia la sua condizione sociale, è un miserabile e pezzente, che vive solo di elemosina : l'elemosina di Dio e della natura, l'elemosina del sorriso, del compatimento, del perdono del proprio compagno di pellegrinaggio, di colpa e di miseria. Se il problema dei rapporti fra le varie classi sociali è diventato cosí pungente e cosí aspro, ciò non è probabilmente dovuto tanto alla trasformazione

della tecnica produttiva, alle piú sensibili sperequazioni economiche, al piú intralciato decorso dei collegamenti fra gli uomini. I problemi sociali diventano acri e ardui solo quando gli uomini smarriscono il senso dei loro collegamenti spirituali e fanno della rete dei loro vicendevoli rapporti una nuda disciplina di ripartizione dei beni materiali e una faticosa e logorante ricerca di accomodamenti legali.

Comunque, dopo il solenne preambolo, il Pontefice Leone XIII aveva creduto nella *Rerum Novarum* di fissare non soltanto le posizioni teoretiche di quella che egli considerava l'unica canonizzata possibile sociologia cattolica, bensí anche le direttive pratiche di una ricostruzione e di una ristabilizzazione cattolica della società.

Prima di ogni altra affermazione, aveva risonato nella enciclica la condanna del socialismo. «Diritto di natura», vi era proclamato, «è la proprietà privata. Poiché, anche in questo, passa gran divario fra l'uomo e il bruto. Il bruto non governa se stesso, ma due istinti lo reggono e lo governano, i quali da una parte ne tengono desta l'attività e ne svolgono le forze, dall'altra determinano e circoscrivono ogni suo movimento, cioè l'istinto della conservazione propria, e l'istinto della conservazione della propria specie. A conseguire questi due fini basta l'uso di quei determinati mezzi che trova intorno a sé. Né potrebbe mirare piú lontano, perché mosso unicamente dal senso del particolare sensibile. Ben diversa è la natura dell'uomo. Possedendo egli nella

sua pienezza la vita sensitiva, da questo lato anche a lui è dato, almeno quanto agli altri animali, di usufruire dei beni della natura materiale. Ma l'animalità, in tutta la sua estensione, lungi dal circoscrivere la natura umana, le è di gran lunga inferiore, e fatta per esserle soggetta. Il gran privilegio dell'uomo, ciò che lo costituisce tale e Io distingue essenzialmente dal bruto, è l'intelligenza ossia la ragione, e appunto perché ragionevole vuolsi concedere all'uomo, sui beni della terra, qualche cosa di piú che il semplice uso, come anche agli altri animali: e questa non può essere altro che il diritto di proprietà stabile; né proprietà soltanto di quelle cose che si consumano usandole, ma eziandio di quelle che l'uso non consuma. Il che torna piú evidente ove si penetri piú addentro nell'umana natura. Imperocché per la sterminata ampiezza del suo riconoscimento, che abbraccia, oltre il presente, l'avvenire, e per la sua libertà, l'uomo, sotto la legge eterna e la provvidenza universale di Dio, è provvidenza a se stesso. Egli deve dunque poter eleggere i mezzi che giudica piú propri al mantenimento della sua vita, non solo per il momento che passa, ma per il tempo futuro. Ciò vale quanto dire che oltre il dominio dei frutti che dà la terra, spetta all'uomo la proprietà della terra stessa, dal cui seno fecondo vede essergli somministrato il necessario ai suoi bisogni avvenire. Imperocché i bisogni dell'uomo hanno, per dir cosí, una vicenda di perpetui ritorni, sí che, soddisfatti oggi, rinascono dimani. Deve pertanto la natura aver dato all'uomo il diritto a beni stabili e perenni, proporzionati

alla perennità del soccorso ond'egli abbisogna; beni che può somministrarci solamente la terra con la sua inesauribile fecondità. Né v'è ragione di ricorrere alla provvidenza dello Stato, perché l'uomo è anteriore allo Stato: si che prima che si formasse il civile consorzio egli dovette avere da natura il diritto di provvedere a se stesso».

Nella quale piuttosto banale disquisizione, di natura fisio-biologica, non pare che sia possibile riscontrare alcuna eco di quella che era stata una volta la formulazione esplicita, perentoria e tassativa di San Paolo: «Sei nato possidente? Che tu sia come se non possedessi nulla. Sei nato nullatenente? Non aspirare al possesso: perché è una forma che passa quella del mondo sensibile». Se si dirà che con simili assiomi non si può governare il mondo si potrà immediatamente rispondere che, indirettamente, proprio la sicurezza paolina della transitorietà di tutto quello che è caduco e sensibile nel mondo determinò a suo tempo la piú insigne e vasta rivoluzione che la storia della umanità, da un capo all'altro del mondo, abbia mai consegnato nei suoi annali.

Nella sua enciclica Leone XIII, venuto ad affrontare piú da presso il problema della povertà e della ricchezza, della lotta di classe e dell'avvenire della convivenza umana; ribadita la difesa della proprietà privata; e sceso a particolari, poco meritevoli in verità della attenzione e della trattazione del supremo magistero cristiano, fissava molto armonisticamente i doveri della pro-

prietà. Insegnava cosí al mondo: «In ordine all'uso delle ricchezze, eccellente e importantissima è la dottrina che, seppure fu intravveduta dalla filosofia, venne però insegnata a perfezione dalla Chiesa: *la quale inoltre fa che non rimanga pura speculazione, ma discenda nella pratica ed informi la vita*. Il fondamento di tale dottrina sta in ciò, che nella ricchezza si vuoi distinguere il possesso legittimo dall'uso legittimo. Naturale diritto dell'uomo è la privata proprietà dei beni: e l'esercitare questo diritto è, specialmente nella vita socievole, non pur lecito, ma assolutamente necessario: – È lecito – dice San Tommaso – anzi necessario all'umana vita, che l'uomo abbia la proprietà dei beni. – Ma se inoltre si domandi quale debba essere l'uso di tali beni, la Chiesa, per bocca del santo Dottore, non esita a rispondere che, per questo rispetto, l'uomo non deve avere i beni esterni come propri, bensí come comuni, in modo che facilmente li comunichi nell'altrui necessità. Onde l'Apostolo dice: – Comanda ai ricchi di questo secolo di dare e comunicare il proprio, facilmente. – Niuno al certo è tenuto a sovvenire gli altri di quello che è necessario alla convivenza e al decoro del proprio stato - perché niuno deve vivere in modo non conveniente. – Ma soddisfatto alla necessità e alla convenienza, soccorrere col superfluo ai bisognosi è dovere: – Quello che sopravanza, date in elemosina. – Eccetto il caso di estrema necessità, non sono questi, è vero, obblighi di giustizia, ma di carità cristiana, il cui adempimento non si può certamente esigere per vie giuridiche: ma sopra le leggi e i giudizi

degli uomini stanno la legge e il giudizio di Cristo, il quale inculca in molti modi la pratica del donare generoso e insegna – esser cosa piú beata dare che ricevere – e terrà per fatta o negata a sé la carità fatta o negata ai bisognosi: – Quanto faceste ad uno dei menomi di questi miei fratelli, a me lo faceste. – In conclusione, chiunque ha ricevuto dalla munificenza di Dio copia maggiore di beni sia esteriori e corporali, sia spirituali, a questo fine li ha ricevuti, di servirsene al perfezionamento proprio e nel medesimo tempo come ministro della divina Provvidenza a vantaggio altrui».

Dove, come si vede, la parsimoniosa e leggermente avara interpretazione casistica dell'esercizio della carità viene in qualche modo ad ottundere il concetto sociale della proprietà e ad ogni modo dimentica completamente la grande massima neotestamentaria, secondo cui il primo ed ultimo onere della legge è quello che ciascuno nel pellegrinaggio della vita sensibile avverta la propria tassativa consegna di alleggerire il carico del fratello, carico materiale e carico spirituale, per gravare il proprio, nella comune sensazione di una universale fraternità che è fatta di compartecipazione alle medesime gioie, alle medesime sofferenze, alle medesime speranze e all'identico trascendente destino.

Del resto, l'inciso della enciclica secondo cui le dottrine sociali già intravvedute dai filosofi erano state solo dalla Chiesa portate fuori dall'ambito speculativo, per scendere nella pratica

e divenire forme concrete di vita, esponeva la Chiesa cattolica, specialmente in Italia, al piú rischioso e compromettente dei cimenti, ora che la costituzione di un solido partito politico, come il Popolare, nelle cui file vennero tumultuosamente ad irreggimentarsi tutti quelli che, per interesse piú o meno confessabile, auspicavano un rinnovamento della vita italiana, offriva il destro alle milizie fattive della Curia di introdurre nella vita legislativa italiana le massime della *Magna Charta* sociale della Chiesa promulgata da Leone XIII.

In realtà, il Partito Popolare fallí miseramente alla prova. In pratica il Partito Popolare agi nella vita nazionale con tutti i difetti, con tutte le male arti, con tutta la perversa capacità di corrompere e di essere corrotto, che costituivano i caratteri salienti dell'inquinato sistema parlamentare. Venne ad accomodamenti con tutto e con tutti. Dal punto di vista culturale amoreggiò con quello idealismo immanentistico che rappresentava la piú radicale negazione e il piú totalitario disconoscimento delle grandi realtà spirituali e carismatiche, su cui e di cui è vissuta la tradizione cristiana. Sul terreno economico oscillò continuamente fra posizioni demagogiche a oltranza, in concorrenza con i socialisti, e condiscendenze a tutti i piú palesi interessi capitalistici. Sembrò a volte aver dischiuso l'adito a un arrembaggio di procaccianti e di ambiziosi, di null'altro avidi che di posizioni eminenti e di profitti piú o meno leciti. Soprattutto trasformò, in molte regioni d' Italia, il clero, che l'enciclica *Pascendi* aveva alienato e allontanato

dalle preoccupazioni sacre e dagli studi religiosi, in un insieme di partitanti politici e di propagandisti sovversivi.

Una cosa sola si vide ben chiara, e fu che il Partito Popolare rappresentò l'agente docile e il mediatore infallibile, cui, in ripetute occasioni, fece ricorso la segreteria di Stato pontificia, per imprimere sul decorso della vita pubblica e politica italiana le direttive e le imposizioni da essa ritenute necessarie. Manifestazioni tipiche di tale situazione di cose furono gli urti verificatisi fra il 1921 e il 1922 fra il Partito Popolare e Giolitti, col conseguente veto di Don Sturzo al ritorno di questi al potere.

Causa fondamentale di tale veto sturziano fu la legge per la nominatività dei titoli che Giolitti aveva fatto votare con il concorso dei ministri e deputati dello stesso Partito Popolare. Tale legge riusciva evidentemente imbarazzante per gli interessi delle congregazioni religiose che, non essendo riconosciute dallo Stato, possedevano sotto il nome di uno dei loro membri. Il medesimo Giolitti non aveva fatto mistero della sua intenzione di gravare onerosissimamente la mano del fisco sulle trasmissioni ereditarie fra non consanguinei. Si parlava in tal caso di una tassa di successione dell'80 per cento, e poiché le congregazioni non riconosciute dallo Stato non possedevano in proprio come enti morali, ma possedevano sotto il nome personale di uno dei loro membri che, morendo, lasciava a chi non era legato da alcun vincolo di consanguineità, ne seguiva che nel giro di un paio di successioni la proprietà delle congregazioni religiose sarebbe stata

automaticamente incamerata dallo Stato. Di qui il *veto* di Don Sturzo, per comando della segreteria di Stato, ad un nuovo avvento di Giolitti al potere. E il posto dell'on. Giolitti fu assunto dall'on. Facta.

A qualche cosa dunque era servito il Partito Popolare: non di certo alla instaurazione di un ordine sociale cristiano.

Mai le montagne avevano partorito piú risibile genitura.

XVIII
LA REVIVISCENZA CATTOLICA

A successore di Benedetto XV i cardinali adunati in Conclave designavano, dopo laboriosissimi scrutini, la mattina del 6 febbraio 1922, il cardinale Achille Ratti. Non era un cardinale di Curia e la sua ascesa nella gerarchia ecclesiastica era stata piuttosto tarda. La sua carriera era stata prevalentemente quella di paleografo e di bibliotecario. Per un venticinquennio, il Ratti era stato prefetto all'Ambrosiana di Milano, la famosa biblioteca fondata da Federico Borromeo. Nel 1911 era stato chiamato da Pio X quale viceprefetto della Vaticana, a fianco del padre gesuita Ehrle, al quale era successo nell'estate del 1914. Benedetto XV lo mandava, il 15 aprile 1918, visitatore apostolico della Polonia e della Lituania, occupate dalle Potenze centrali. Era un rivolgimento radicale nelle consuetudini e nelle mansioni del silenzioso studioso di biblioteca: fu ad ogni modo l'avviamento primo alla successione papale. Dopo la pace versagliese, riconosciuto dal Vaticano il nuovo Stato polacco, il Ratti vedeva trasformata la sua mansione di visitatore apostolico in quella di nunzio, profilandosi cosí ben piú palesemente il carattere politico della missione, carattere politico che ebbe occasione di spiegare tutta la sua ardua portata al momento del plebiscito dell'Alta Slesia, in occasione del quale si vociferò che l'azione del nunzio

non si rivelasse improntata né a piena equità né ad oculata accortezza.

Nel marzo del 1921 il Ratti fu nominato, a scanso di ulteriori complicazioni, arcivescovo di Milano. Non prendeva possesso della sua sede che l'8 settembre. A cinque mesi di distanza era innalzato al seggio pontificio. Qualcuno, ricordando la lunga carriera paleografica ed archivistica del nuovo Pontefice, ebbe ad osservare che per il còmpito di risollevare su dalla coscienza alterata e contraffatta della cosiddetta civiltà cristiana contemporanea i caratteri spenti e i segni cancellati della vecchia tradizione evangelica, occorreva ben altra qualità che quella necessaria per risuscitare dai fogli di un palinsesto le forme della primitiva scrittura.

E in realtà la civiltà contemporanea, di fronte a quelle che furono le tradizioni primigenie della predicazione cristiana e della costituzione ecclesiastica della sua età aurea, può benissimo rassomigliarsi ad un palinsesto. Il cristianesimo ha per troppi secoli foggiato i nostri costumi, le nostre aspirazioni, i nostri orientamenti morali perché al fondo inesplorato della nostra spiritualità associata esso non abbia deposto germi mai isteriliti e sempre suscettibili di rinnovamento e di reviviscenza. Ma d'altro canto su questo strato profondo e inavvertito delle nostre norme ancestrali di vivere si sono venuti sovrapponendo, come noi ci siamo adoperati di dimostrare, nuove forme e nuovi criteri di

valore, che non potevano fare a meno di seppellire ad una profondità si direbbe ormai irraggiungibile i segni e le tracce della prima pedagogia a norma del Vangelo. Noi abbiamo visto come di questa progressiva deformazione e di questa sempre piú radicale obliterazione si siano rese responsabili, nel corso dei secoli, quelle stesse istituzioni ecclesiastiche, cosí dal punto di vista culturale come da quello disciplinare, il còmpito delle quali avrebbe dovuto essere quello di mantenere intatto e inalterato il deposito ricevuto. Senza farne ad esse particolare addebito, ché la storia ha una sua logica infrangibile che è fatuo sottoporre a verdetto di condanna, noi abbiamo dovuto constatare come il fermento innovatore dei tempi iniziali è venuto col tempo illanguidendosi e smarrendo la sua virtú, a causa dello stesso processo di amplificazione e di costituzione unitaria della società puramente carismatica uscita dal bando del Cristo. Oggi il cristianesimo ha cessato di circolare alla superficie della vita associata degli uomini per perdersi e celarsi in un sottosuolo dove è arduo e oneroso andare a ricercarlo.

Il Pontificato di Pio XI si direbbe che continuasse ad essere un lavorìo assiduo e paziente di paleografo, intento a rintracciare a volte e a ripronunciare le parole soggiacenti del suo palinsesto, la cui scrittura superiore però troppo spesso e troppo imperiosamente deviava, quasi fraudolentemente, la sua buona ispirazione e il suo ardito proposito.

Si rievochi ad esempio la enciclica *Quas primas* dell'11 dicembre 1925 per l'istituzione della festa di Cristo Re. Quale intenzione piú nobile, quale ideale piú alto che quello di risollevare, su un mondo minato e corroso da sedimenti inestinguibili di reciproci odî e di mal dissimulati rancori, esposto quindi a competizioni e a rivalità che avrebbero prima o poi portato di nuovo il mondo alla lotta cruenta e ad una irreparabile catastrofe, il vessillo della regalità spirituale del Crocifisso? La celebrazione dell'Anno Santo aveva dato al Pontefice la sensazione sottile di un vasto movimento di popoli verso Cristo e la Chiesa. Le moltitudini accorse a Roma si erano, con questo stesso, professate fedelmente devote di Cristo, al cospetto del Papa, mentre la piena riuscita della Mostra Missionaria aveva fatto universalmente constatare l'imponente lavoro della Chiesa romana per la dilatazione del messaggio evangelico nell'universo. Pio XI prendeva con compiacimento atto di tutto questo e rivendicava al Cristo l'appellativo di Re, per il sommo grado di eccellenza sua nel fascio di tutte le cose create. Ma quali sono, a norma dell'insegnamento neotestamentario, a norma della primitiva esperienza cristiana, la regale maestà e la pubblica efficienza del Cristo vivo ed operante? Un vecchio apologista aveva proclamato, di fronte al mondo imperiale romano, che i cristiani, indiscriminatamente mescolati alla vita comune degli uomini, portavano il segno non visibile, ma non per questo non riconoscibile, della

loro superiore anagrafe come cittadini del Regno di Dio, nell'intimo del loro cuore e nel segreto delle loro aspirazioni. Già l'autore della Lettera agli Ebrei aveva non senza disdegno asserito che i cristiani non riconoscono altra anagrafe e altro diritto di cittadinanza che quelli che li registrano e li prefigurano cittadini del veniente Regno di Dio. E Sant'Agostino aveva additato nel fondo del cuore umano la tessera di appartenenza alla società di Dio, quando il cuore preponga e faccia soverchiare l'amore di Dio sull'amore di sé. La regalità di Cristo pertanto è la regalità del veniente Regno di Dio, prefigurata e preattuata nella consapevolezza gioiosa e incrollabile che questo Regno di giustizia e di pace non potrà mancare un giorno di cancellare e di riparare tutte le inenarrabili nequizie di cui è disseminato il cammino delle regalità terrene. Nulla quindi di terreno, nulla quindi di empirico, nulla quindi di istituzionale nel significato esteriore e diciamo cosí forensico della parola, nella regalità onde Cristo è sovrano.

E invece Pio XI, dopo avere cosí tempestivamente, con l'occhio ai caratteri soggiacenti di questo compatto palinsesto che è la neopagana coscienza del mondo moderno, risollevato sul mondo il simbolo sovrano della croce cristiana, scendeva, si direbbe profanamente, a rivendicare a Cristo uomo il nome e il potere di Re nel vero e letterale senso della parola. Si attardava cosí a dimostrare che il Cristo uomo è dotato della triplice potestà legislativa, giudiziaria, esecutiva, e che se il suo Regno è, in un

certo qual modo, supereminente, di natura spirituale, sarebbe un «turpe» errore negare a Cristo uomo il potere su tutte le cose temporali, dato che egli ha ricevuto dal Padre un diritto assoluto e illimitato sulle cose create, di modo che tutte le cose sono poste nel suo arbitrio, sebbene egli ne permetta l'uso ai provvisori possessori. Tale sovranità del Cristo salvatore, continuava Pio Xl, comprende sotto di sé tutti gli uomini, non solamente i cattolici o i cristiani in genere, ma tutti gli appartenenti al genere umano. Essa non investe e non incide solamente sui singoli individui, bensí anche sugli uomini conglobati in ordinate collettività. Il Pontefice pertanto invitava e ammoniva i governi tutti a prestare riverenza e obbedienza al Cristo sovrano, ché dal riconoscimento della regale potestà del Salvatore essi avrebbero automaticamente ricevuto la consacrazione della loro autorità, esercitata per diretto mandato del Re divino. Infine Pio XI rilevava che solo in virtú di tale riconoscimento della regalità di Cristo il genere umano avrebbe avuto la possibilità di essere efficacemente affratellato e la pace avrebbe trovato la via per regnare indisturbata fra i popoli. La festa particolare che da allora in poi ogni anno avrebbe dovuto celebrare la regalità di Cristo, avrebbe dovuto servire di antidoto infallibile a quella peste dell'età nostra che è, secondo il verdetto pontificale, il «laicismo».

E anche qui, nel pronunciare tale verdetto, Pio XI andava a rintracciare e a rinvenire, con felice e trasparente intuizione, quella che era la scrittura primordiale della coscienza cristiana

europea, quando la federazione dei popoli sotto le idee universali create e consacrate dal magistero romano viveva concretamente di normative realtà carismatiche, capaci di segnare irrevocabilmente, intorno al tracciato della convivenza collettiva, i limiti e le barriere di un'etica soprannaturale. Ma denunciando la concezione laica della vita come il vero tarlo corrosivo della nostra spiritualità associata, Pio XI avrebbe dovuto ricordare e confessare che la prima genesi di questa concezione laica era stata deposta nell'apologia razionale della fede cristiana, nella applicazione di una disciplina burocratica là dove avrebbe dovuto aver vigore soltanto la disciplina spontanea della comune solidarietà nella grazia e nei suoi doni, nella troppo assillante preoccupazione della gerarchia in conseguire successi terreni e posizioni di privilegio politico ed economico.

Cosí, quando a dodici anni di distanza, con la enciclica *Mit brennender Sorge* del 14 marzo 1937, Pio XI si dié ad esaminare e a giudicare la situazione della Chiesa cattolica nel Reich germanico, le sue enunciazioni rappresentavano altrettante verità assiomatiche, che avrebbero dovuto far riflettere e meditare sulle ragioni che avevano portato la necessità di ribadirle nel momento attuale. In fondo l'enciclica non era che una diluita professione di fede cattolica.

Nel passo piú fervido e suggestivo del grande documento pontificio, non mancavano accenti di commosso e umile riconoscimento dei torti ecclesiastici. «La divina missione», diceva il

Pontefice, «che la Chiesa compie tra gli uomini, e deve compiere per mezzo di uomini, può essere dolorosamente oscurata dall'umano, talvolta troppo umano, che in certi tempi ripullula quasi zizzania in mezzo al grano del Regno di Dio. Chi conosce la parola del Salvatore sopra gli scandali e coloro che li dànno, sa come la Chiesa e ciascun individuo deve giudicare su ciò che fu ed è peccato. Ma chi, fondandosi su questi lamentevoli contrasti tra fede e vita, tra parola e azione, tra contegno esteriore e l'interno sentire di alcuni – e fossero anche molti – pone in oblio, o coscientemente passa sotto silenzio, l'immenso capitale di genuino sforzo verso la virtú, lo spirito di sacrificio, l'amore fraterno, l'eroismo di santità in tanti membri della Chiesa, manifesta una cecità ingiusta e riprovevole. E quando poi si vede che quella rigida misura con cui egli giudica la odiata Chiesa viene messa da canto se si tratta di altre società a lui vicine per sentimento o interesse, allora riesce evidente che, ostentandosi colpito nel suo presunto senso di purezza, si appalesa simile a coloro i quali, secondo la tagliente parola del Salvatore, osservano la pagliuzza nell'occhio del fratello, ma non scorgono la trave nel proprio. Altrettanto men pura è la intenzione di coloro i quali pongono a scopo della loro vocazione proprio quel che vi è di umano nella Chiesa, talvolta facendone persino un losco affare: e sebbene la potestà di colui che è insignito della dignità ecclesiastica, posando in Dio, non sia dipendente dalla sua elevatezza umana e morale, non vi è però epoca alcuna, né individuo, né società che

non debba esaminarsi onestamente la coscienza, purificarsi inesorabilmente, rinnovarsi profondamente nel sentire e nell'operare. Nella Nostra enciclica sopra il *Sacerdozio*, in quella sull'*Azione Cattolica*, abbiamo, con implorante insistenza, attirata l'attenzione di tutti gli appartenenti alla Chiesa, e soprattutto degli Ecclesiastici, dei Religiosi e dei Laici i quali collaborano nell'apostolato, al sacro dovere di mettere fede e condotta in quell'armonia richiesta dalla legge di Dio e domandata con instancabile insistenza dalla Chiesa. Anche oggi Noi ripetiamo con gravità profonda: non basta essere annoverati nella Chiesa di Cristo, bisogna essere in ispirito e verità membri vivi di questa Chiesa. E tali sono solamente coloro che stanno nella grazia del Signore, e continuamente camminano alla sua presenza, sia nell'innocenza sia nella penitenza sincera e operosa. Se l'Apostolo delle genti – il vaso di elezione teneva il suo corpo sotto la sferza della mortificazione affinché, dopo aver predicato agli altri, non venisse egli stesso riprovato, può darsi forse, per quelli nelle cui mani è posta la custodia e l'incremento del Regno di Dio, via diversa da quella dell'intima unione dell'apostolato e della santificazione propria? Solo cosí si mostrerà agli uomini di oggi e in prima linea agli oppositori della Chiesa, che il sale della terra e il lievito del cristianesimo non è diventato inefficace, ma è potente e pronto a portare rinnovamento spirituale e ringiovanimento a coloro che sono nel dubbio e nell'errore, nella indifferenza e nello smarrimento spirituale, nel rilassamento della fede e nella lontananza

da Dio, di cui essi – l'ammettano o lo neghino – hanno piú bisogno che mai. Una Cristianità, in cui tutti i membri vigilino su se stessi, che espella ogni tendenza a ciò che è puramente esteriore e mondano, si attenga seriamente ai comandamenti di Dio e della Chiesa, e si mantenga quindi nell'amore di Dio e nella solerte carità verso il prossimo, potrà e dovrà essere esempio e guida al mondo profondamente infermo, che cerca sostegno e direzione, se non si vuole che sopravvenga un immane disastro o un indescrivibile decadimento.

«Ogni riforma genuina e duratura ha avuto propriamente origine dal santuario, da uomini infiammati e mossi dall'amore di Dio e del prossimo; i quali, per la loro grande generosità nel rispondere ad ogni appello di Dio e nel metterlo in pratica anzitutto in se stessi, cresciuti in umiltà e con la sicurezza di chi è chiamato da Dio, hanno illuminato e rinnovato i loro tempi. Dove lo zelo di riforma non scaturí dalla pura sorgente dell'integrità personale ma fu effetto dell'esplosione di impulsi passionali, invece di illuminare, ottenebrò, invece di costruire, distrusse, e fu sovente punto di partenza di errori, ancora piú funesti dei danni a cui si volle o si pretese portare rimedio. Certamente lo spirito di Dio spira dove vuole; dalle pietre può suscitare esecutori della sua volontà secondo i suoi piani, non secondo quelli degli uomini. Ma Egli, che ha fondato la Chiesa e l'ha chiamata in vita nella Pentecoste, non spezza la struttura fondamentale della salutare istituzione, da Lui stesso voluta. Chi

è mosso dallo spirito di Dio ha perciò stesso un contegno esteriore ed interiore rispettoso verso la Chiesa, nobile frutto dell'albero della Croce, dono dello Spirito della Pentecoste al mondo bisognoso di guida.

«Nelle vostre contrade, Venerabili Fratelli, si elevano voci in coro sempre piú forte, che incitano ad uscire dalla Chiesa, e sorgono banditori, i quali per la loro posizione ufficiale cercano di risvegliare l'impressione che tale distacco dalla Chiesa, e conseguentemente l'infedeltà verso Cristo Re, sia una testimonianza particolarmente persuasiva e meritoria della loro fedeltà al regime presente. Con pressioni occulte e palesi, con intimidazioni, con prospettive di vantaggi economici, professionali, civili o d'altra specie, l'attaccamento alla fede dei cattolici e specialmente di alcune classi di funzionari cattolici viene sottoposto ad una violenza tanto illegale quanto inumana. Con commozione paterna Noi sentiamo e soffriamo profondamente con coloro che hanno pagato a sí caro prezzo il loro attaccamento a Cristo e alla Chiesa; ma si è ormai giunti a un tal punto, che è in giuoco il fine ultimo e piú alto, la salvezza o la perdizione, e quindi unico cammino di salute per il credente resta la via di un generoso eroismo. Quando il tentatore o l'oppressore gli si accosterà con le insinuazioni traditrici di uscire dalla Chiesa, allora egli non potrà che contrapporgli, anche a prezzo dei piú gravi sacrifici terreni, la parola del Salvatore: – Allontànati da me, o Satana, perché sta scritto: adorerai il Signore Dio tuo e a Lui solo servirai. – Alla

Chiesa invece rivolgerà queste parole: – O tu, che sei madre mia fin dai giorni della prima fanciullezza, mio conforto in vita, mia avvocata in morte, si attacchi la lingua al mio palato, se io, cedendo a terrene lusinghe o minacce, dovessi tradire il mio voto battesimale. A coloro poi, i quali si lusingassero di potere conciliare con l'esterno abbandono della Chiesa la fedeltà interiore ad essa, sia di monito severo la parola del Salvatore: – Chi mi rinnega davanti agli uomini, lo rinnegherò davanti al Padre mio, che è nei Cieli – ».

Parole coteste indubbiamente fra le piú alte e piú umanamente patetiche che siano state lanciate al mondo in questi ultimi tempi, dall'alto della rocca su cui si asside il millenario magistero della cattolicità romana. Ma d'altra parte parole che per essere effettivamente valide e operose, per non essere immediatamente dopo smentite e vulnerate dalla insufficienza dei mezzi invocati e praticati per attuarle, avrebbero dovuto tradursi in visuali elevatissime di palingenesi totalitaria della società, in nome di quei valori superiori che il Nuovo Testamento e la primitiva propaganda cristiana hanno racchiuso e sintetizzato nella nozione vivente del Regno di Dio. E invece, allo schietto ed edificante riconoscimento della molto spesso lamentata sproporzione fra le regole a cui la tradizione cristiana è per definizione astretta ad attenersi, e la pratica del magistero cattolico, non sembrava che dovesse tener dietro una precisa e coraggiosa volontà di ampliare

la clausura dell'ormai irrigiditosi schema disciplinare ecclesiastico e di risuscitare su dalle fibre piú riposte della depressa società cristiana il vecchio alito della fede e della speranza rivoluzionaria nel Cristo.

Si comprendono perfettamente le ragioni che impedivano al senso doloroso di questa sproporzione di evadere e di trapiantarsi in un programma lungimirante di rinnovamento cristiano. Dalle varie confessioni cristiane, ad esempio, veniva l'appello ad un movimento pacificatore e riconciliatore, in cui e per virtú di cui le disperse frammentarie membra del corpo mistico di Cristo si ricoagulassero in vista di una rinascita religiosa del mondo. Sarebbe stato il caso di cogliere a volo queste voci trepidanti di una agognata nuova fraternità nei carismi e sceverare il grano dal loglio sul campo di questa spontanea fioritura neocristiana. Ma la Santa Sede è vincolata dalle sue stesse definizioni dogmatiche, che le vietano di accondiscendere a trattative di qualsiasi genere con i fratelli separati senza abdicare a quel suo titolo di privilegio e di primato che il Concilio vaticano ha canonizzato con la proclamata infallibilità del Pontefice. E un decreto del Santo Uffizio del1'8 luglio 1927 vietava ai cattolici, formalmente, di prender parte ai congressi banditi in varie città dell'Europa occidentale in vista della riconciliazione delle varie confessioni cristiane nel mondo. E perché il decreto del Santo Uffizio avesse sanzione anche piú solenne e perentoria, Roma emanava, il 6 gennaio 1928, l'enciclica *Mortalium animos*, pronunciandosi nettamente

contro l'azione e l'organizzazione pancristiana e proclamando non esservi altra via possibile per raggiungere l'unità cristiana se non quella segnata dalla sottomissione pura e semplice al magistero romano. Visione puramente anacronistica.

Con l'enciclica *Quadragesimo anno* del 15 maggio 1931, diretta a commemorare il quarantesimo anniversario dell'enciclica *Rerum Novarum*, Pio XI si proponeva, per sua stessa esplicita dichiarazione, di spiegare e di completare, secondo le necessità dei tempi, quella che era apparsa come la *Magna Charta* dell'ordine sociale cattolico. «È in Noi», premetteva il Pontefice, «il diritto e il dovere di giudicare con suprema autorità intorno a siffatte questioni sociali ed economiche, dato il loro collegamento con la morale». E in pratica il Pontefice non avvertiva che la morale nella quale il magistero erede del Vangelo è maestro, non è la morale dei codici, non è la morale naturale, non è la morale dei rapporti esteriori e quotidiani fra gli uomini, ma è la morale retta, guidata e sanzionata da quelle realtà soprannaturali, che hanno le loro vie di comunicazione nei carismi, e da quei valori trascendenti, che sfuggono ad ogni codificazione trascritta in canoni e in articoli. E anche qui il Pontefice non faceva che rinnovare l'incauta e rischiosa illusione che alla Chiesa potesse spettare e potesse riconoscersi una funzione preminente, quando essa si ponga a giudicare e a legiferare in quella materia economica empirica e in quella disciplina burocratica dei problemi concreti del

lavoro e del salario, al cospetto di cui la primitiva pedagogia cristiana si era chiusa salutarmente in un atteggiamento di assoluta scepsi e di radicale indifferentismo.

Pio XI ribadiva cosí il diritto di proprietà, tanto pubblico come privato, cercando di destreggiarsi, per non cadere né nell'individualismo né nel collettivismo. Ripeteva, sull'orma di Leone XIII, che del retto uso privato del diritto di proprietà non si può esigere l'adempimento per vie strettamente giuridiche, come non si può perderne la prerogativa in base al non retto uso che se ne sia fatto. Riconosceva che lo Stato possiede l'autorità di «specificare con maggior cura, considerata la vera necessità del bene comune e tenendo presente dinanzi agli occhi la legge naturale e divina, che cosa sia lecito ai possidenti, e che cosa no, nell'uso dei propri beni». E di questo riconoscimento dei poteri statali in fatto di legislazione sociale, Pio XI, citando una sua precedente allocuzione al Comitato della «Azione cattolica italiana», cercava di dare una dimostrazione, rimandando all'evoluzione storica della proprietà: «E invero», erano le sue parole, «come dalla storia si provi, al pari degli altri elementi della vita sociale, la proprietà non essere affatto immobile, Noi stessi già lo dichiarammo: – Quanto diverse forme concrete ha avuto la proprietà dalla primitiva forma dei popoli selvaggi, della quale ancora ai di nostri si può avere una certa esperienza, a quella proprietà nei tempi e nelle forme patriarcali e poi via via nelle diverse forme tiranniche (diciamo nel significato classico della

parola), poi attraverso le forme feudali, poi in quelle monarchiche e in tutte le forme susseguenti dell'età moderna! – La pubblica autorità però», continuava Pio XI nella sua enciclica, «come è evidente, non può usare arbitrariamente di tale suo diritto, poiché bisogna che rimanga sempre intatto e inviolato il diritto naturale di proprietà privata e di trasmissione ereditaria dei propri beni, diritto che lo Stato non può sopprimere, perché l'uomo è anteriore allo Stato e anche perché il domestico consorzio è storicamente e logicamente anteriore a quello civile».

Tratto cosí dalla logica della sua posizione, Pio XI scendeva ad allusioni trasparenti e precise al regime corporativo introdotto e instaurato dal fascismo in Italia:

«Recentemente», diceva l'enciclica, «venne iniziata una speciale organizzazione sindacale e corporativa la quale, data la materia della Nostra enciclica, richiede da Noi e un qualche cenno e qualche opportuna considerazione.

«Lo Stato riconosce giuridicamente il sindacato e non senza carattere monopolistico, in quanto che esso solo, cosí riconosciuto, può rappresentare rispettivamente gli operai e i padroni, esso solo concludere contratti e patti di lavoro. L'iscrizione al sindacato è facoltativa, ed è soltanto in questo senso che l'organizzazione sindacale può dirsi libera; giacché la quota sindacale e certe speciali tasse sono obbligatorie per tutti gli appartenenti ad una data categoria, siano essi operai o padroni, come per tutti

sono obbligatori i contratti di lavoro stipulati dal sindacato giuridico. Vero è che venne autorevolmente dichiarato che il sindacato giuridico non esclude l'esistenza di associazioni professionali di fatto.

«Le Corporazioni sono costituite dai rappresentanti dei sindacati degli operai e dei padroni della medesima arte o professione, e, come veri e propri organi ed istituzioni di Stato, dirigono e coordinano i sindacati nelle cose di interesse comune. Lo sciopero è vietato: se le parti non si possono accordare, interviene il Magistrato. Basta poca riflessione per vedere i vantaggi dell'ordinamento per quanto sommariamente indicato; la pacifica collaborazione delle classi, la repressione delle organizzazioni e dei conati socialisti, l'azione moderatrice di una speciale magistratura.

«Per nulla negligere in argomento di tanta importanza e in armonia con i principî generali qui sopra richiamati, e con quello che subito aggiungeremo, dobbiamo pur dire che vediamo non mancare chi teme che lo Stato si sostituisca alle libere attività invece di limitarsi alla necessaria e sufficiente assistenza ed aiuto, che il nuovo ordinamento sindacale e corporativo abbia carattere eccessivamente burocratico e politico, e che, nonostante gli accennati vantaggi generali, possa servire a particolari intenti politici piuttosto che all'avviamento ed inizio di un migliore assetto sociale.

«Noi crediamo che a raggiungere quest'altro nobilissimo intento, con vero e stabile beneficio generale, sia necessario innanzi e soprattutto la benedizione di Dio, e poi la collaborazione di tutte le buone volontà. Crediamo ancora e per necessaria conseguenza che l'intento sarà tanto piú sicuramente raggiunto quanto piú largo sarà il contributo delle competenze tecniche, professionali e sociali e piú ancora dei principi cattolici e della loro pratica, da parte non della Azione Cattolica (che non intende svolgere attività strettamente sindacali o politiche), ma da parte di quei figli Nostri che l'Azione Cattolica squisitamente forma a quei principi e al loro apostolato sotto la guida e il magistero della Chiesa: della Chiesa, la quale anche sul terreno piú sopra accennato, come ovunque si agitano e regolano questioni morali, non può dimenticare e negligere il mandato di custodia e di magistero divinamente conferitole».

Dove non si vede bene con quale diritto ideale e sulla base di quale presupposto religioso e cristiano si mescoli cosí disinvoltamente, senza alcuna soluzione di continuità, l'esame delle provvidenze organizzative escogitate in vista di una riconciliazione delle classi sociali a vantaggio della prosperità economica di una collettività nazionale, a un appello alla benedizione di Dio e al magistero ecclesiastico. In un mondo che, col piú palese naufragio della propria eredità spirituale, ha trasferito integralmente nei movimenti terreni ed effimeri delle rivendicazioni economico-sociali l'elemento *fascinans* dell'esperienza religiosa, che è

per definizione visione di una economia trascendente instaurata e salvaguardata direttamente dalle mani di Dio, attardarsi nel discutere i programmi e le innovazioni, per poi ridursi a patrocinare in una trascurabile appendice le forze spirituali animatrici e preservatrici, veniva di fatto a rappresentare un abbandono irriflesso e inconsapevole della precisa consegna evangelica. Non ha infatti detto il Vangelo che l'unica cura del cristiano doveva essere quella della ricerca del Regno di Dio e dell'aspettativa della giustizia del Regno di Dio, da cui ogni altro perfezionamento umano avrebbe dovuto rifluire, come conseguenza inevitabile per quanto preterintenzionale?

Ed ecco allora l'impressione vaga e il sospetto amaro che in questa volontà di ripristinare di su il palinsesto dell'odierna vita associata gli obliati caratteri della primitiva mano cristiana, l'abbacinante propinquità della sovrapposta scrittura soverchiasse la capacità rievocatrice e l'abilità del paleografo.

E il sospetto amaro aveva ragione di farsi ancor piú assillante e preciso quando dal campo dei problemi sociali si fosse passati a quello dei problemi politici e statali, quali si erano venuti profilando all'indomani della pace versagliese.

Il Pontificato di Pio XI rimarrà contrassegnato nella storia dalla molteplicità inconsueta dei concordati stipulati. La cosa può a prima vista avere una spiegazione spontanea e logica nella molteplicità degli Stati sorti dalla pace seguìta alla prima guerra mondiale. Le Potenze uscite egemoniche e preponderanti dalla

guerra avevano cercato a Versaglia di garantirsi la propria posizione di predominio all'ombra e sotto la tutela del principio di nazionalità, quale aveva potuto essere invocato, non sappiamo con quanto leale schiettezza, al séguito dello sfacelo di grandi organizzazioni statali come l'Impero austriaco, retto piú da esigenze amministrative che da fattori etnici armonicamente ed equamente associati.

Il Pontefice Pio XI si precipitò con zelo degno di miglior causa a stabilire relazioni concordatarie con tutto il pulviscolo di Stati lasciato in eredità da Versaglia, senza preoccuparsi affatto della consistenza e della capacità di durata delle configurazioni statali con le quali veniva a trattare.

Noi abbiamo visto nel secondo volume di questa storia che cosa avessero rappresentato al declinare del Medioevo le forme concordatarie. Abbiamo visto come il primo concordato di cui la storia del cristianesimo associato abbia fatto la registrazione è quello di Worms del 23 settembre 1122, noto anche con il qualificativo di *Pacta Callistina*, confermato poi dal primo Concilio del Laterano nel 1123, col quale ebbe termine la lunga lotta delle investiture fra imperatori e Papi. Quando le immense forze spirituali che avevano presieduto alla costituzione del Sacro Impero, e avevano disciplinato automaticamente e senza alcun bisogno di codificazione scritta le relazioni fra le due grandi potestà, in cui si era venuta polarizzando la società uscita dall'annuncio evangelico; vennero logorandosi e impoverendosi, fu fatale e

perfettamente comprensibile che queste relazioni fossero affidate ad una norma giuridica in forma di patti scambievoli. Ma il primo concordato di Enrico V e di Callisto II era stato sempre una norma prevalentemente spirituale e religiosa, che, stabilita e legiferata sulla base di uno scambievole accordo delle due potestà ugualmente ecumeniche, la papale e l'imperiale, non implicava alcuna compromissione di quella nota universale che è inerente al fatto stesso del magistero e della disciplina carismatica nella vita associata cristiana. Altri importanti concordati nel Medioevo cadente, come quello stipulato nel 1288 fra i vescovi del Portogallo e il re Dionigi, e poi approvato da Niccolò IV, concordato venuto a chiudere foschi periodi di violente persecuzioni antiecclesiastiche, o come quelli di Costanza, conclusi nel 1418 sotto Martino V con le nazioni germanica, inglese e latina; piú che il carattere di convenzioni per il regolamento dei rapporti con i poteri secolari, avevano avuto la speciale caratteristica di convenzioni tra le Chiese nazionali e il Papa.

Nell'Evo Moderno aveva avuto speciale importanza il concordato stretto fra Leone X e il re di Francia nel 1516, sanzionante l'abolizione della Prammatica Sanzione di Bourges alla cui traduzione in pratica il clero nazionale si rivelò pertinacemente riluttante. Il concordato napoleonico del 1801 aveva voluto comporre l'asperrimo dissidio aperto dalla rivoluzione fra la religione e lo Stato.

Ora, alla distanza di quasi un secolo e mezzo, Pio XI, trascinato dalle sue velleità di successi politico-terreni di cui la precarietà della situazione generale avrebbe dovuto immediatamente fare avvertire la insicurezza e la disperata fragilità, si dava attorno per moltiplicare stipulazioni concordatarie, che mentre davano all'altra parte contraente la illusione di un rafforzamento diplomatico internazionale, avrebbero esposto il magistero papale alle piú lacrimevoli delusioni e alla piú mortificante constatazione di inefficienza.

Il primo concordato postbellico in ordine di tempo fu quello del 1922 con la Lettonia, uno dei nuovissimi organismi statali, sorto attraverso vicende agitatissime nel 1918.

A due anni di distanza seguiva il concordato con la Baviera, di ben piú rilevante significato. La Costituzione di Weimar, che aveva riconosciuto le Chiese come corporazioni pubbliche con i loro annessi privilegi, tra cui preminente quello di riscuotere attraverso lo Stato l'imposta di culto dai fedeli, compiutamente autonome nello spiegamento della loro vita interna, si sarebbe potuta giudicare sostanzialmente favorevole ai diritti della religione associata. Solo su un punto la Costituzione di Weimar aveva provocato la reazione dell'episcopato cattolico, sostenuto e fiancheggiato da Roma. Weimar cioè aveva autorizzato, di fianco alle scuole elementari confessionali, una scuola mista o simultanea destinata a diventare il tipo definitivo di scuola per la Germania,

in cui l'insegnamento religioso sarebbe stato diviso secondo le confessioni.

L'opposizione della gerarchia a questo punto della Costituzione di Weimar riportò pieno successo nel concordato bavarese del 29 marzo 1924. In virtú di esso l'esercizio pubblico della religione cattolica sarebbe stato formalmente garantito. Di piú si assicurava agli ecclesiastici la protezione statale nell'assolvimento dei loro còmpiti religiosi, riconoscendosi alla Chiesa il diritto di emanare, nell'àmbito della propria competenza, leggi e decreti che venivano a rappresentare un obbligo tassativo per i membri di Chiesa. La nomina dei vescovi era esclusivamente demandata alla Santa Sede, che li avrebbe desunti da liste apprestate dalle autorità ecclesiastiche bavaresi, con la sola clausola che, antecedentemente alla nomina, Roma si sarebbe per via ufficiosa accertata che *veti* e obbiezioni non fossero mossi dalle autorità statali. Il concordato assicurava inoltre personalità giuridica agli Ordini e alle congregazioni religiose e, clausola fondamentale, l'istruzione religiosa era da esso dichiarata materia ordinaria in tutte le scuole elementari, facendosi obbligo a tutti i Comuni, dove i capi di famiglia lo richiedessero, di aprire scuole elementari cattoliche, affidate unicamente a maestri di sicura ortodossia, per la preparazione dei quali lo Stato si assumeva l'onere di mantenere approvati istituti magistrali. Infine era riconosciuto alla Chiesa il diritto di sorvegliare tutti gli ordini di scuole e di dirigere l'istruzione con la possibilità di formulare ricorsi contro le

eventuali offese recate alla Chiesa e alla fede cattolica nelle aule scolastiche.

Attraverso difficoltà non indifferenti procedettero le relazioni fra Stato e Chiesa nella Polonia postbellica. Erano soprattutto le relazioni fra cattolici polacchi e ruteni, calcolati a non meno di sei milioni entro i confini polacchi, che rendevano ardua quanto mai una composizione soddisfacente per entrambe le parti. Quando, nello agosto del 1923, l'arcivescovo uniate di Leopoli, monsignor Szeptycki, volle di nuovo ritornare nella sua sede, autorizzato a ciò dal Papa, il Governo polacco lo fermò alla frontiera e lo confinò a Poznan. In linea subordinata, sensibili dissidi economici rendevano dure le trattative fra l'autorità politica e l'autorità ecclesiastica. Una legge agraria del 1920 aveva fissato che la parcellazione dei beni ecclesiastici in Polonia fosse attuata mercè un'intesa preventiva con la Santa Sede. Si erano nominate due commissioni, una governativa l'altra ecclesiastica, per lo studio e la sistemazione della materia. E l'allora nunzio Ratti aveva seguìto da presso la controversia. Poiché le due commissioni non riuscivano a trovare il terreno dell'accordo, il Governo del capo del partito contadino, Witos, prospettava, nel settembre del 1923, l'espropriazione totale dei beni di manomorta. Ma il Gabinetto Witos cadeva sul suo progetto e il concordato del febbraio 1925 dava una sistemazione ai complessi problemi politico-religiosi dello Stato polacco. Tale concordato garantiva alle

persone giuridiche ecclesiastiche i loro possessi di fatto, rimandando a una sistemazione ulteriore la questione dei beni di cui la Chiesa era stata privata dalle tre Potenze che avevano avuto sotto di sé i territori polacchi e assicurando nel frattempo dotazioni annuali non inferiori a quelle versate già dai tre Governi. Esso tutelava per tutte le comunità cattoliche, senza differenza di lingua e di razza, polacche quindi come ucraine e tedesche, completa libertà di culto, incontrollato esercizio della giurisdizione ecclesiastica, libera gestione degli affari in conformità al diritto canonico, ammesso pertanto, in una certa misura, come legge dello Stato. Un complesso di disposizioni, accolto nel concordato, riproduceva le disposizioni adottate nel concordato bavarese, relativamente alla figura degli ecclesiastici nella esplicazione del loro ministero, assumendo però qui piú vaste applicazioni. Si riconosceva cioè il diritto alla Chiesa di percepire tasse destinate a scopi ecclesiastici, ma in piú si proibiva preventivamente di indossare la divisa ecclesiastica a chi fosse incorso nelle censure canoniche. Il clero poi era esentato dal servizio militare. Il vecchio «*privilegium fori*» era parzialmente mantenuto, stabilendosi che gli incartamenti contenenti la procedura contro ecclesiastici accusati di crimini sarebbero stati portati a conoscenza dei rispettivi vescovi, e che nel caso di arresto di preti non si sarebbero risparmiati speciali riguardi alla condizione clericale e al grado gerarchico, accogliendo i condannati in speciali luoghi di pena.

Un concordato vaticano con la Polonia non poteva non suscitare i sentimenti della piú viva rivalità e della piú vigile emulazione da parte della Lituania. Ed ecco la Santa Sede, vale a dire il magistero supremo dell'ecumenica società dei credenti nel Cristo e nel suo Vangelo, mescolata alle piú irriducibili e astiose competizioni nazionali, non solamente tratta dalla esigenza logica stessa della sua politica concordataria di fronte a una moltiplicazione effimera di organismi nazionali, bensí anche, per un singolare e funestò circolo vizioso, trascinata irresistibilmente a moltiplicare sempre piú i concordati con i singoli Stati, proprio per avere cominciato a cedere nello stipularne con uno qualsiasi di essi.

Il presidente del Consiglio Voldemaras firmò a Roma il concordato lituano con la Santa Sede il 27 settembre 1927. Come era da prevedersi il nuovo concordato con la Lituania arieggiava molto da presso quello stipulato con la Polonia. Soltanto, per battere in qualche modo la Polonia, con la quale era sempre vivo e acuto il dissenso per Wilna, il Governo lituano era anche sceso a piú vaste e concrete concessioni in favore della disciplina ecclesiastica. cosí in materia di controllo gerarchico episcopale sull'insegnamento scolastico, cosí per quanto riguardava la potestà da concedersi al clero di tenere registri di nascita e di morte validi agli effetti civili, cosí infine per ciò che riguardava il riconoscimento del matrimonio religioso come atto civile, il concordato stipulato con Kaunas andava molto piú in là del concordato

con la Polonia. L'Azione Cattolica veniva ad essere riconosciuta nella Lituania in una pienissima libertà di organizzazione e di azione, pure dicendosi esplicitamente che essa avrebbe perseguito finalità «principalmente religiose», in piena subordinazione all'autorità ecclesiastica.

Pochi mesi prima un altro concordato era stato stipulato dal Vaticano con la Romania, il 10 maggio del medesimo anno 1927. In virtú di esso il libero e pubblico esercizio del culto cattolico romano era garantito in tutto il Paese ed era riconosciuta la piú incontrollata libertà di comunicazioni del clero con la Santa Sede in materia ecclesiastica. Ai vescovi veniva assicurata la piú ampia libertà nella loro azione religiosa, le funzioni didattiche comprese. Ai vari organi della Chiesa cattolica, vescovati, capitoli, parrocchie, monasteri, il concordato riconosceva la personalità giuridica, a norma del comune diritto vigente. Era formalmente stabilito che le circoscrizioni ecclesiastiche non avrebbero travalicato i confini politici del Regno. A norma del concordato, le dotazioni della Chiesa cattolica non avrebbero dovuto mai essere inferiori a quelle delle altre Chiese. I vescovi cattolici di rito greco e l'arcivescovo latino di Bucarest sarebbero stati sempre di diritto senatori. Ma i vescovi avrebbero sempre dovuto essere cittadini romeni, e la loro nomina avrebbe dovuto essere sempre fatta conoscere preliminarmente al Governo, onde di comune accordo constatare se non ostassero ragioni politiche. E tutti sarebbero stati tenuti a prestare giuramento di fedeltà al re e alla

Costituzione. Gli Ordini religiosi ricevevano il riconoscimento della loro personalità giuridica, a norma delle leggi in vigore. La Chiesa infine sarebbe stata autorizzata a mantenere, a proprie spese, sempre però sotto il controllo governativo, scuole primarie e secondarie, che avrebbero potuto anche rivestire carattere pubblico ufficiale. Nei seminari sarebbe stato obbligatorio lo studio della lingua e della storia romena.

Si comprende come molto piú laboriose dovessero procedere le trattative per un concordato con la Prussia, paese protestante nella sua grande maggioranza, centro anzi eminente delle tradizioni protestanti e statali di tutta la Germania.

Ad ogni modo, anche con la Prussia, intermediario e diciamo cosí plenipotenziario l'allora nunzio a Berlino, Pacelli, un concordato fu stipulato il 14 giugno 1929. Come di consueto, anche qui, la prima clausola e il primo articolo consistevano interamente nel riconoscimento al culto cattolico della piena libertà di professione e di esercizio, senza però naturalmente alcuna peculiare protezione ai ministri del culto e alle decisioni e alle sentenze ecclesiastiche. Il concordato stabiliva dotazioni ecclesiastiche, mai però costituite da immobili. A norma della Costituzione del Reich, si concedeva una garanzia formale al patrimonio delle corporazioni ecclesiastiche, convalidate secondo il diritto pubblico. La nomina dei vescovi veniva sottoposta a un procedimento in base a cui l'episcopato prussiano sottoponeva alla Santa Sede due liste, da cui la Santa Sede stessa era autorizzata a

prescegliere tre nomi, per designarli quindi al Capitolo della Chiesa vescovile vacante. Tra questi nomi il Capitolo era autorizzato ad eleggerne uno, previo avviso governativo che nessuna abbiezione politica potesse essere sollevata contro il candidato prescelto. Il concordato infine stabiliva che cosí i vescovi e i canonici delle cattedrali, come i funzionari curiali e gli insegnanti ecclesiastici, dovessero possedere tutti la cittadinanza germanica ed essere insigniti di determinati titoli di studio. Sulla scuola, il concordato taceva completamente. E si trattava di una lacuna appariscente e, dal punto di vista della disciplina romana, straordinariamente significativa. La cosa non avrebbe potuto passare senza rilievo e in data 5 agosto il nunzio Pacelli ne scriveva al presidente del Governo prussiano, deplorando l'assenza di provvidenze e di prescrizioni in materia tanto delicata e tanto sensibilmente vigilata dalla corrente legislazione canonica. Il presidente Braun rispondeva immediatamente che ad un concordato che fosse entrato a dettare norme sul terreno scolastico, sarebbe mancata sicuramente una maggioranza parlamentare. Sta di fatto che, pur con tali lacune, il concordato non fu approvato alla Camera prussiana che con 243 voti contro 172. A distanza di tre anni, un nuovo concordato veniva stipulato e sottoscritto fra la Santa Sede e il Baden. Come era da prevedersi, questo nuovo concordato si avvicinava molto piú a quello bavarese che non a quello prussiano. Contemplava infatti e sanzionava la professione legale del cattolicesimo, la libertà e la personalità giuridica

degli Ordini religiosi, il riconoscimento dell'istruzione religiosa come materia ordinaria di insegnamento, la tutela della facoltà teologica di Freiburg, nei programmi della quale veniva ad introdurre cattedre cattoliche di filosofia e di storia. Il Parlamento del Baden diede il suo consenso al concordato con 44 voti contro 42. Frattanto maturava la rivoluzione nazista. Quando Hitler raccolse nelle proprie mani il potere e il nuovo Reichstag fu eletto, il Führer non mancò di pronunciare dichiarazioni nitide in favore del cristianesimo e delle due confessioni cristiane fra cui è da secoli ripartita la nazione germanica. Le additava come elementi essenziali dello spirito e della coscienza nazionali, promettendo di combattere strenuamente qualsiasi organizzazione ateistica, e di rispettare tutte le convenzioni pattuite fra le due confessioni da una parte e i Governi dei singoli paesi tedeschi dall'altra. Hitler asseriva di annettere la piú essenziale importanza alle relazioni amichevoli con la Sede romana. Conformandosi alla linea di condotta tracciata in precedenza dai governi dei singoli paesi tedeschi, anche Hitler si mostrò disposto a negoziare la conclusione di un nuovo concordato col nuovo Reich germanico. La lotta apertamente ingaggiata contro il bolscevismo dal nazismo pesò indubbiamente sulle disposizioni concilianti cosí dell'episcopato germanico come della Sede romana, la quale procedette con rapidità inconsueta alla stipulazione del concordato, firmato a Roma il 20 luglio 1933. Tale concordato riconosceva alla Chiesa cattolica il diritto incontestabile di amministrare la

propria economia e di legiferare nei limiti della propria competenza, non superando l'àmbito delle leggi generali vigenti. Garantiva l'assoluta libertà di comunicazione fra Roma e la Chiesa cattolica tedesca e, nei confini di questa, fra la gerarchia e i fedeli. Sanzionava la conservazione del nunzio a Berlino e dell'ambasciatore germanico a Roma. Il diritto di possedere, e tutti gli altri diritti patrimoniali inerenti alle corporazioni di diritto pubblico, erano validamente riconosciuti alle istituzioni ecclesiastiche, come pure veniva sanzionata la continuazione dei contributi dello Stato alle singole Chiese. Era deferita alla Chiesa l'attribuzione degli uffici e dei benefici ecclesiastici, con l'esplicita clausola però che chi ne doveva essere investito possedesse la cittadinanza tedesca e fosse insignito di specificamente determinati titoli di studio. La nomina dei vescovi doveva essere preventivamente comunicata al Governo, cui il nuovo eletto doveva prestare giuramento di fedeltà. Nessuna peculiare restrizione era imposta alla esistenza e al funzionamento della vita religiosa e monastica. Unico particolare codificato, l'obbligo della cittadinanza tedesca per i superiori di Ordini religiosi che avessero la loro residenza nel Reich. Il nuovo concordato col Reich si distingueva da quello precedentemente stipulato con la Prussia in quanto accordava agli ecclesiastici privilegi di una certa entità. Li proteggeva cosí nell'esercizio del loro ministero, tutelava il segreto ecclesiastico, proibiva l'uso irregolare della divisa ecclesiastica. Non accordandosi al matrimonio religioso alcun effetto civile, in

caso d'urgenza ne era però consentita la precedenza su quello civile. Una norma di massima attribuiva al diritto canonico in materie non disciplinate dal concordato validità riconosciuta. In fatto di regime scolastico, quel regime che ha in tutti i concordati un peculiare rilievo, il concordato sanzionava la conservazione delle Facoltà cattoliche di teologia nelle Università dello Stato, sotto il controllo diretto dell'autorità ecclesiastica. Si concedeva alla Chiesa in pari tempo il diritto di costituire e di mantenere speciali scuole per la educazione del giovane clero. All'insegnamento religioso cattolico si dava carattere di obbligatorietà nelle scuole elementari e medie, ammettendosi esplicitamente la sorveglianza delle autorità ecclesiastiche, cosí sui libri di testo come sulle persone degli insegnanti. Infine il concordato garantiva la conservazione delle scuole confessionali esistenti, impegnandosi in piú il Reich a istituirle dove esse non esistevano.

Un concordato di tal genere con il regime hitleriano non mancò di suscitare polemiche e discussioni, lasciando sul suo tracciato inquietudini che si fecero piú tardi sempre piú acute. Mentre da parte nazista si volle vedere nel concordato pontificio una approvazione solenne della Santa Sede, data alla rivoluzione del Führer, molti, da parte cattolica, si domandarono se il concordato non fosse venuto a invalidare quella opposizione radicale che molti scorgevano fra la dottrina nazionalsocialista e il cristianesimo. Dubbi di questo genere non avrebbero potuto essere risolti che dal decorso successivo dei fatti.

Frattanto le voci correnti sulla preparazione del concordato fra il Reich e la Santa Sede avevano stimolato il Governo austriaco a non farsi precedere in una sistemazione di tal genere dei rapporti fra lo Stato e la Curia romana. E il governo di Dollfuss si apprestò a stipularne un altro per conto suo, sicché ci fu una vera gara di rapidità su questo terreno fra Vienna e Berlino. A rigore anzi il concordato fra la Santa Sede e l'Austria precedette quello del Reich con Roma, perché poté essere firmato a Roma il 5 giugno 1933. Non se ne ebbe però la ratifica prima del 1° maggio 1934. E fu un concordato essenzialmente analogo a quello tedesco, per tutto ciò che riguardava il libero esercizio del culto cattolico e la incontrollata esplicazione dei poteri ecclesiastici, le relazioni tra Roma, i vescovi e i fedeli, la personalità del diritto pubblico riconosciuta agli istituti ecclesiastici, la conservazione delle assegnazioni finanziarie statali alla Chiesa. La nomina dei vescovi aveva però la sua speciale disciplina. Ad essa si sarebbe proceduto mercè la redazione di liste compilate dall'episcopato austriaco, non rivestite però di carattere obbligatorio per la Curia romana. Se ne sarebbe sempre dovuta dare comunicazione preventiva al Governo. Per ciò che concerneva l'insegnamento religioso nelle scuole elementari e medie, il concordato ne garantiva l'esistenza, assicurava che lo Stato ne avrebbe curato il mantenimento, prevedeva la possibilità che la Chiesa aprisse nuove scuole elementari e medie in conformità alle norme sco-

lastiche generali e ai diritti degli istituti pubblici. Com'era naturale, trattandosi di un paese essenzialmente cattolico, il concordato con l'Austria garantiva al clero privilegi sensibilmente maggiori di quelli tributati dal concordato germanico. Il matrimonio religioso veniva cosí riconosciuto valido agli effetti civili, demandandosi qualsiasi verdetto sulla validità dei contratti matrimoniali ai tribunali ecclesiastici.

L'ultimo concordato stipulato sotto il Pontificato di Pio XI fu quello firmato il 25 luglio 1935 con la Jugoslavia sotto il Gabinetto Stoiadinovic. Era stabilito nel suo testo che lo scambio delle ratifiche si sarebbe effettuato nel periodo di tempo piú breve possibile. In realtà, le opposizioni suscitate dal concordato stesso furono cosí vive in mezzo al clero ortodosso che non se ne ebbe la approvazione parlamentare prima del luglio 1936 con 167 voti contro 129. Ma non si era giunti con questo all'ultima tappa. L'ortodossia serba non si diede per vinta e continuò a protestare anche con dimostrazioni di piazza. Il sinodo ortodosso di Belgrado giunse a lanciare la scomunica contro il Governo, reo di esser venuto a convenzione con la Chiesa di Roma, tanto che il Governo dovette rinunciare a sottoporre il testo del concordato all'approvazione del Senato e il concordato pertanto rimase sulla carta, simbolo stranamente significativo di quel che fossero nel vecchio bacino danubiano i secolari rancori religiosi fra la confessione che aveva per secoli rivolto lo sguardo verso Roma e quella che aveva sempre considerata sua Chiesa genitrice

la Chiesa bizantina e, dopo la scomparsa politica di Bisanzio, le metropoli di Mosca e di Kiev.

Quale singolare e significativa vicenda questa dei numerosi concordati stipulati da Papa Ratti! Il medesimo Pontefice che aveva apposto la sua sovrana approvazione ai singoli concordati, stipulati con i singoli Stati della Germania postbellica, aveva veduto scomparire questi singoli Stati conglobati e rifusi nell'unità del nuovo Reich hitleriano.

Il 6 febbraio 1933, ad una settimana appena di distanza dal giorno in cui Hindenburg aveva chiamato Hitler, messosi precedentemente d'accordo con Von Papen, e gli aveva affidato l'incarico di formare quel nuovo ministero che segnava l'arrivo del movimento nazista all'assunzione del potere, un decreto presidenziale sostituiva al ministero prussiano il commissario del Reich, Von Papen. La Prussia cessava di esistere come Governo autonomo. A un mese di distanza, il 9 marzo, un commissario del Reich veniva nominato in Baviera. Negli altri paesi accadeva il medesimo. Infine la legge del 7 aprile portava a compimento, di un colpo, la centralizzazione e la uniformazione dei paesi germanici nell'unico Reich. Questa legge contemplava la nomina in ogni Land di un luogotenente del Reich, o, come si diceva, *Statthalter*, con l'incarico, di natura si direbbe burocratica, di sorvegliare sulla osservanza scrupolosa delle direttive politiche fissate dal cancelliere. A un anno di distanza la legge del 30 gennaio

1934 subordinava ancor piú le amministrazioni dei paesi al Governo del Reich, riducendo i luogotenenti a immediati subalterni del ministro dell'Interno del Reich, trasmettendo e trasferendo al Reich i diritti sovrani dei singoli paesi e sopprimendo definitivamente ogni e qualsiasi loro rappresentanza politica. Tale legge stabiliva che il Governo del Reich avrebbe avuto la capacità di emanare un nuovo diritto costituzionale senza le specifiche restrizioni contenute nella legge per i pieni poteri. Il 5 febbraio successivo veniva senz'altro soppressa la cittadinanza dei singoli paesi, lasciando unica e sola la cittadinanza del Reich. Dieci giorni piú tardi anche l'amministrazione della giustizia, ultima superstite traccia di quel che di federale c'era nel vecchio Reich, passava al Reich hitleriano.

Col Reich la Santa Sede veniva a stipulare il concordato che abbiamo registrato, data la naturale e fatale decadenza dei concordati stipulati coi singoli Stati, ormai assorbiti e annullati nell'unica organizzazione statale del nuovo Reich nazista. E ci fu qualche cosa di drammaticamente ironico in quella stipulazione del concordato con l'Austria, proprio contemporaneamente alla stipulazione del concordato col Reich, meno di cinque anni prima di quel 13 marzo 1938 in cui due leggi analoghe, proclamate l'una a Vienna, l'altra a Berlino, annunciavano al mondo l'annessione dell'Austria al Reich di Hitler.

«Le cose vedute, precarie, solo le non vedute, eterne». Cosí aveva sentenziato una volta San Paolo. Papa Ratti, il paleografo

dell'Ambrosiana, aveva creduto di poter garantire, nell'Europa postbellica, il successo della causa spirituale cattolica, mercè stipulazioni moltiplicate di concordati. Aveva voluto vedere con i suoi occhi il rogito notarile, garantente la vita e la funzione della Chiesa nel mondo nuovo. La scrittura superficiale di questo logoro palinsesto che era il cosiddetto mondo cristiano moderno non nascondeva e non occultava la prima scrittura, la vecchia scrittura cristiana?

Qualcuno ha scritto una volta a proposito dell'apologetica di Pascal: «Ai nostri giorni come in altri tempi un miracolo materiale, supposto che se ne produca realmente uno, costituirebbe senza dubbio una prova innegabile dell'esistenza di Dio. Ma nella impossibilità di constatarlo in maniera da eliminare qualsiasi dubbio, esso susciterebbe poco profonda impressione negli spiriti, dappoiché si cercherebbe sempre di spiegarlo in nome di forze oscure della natura. Il vero miracolo in un momento in cui Mammona è il solo valore dinanzi a cui ciascuno si inchina, sarebbe piuttosto l'esistenza di uomini disinteressati, la cui vita tradisca ininterrottamente la realtà del mondo invisibile. Se la Chiesa e i cristiani non sono piú capaci di costituire questo miracolo, vuol dire che il cristianesimo ha concluso definitivamente il ciclo della sua vita e che l'apologetica di Pascal ne ha rappresentato il canto del cigno».

XIX
GLI ULTIMI CONCORDATI E LA CONCILIAZIONE

Ogni agonia ha i suoi istanti euforici. Il periodo immediatamente successivo alla prima grande guerra fu per la politica e per la diplomazia della Santa Sede un'ora di vera euforia. La costituzione del Partito Popolare in Italia, con i suoi successi parlamentari altrettanto strepitosi che effimeri, la moltiplicazione all'infinito delle stipulazioni concordatarie con tutta la fungaia di Stati e di staterelli usciti come dal ripostiglio di un prestigiatore dalle conferenze per la pace, sembrarono aver dato alla segreteria di Stato e ai suoi organi dipendenti la sensazione esaltante che ormai la politica europea direttamente fosse nelle mani del supremo magistero cattolico. Crediamo che raramente nella storia ci sia stata illusione altrettanto vasta e in pari tempo infondata.

Naturalmente, un posto a parte nella esplicazione di questa politica internazionale postbellica della Santa Sede spetta ai rapporti tra cattolicesimo e Stato nell'Italia fascistica. Il Pontificato è italiano anzi è romano, e ha sede in Italia. L'unificazione della nazione, l'installazione della capitale a Roma, avevano aperto fra Chiesa e Stato un dissidio acre e sospettoso, che non aveva mancato di produrre esizialissimi effetti per un cinquantennio, nella vita unitaria della nazione. La costituzione del Partito Popolare,

come abbiamo visto, aveva determinato una crisi profonda nella vitalità costituzionale del liberalismo. Il fascismo doveva largamente beneficiarne. Ma il fascismo d'altro canto portava nel proprio grembo un complesso e multanime programma di affermazioni nazionali, di aspirazioni imperiali, di rifusione morale e culturale del paese, che non avrebbero potuto non incidere sulla annosa questione dei rapporti e con la tradizione religiosa del popolo e con gli organi supremi del magistero cattolico. Il Risorgimento italiano, come abbiamo visto, si era trascinato con sé, insoluto, il problema della religiosità italiana. Mazzini aveva sognato un' Italia maestra di spiritualità al mondo, al di fuori dell'ufficiale insegnamento cattolico, in contrasto anzi con esso, attingente la sua capacità di proselitismo, la sua forza di espansione, la sua luce di fascino da una credenza religiosa nell'Iddio della giustizia e della verità, al di là e al di sopra di tutte le codificazioni dogmatiche e disciplinari della tradizione romana. Nelle prime esplosioni del suo sogno nazionale federale, Gioberti, non immune da infiltrazioni illuministiche, che lo inducevano a una interpretazione metafisica e razionale del dogma cattolico, aveva sognato un Papato costituitosi guida e legiferatore di una nazionalità italiana rinnovata. Cavour si era adagiato in una visione di riconoscibile provenienza extracattolica, di una contemporanea convivenza di Stato e Chiesa, ufficialmente pressoché ignorantisi a vicenda. In verità, pesava sull'Italia, avviatasi alla sua costitu-

zione nazionale, un destino quanto mai drammatico: come contemperare le millenarie aspirazioni ecumeniche e le radicatissime idealità religiose supernazionali, con le esigenze di un potere statale e nazionale circoscritto?

Nel suo primo discorso alla Camera dei deputati del giugno 1921, Mussolini pronunciava queste testuali parole: «Affermo qui che la tradizione latina e imperiale di Roma oggi è rappresentata dal cattolicesimo. Se, come diceva Mommsen, non si resta a Roma senza una idea universale, io penso e affermo che l'unica idea universale che oggi esista a Roma, è quella che s'irradia dal Vaticano. Sono molto inquieto quando vedo che si formano delle Chiese nazionali, perché penso che sono milioni e milioni di uomini che non guardano piú all'Italia e a Roma. Ragione per cui io avanzo questa ipotesi: penso, anzi, che se il Vaticano rinunzia definitivamente ai suoi sogni temporalistici – e credo che sia già su questa strada – l'Italia, profana o laica, dovrebbe fornire al Vaticano gli aiuti materiali, le agevolazioni materiali per scuole, chiese, ospedali o altro, che una Potenza profana ha a sua disposizione. Perché lo sviluppo del cattolicesimo nel mondo, l'aumento dei quattrocento milioni di uomini che in tutte le parti della terra guardano a Roma, è di un interesse e di un orgoglio anche per noi che siamo italiani».

Le quali parole, già molto chiare di per sé, e illuminate da tante altre dichiarazioni collaterali e complementari del capo del

Governo italiano e duce del fascismo, ci fanno in contestabilmente comprendere che il cattolicesimo di cui Mussolini parlava e del cui prestigio mondiale la nazionalità italiana non avrebbe dovuto che compiacersi ed esaltarsi, era o meglio avrebbe dovuto essere un cattolicesimo consapevole di sé, forte delle sue genuine tradizioni universali, tutto poggiato sulla rivendicazione di quelle realtà trascendenti, di quei valori superiori, di quei carismi extraterreni, che, unici e soli, costituiscono la eredità incontaminata del Vangelo e la fonte viva della schietta e legittima potenza ecclesiastica.

Molte volte Mussolini ha detto e proclamato, con particolare insistenza, che l'Italia doveva rinunciare a far credito delle sue glorie artistiche e delle sue memorie monumentali. La virtú efficiente della nuova Italia sarebbe dovuta scaturire unicamente da una dignità morale, culturale, politica, capace di imporsi, indipendentemente dalle romanticherie convenzionali, che fanno appello alla inconguagliabile prosapia dei ricordi e ai fantasmi suggestivi del passato.

Non è da pensare pertanto che, celebrando il valore ecumenico del cattolicesimo fra i titoli di gloria dell'Italia al cospetto del mondo, Mussolini avesse di mira una Chiesa, monumento venerando fra monumenti venerandi. Parlava piuttosto di una Chiesa in possesso integrale delle sue potenze spirituali e del suo magistero ecumenico.

E allora è evidente che si sarebbe dovuta profilare immediatamente all'orizzonte una abbiezione di non lieve entità.

Un cattolicesimo consapevole di sé, consapevole cioè delle sue funzioni squisitamente superempiriche e supernazionali, come avrebbe mai potuto costituire un coefficiente di forza e di prestigio per un organismo statale di carattere strettamente nazionale? Qualora esso avesse fatto leva, come di dovere, solo sulle sue idealità universali, per riaffermare il proprio prestigio nella universalità del mondo credente, non avrebbe finito automaticamente, per questo stesso, col paralizzare in qualche modo e con l'inceppare la libera e piena circolazione della vita nei limiti dello Stato nazionale, e non avrebbe potuto rappresentare fonte inarrestabile di conflitti e di attriti?

E d'altro canto, una qualsiasi costituzione nazionale che avesse voluto, in una certa misura e in un certo senso, subordinare e possibilmente asservire alle proprie finalità circoscritte e alle proprie esigenze temporanee la eterna e superiore realtà carismatica, che è nel magistero e nella disciplina del cattolicesimo, non avrebbe finito con l'ottundere e con il limitare quella stessa potestà supernazionale e universale della Chiesa, della cui efficienza nel mondo avrebbe voluto e si sarebbe studiata in qualche modo di farsi forte, appropriandosene di rimbalzo il prestigio e l'ascendente?

In realtà, i riconoscimenti solenni di Mussolini avrebbero dovuto dare alla Chiesa il senso preciso delle sue nuove, ingenti e

pungenti responsabilità. Di contro a tanto fatuo e vacuo anticlericalismo massonico che in Italia aveva imperversato per decenni, ostentando di ignorare e di disconoscere la vitalità del sentimento religioso e la maestà storica del cattolicesimo, Mussolini avrebbe rivendicato tempestivamente il valore esimio della nostra piú grande gloria ereditiera, che è la funzione cattolica di Roma nel mondo. Ma in concreto la Roma cattolica del secolo ventesimo possedeva ancora in sé intatte e non consumate le energie spirituali, le grandi e forti idealità soprannaturali, la divorante sete del Regno di Dio e della Sua giustizia, la consapevolezza sempre presente e sempre profonda della validità predominante dell'invisibile sul visibile, da cui si è sviluppato nei secoli il fascino del suo magistero e della sua disciplina; o non piuttosto questa Chiesa del secolo XX, corrosa da tanto diuturna e compromettente mescolanza con gli interessi della terra, aveva finito col perdere tanta effettiva porzione della sua pubblica efficienza, barattata, con scarso senso delle proprie responsabilità, con effimeri e ingannevoli successi diplomatici, del tutto estranei alla vera causa del Vangelo nel mondo?

Se la storia che noi siamo venuti ricostruendo lembo a lembo degli ultimi secoli della vita cristiana in Europa ha un significato e può essere adottata a suffragio di una conclusione, tale risultato e tale conclusione son tutti nella constatazione dolente della degenerazione progressiva dell'ufficiale eredità cristiana nel mondo.

Prima di poter riguadagnare nel mondo la smarrita efficienza, la Chiesa del XX secolo incipiente, nel presentimento della crisi a cui il mondo andava incontro proprio a causa della sua puerile illusione di creare un mondo di giustizia solo in termini di distribuzione aritmetica di beni materiali e di organizzazione tecnica della vita associata, avrebbe dovuto rifondere dalle radici il suo patrimonio spirituale, che si era venuto insensibilmente depauperando e sfigurando. Avrebbe dovuto riprendere in esame le basi stesse delle sue direttive e i presupposti della sua ufficiale trascrizione teologica dei permanenti valori del Vangelo. Invece, si era irrigidita nel suo dogmatismo e si era chiusa nel recinto angusto e calcificato della sua burocrazia disciplinare. Unica prova di elasticità erano la sua adattabilità politica e l'attenuazione delle sue rivendicazioni territoriali, l'una e l'altra imposte dalla ormai troppo chiaramente dimostrata impossibilità di tornare alle situazioni, sorpassate dal moto del Risorgimento italiano. Troppo poco per poter ancora assicurare alla azione del cattolicesimo nel mondo ambito e virtú sufficienti a riportare in mezzo all'umanità, avviata fatalmente alla piú vasta crisi di valori e di istituti che la storia abbia mai registrato, l'autentico fascino della rivelazione cristiana. Perché questa crisi che si profilava uraganica all'orizzonte potesse essere affrontata salutarmente e validamente dalla Chiesa cattolica, sarebbe stato necessario che questa traesse su, dalle viscere millenarie della sua continuità col Vangelo, la coscienza precisa di quel che la visione portata dal

Cristo sulla terra significa nella esplicazione della vita associata. Sarebbe stato necessario che essa riguadagnasse la elementare semplicità delle origini, quando, secondo la parola neotestamentaria, i credenti nel Cristo avevano un'anima e un cuore soli, retti saldamente dalla coscienza dell'unica vita corporativa nel Cristo Signore. E invece la Curia si rivelò ancora una volta cosí tardamente pigra, indolente e intransigente nel suo orrore per qualsiasi spirito innovatore, che tentasse di ricordarle la missione sua primordiale e non trasmissibile, da scegliere, nello sviluppo della sua diplomazia, alternative straordinariamente pericolose. Fece cioè del soddisfacimento di alcune sue piccine velleità di rappresaglia e di repressione, contro individui e contro posizioni che non meritavano di assurgere a tanto valore di posta nelle trattative politiche e diplomatiche sue, altrettante condizioni preliminari tassative, la cui accettazione da parte dell'altro contraente non poteva naturalmente non esser fatta pesare, quando si fosse trattato di ottenere, in cambio, concessioni corrispettive. Queste avrebbero finito coll'andare a detrimento dei veri e propri superiori interessi delle realtà soprannaturali, cui la Chiesa avrebbe dovuto tutto posporre. Tale, ad esempio, la condizione preliminarmente imposta a regimi con i quali si stipulavano concordati, di dare esecuzione alle sentenze ecclesiastiche, quando queste avessero ordinato ad un ecclesiastico colpito da misure inquisitoriali, unicamente per le sue idee religiose, di togliersi una divisa sacerdotale che egli ritenesse inerente indissolubilmente alla sua

vocazione e alla sua professione. Tali, analogamente, le richieste perentorie della eliminazione di «irretiti in censure ecclesiastiche» da posti guadagnati per libero concorso, nel pubblico insegnamento universitario o secondario.

Sicché si sarebbe dovuto constatare che l'unica elasticità di movenze manifestata dalla Chiesa nella nuova temporalesca temperie storica, era quella che veniva ad incidere sulle direttive politiche, di fronte ai nuovi Stati, direttive che invece, a norma dei dettami evangelici, avrebbero dovuto essere le sole a mantenersi invariabili, nella loro intransigente estraneità e indifferenza. Mentre si mantenevano dure e inalterabili quelle intransigenze culturali, e spirituali, che invece avrebbero dovuto manifestarsi tanto piú accessibili e sensibili ai nuovi atteggiamenti spirituali e religiosi, inevitabile risultato del progressivo realizzarsi o dell'improvviso rinascere dello spirito cristiano nel mondo.

Fin dal 1921, all'indomani della ripresa delle relazioni diplomatiche fra la Santa Sede e la Francia, informazioni e commenti di provenienza vaticana avevano deplorato che moltiplicatesi ormai le rappresentanze diplomatiche presso la Santa Sede, solo l'Italia rimanesse assente in Vaticano. Già la prima enciclica di Pio XI, Ratti, accennava a ribadire le rivendicazioni curiali in favore di una assoluta libertà della Chiesa, e a rincalzo delle esigenze che l'esercizio del supremo potere disciplinare nella Chiesa cristiana sembra implicare. D'altro canto però lasciava intendere

che il neoeletto Pontefice si sarebbe sempre dimostrato propizio e incline a trattare con i governi laici.

Il fascismo frattanto si apprestava a conquistare il potere nel paese. Le parole pronunciate da Mussolini alla Camera nel '21 avevano già esplicitamente dato a vedere quali, nell'eventualità di una presa di possesso dell'autorità politica nazionale, sarebbero state le direttive della sua politica ecclesiastica. E infatti si vide subito, all'indomani della «marcia su Roma», che i riconoscimenti offerti da Mussolini alla efficienza del cattolicesimo, alla necessità di inserirlo nel quadro globale delle forze operanti della tradizione italiana nel mondo, non erano solo riconoscimenti teorici, ma dovevano e volevano essere vere e concrete direttive di governo. Innalzato al potere, Mussolini impresse alla sua azione un'andatura tale da far palesemente intuire che, d'ora in poi, la posizione fatta alla Chiesa cattolica dall'art. l dello Statuto Albertino sarebbe dovuta divenire una pratica e riconoscibile realtà, richiedendosi in contraccambio che la Chiesa mettesse la sua azione religiosa e morale a disposizione di quella che era considerata la nuova rivoluzione morale dell'Italia postbellica. Si cominciò pertanto con l'addimostrare il piú schietto ossequio e la piú pubblica deferenza alle autorità ecclesiastiche. Furono sollecitamente rese piú onerose le sanzioni giuridiche comminate contro qualsiasi offesa fosse inferta alla religione cattolica e al clero. Nei quadri delle forze armate dello Stato vennero senz'altro restaurati i cappellani militari. Nelle aule della giustizia, come

nelle aule scolastiche, fu appeso alle pareti di nuovo il Crocifisso. Nelle scuole elementari fu introdotto, come obbligatorio per tutti, l'insegnamento religioso, non mancandosi di incoraggiare e di favorire la introduzione di liberi corsi religiosi nelle scuole medie. La grande riforma scolastica, patrocinata e condotta in porto dal nuovo ministro dell'Istruzione pubblica, Giovanni Gentile, rappresentò la concessione di un grandissimo privilegio alle scuole private, quasi tutte, come si sa, nelle mani degli Ordini religiosi e specialmente della Compagnia di Gesù. In virtú infatti dell'esame di Stato per tutti gli allievi delle scuole secondarie, gli alunni delle scuole private vennero a trovarsi nelle stesse condizioni in cui si trovavano gli alunni delle scuole pubbliche. Di modo che quella che fino allora era stata una cospicua superiorità della Scuola di Stato, cioè l'esame interno, scomparve in una assoluta equiparazione di tutti i candidati agli esami di maturità, da qualunque scuola, privata o pubblica, essi provenissero. La legge Gentile disciplinava altresí l'istituzione di Università di fondazione non statale. Ne trasse opportunità di sistemazione l'Università cattolica del Sacro Cuore di Milano, vigilata dalla multiforme, versatile, farraginosa e ultrarealistica attività del francescano Gemelli. In pari tempo lo Stato fascista provvedeva al miglioramento delle condizioni economiche del basso clero. Il contributo dello Stato per l'aumento delle congrue parrocchiali fu di colpo raddoppiato. Ne fu esteso il beneficio anche ai canonici

dei Capitoli cattedrali. I giovani avviati al sacerdozio furono esonerati dal servizio militare, il quale provvedimento, abbinato con le migliorate condizioni economiche del clero, con il riconoscimento delle congregazioni religiose che sarebbero venute cosí ad aumentare imponentemente i loro possessi, determinava un rifiorire di vocazioni ecclesiastiche, di cui non si sarebbe potuto dire che l'ispirazione e il movente religiosi fossero le principali molle.

L'atmosfera si preparava automaticamente alla risoluzione della questione romana. Pensò Mussolini di affrontarla fin dal suo avvento al potere? Lo si potrebbe credere. Sta di fatto che le relazioni fra autorità ecclesiastiche e autorità civili cominciarono subito ad assumere altro colore e altra andatura. Il 12 marzo 1923, a pochi mesi di distanza dalla «marcia su Roma», il commissario per il Comune di Roma, Filippo Cremonesi, rendeva visita, non senza solennità, al cardinale vicario, che, come si sa, è il facente funzione del Pontefice nella sua diocesi, Roma. E subito due giorni dopo, col consueto stile vaticanesco teso a ricavare da ogni politica del Governo italiano lo spunto per ulteriori sollecitazioni, l'*Osservatore Romano*, in una nota ufficiosa, si preoccupava di mettere bene in chiaro che la visita era stata accolta solo in quanto visita privata, svoltasi in quello che era il domicilio personale dell'Eminentissimo cardinale. E ricordava intenzionalmente che se qualche lieve e superficiale novità c'era nei rapporti fra Santa Sede e Governo italiano, la questione giuridica delle

loro scambievoli relazioni non aveva fatto un passo avanti dal punto a cui si era cristallizzata il 21 settembre 1870. Ma, singolarissima ed eloquente coincidenza, nel medesimo giorno in cui l'*Osservatore Romano* dava pubblicità a questa nota, il cardinale vicario Pompili restituiva in forma privata la visita al commissario regio Cremonesi in Campidoglio, in un momento in cui il commissario era assente, sicché il cardinale poteva assolvere i doveri di convenienza semplicemente lasciando in anticamera la sua carta da visita.

Quando il 1925, l'anno giubilare, richiamò a Roma vastissima affluenza di visitatori della Città Santa, Pio XI, nell'allocuzione concistoriale del 14 dicembre, credette ben opportuno dare pubblico riconoscimento al perfetto funzionamento dei servizi pubblici ed esprimere lode al Governo, perché questo aveva adeguatamente assolto i suoi oneri, avvertendo le proprie responsabilità e le esigenze degli interessi italiani e romani, in un evento religioso di quelle proporzioni. L'occasione parve buona a Papa Ratti per formulare un ringraziamento al Governo di Benito Mussolini, per quanto esso veniva operando a riparazione parziale « delle ingiurie e dei danni inflitti per troppo lungo tempo alla religione e alla Chiesa». Per spingere però la situazione verso là dove la Chiesa mirava, Pio XI non lasciava sfuggire l'occasione per rilevare che nelle nuove leggi economiche e sociali introdotte dal regime dei Fasci non era stato tenuto il dovuto conto della dottrina cattolica e dell'azione cattolica, volendo e dovendo la

Chiesa tenersi ugualmente lontana dalla licenza anarchica, retaggio immancabile della pratica liberale e del movimento socialista, come da qualsiasi forma di statolatria.

Quando cosí Pio XI parlava, già da parecchi mesi era all'opera una commissione che il Governo di Mussolini aveva nominato per la riforma della legislazione ecclesiastica. Scopo della commissione era esplicitamente quello di adattare tale legislazione quanto piú fosse possibile alle esigenze teoriche e pratiche della Chiesa e dei suoi organi curiali. A farne parte erano chiamati anche tre prelati, che però non rivestivano alcuna veste ufficiale e non avevano portato con sé alcuna delegazione o autorizzazione vaticana. La commissione studiò successivamente la situazione giuridica della Chiesa e dei suoi istituti religiosi, l'amministrazione dei benefici ecclesiastici e il regio *Placet*, la manomorta e il patrimonio ecclesiastico. Dopo un anno preciso di lavori approdò a un disegno di legge che avrebbe dovuto essere sottoposto alla approvazione del Parlamento. Ed ecco che Pio XI venne ad arrestarne il decorso normale con un colpo di scena che di rimbalzo pesò efficacemente sulla impostazione non piú prorogabile della questione romana alla luce dei principî morali e politici del fascismo e della sua rivoluzione. Vale a dire il Papa, in data 18 febbraio 1926, indirizzava una lettera al suo segretario di Stato, cardinale Gasparri, rilevando che nel progetto di riforma ecclesiastica approntato dalla commissione di nomina governativa, con la partecipazione, in veste puramente di esperti, di tre

prelati, la Santa Sede non aveva avuto alcuna parte ufficiale e riconosciuta, per cui era tenuto a dichiarare che, alla luce dei principî cattolici, non poteva sottoscriversi al fatto che altre potestà puramente laiche e profane si permettessero di legiferare in materia di questo genere senza preliminare accordo con il magistero cattolico. Ora, concludeva il Pontefice Pio XI, un accordo di simil genere non si sarebbe mai potuto effettuare, «finché fosse durata la iniqua condizione fatta alla Santa Sede e al romano Pontefice».

Lo stile del documento pontificio al riguardo della condizione creata al Pontificato romano dal Governo italiano dal giorno del suo installarsi a Roma, non era sostanzialmente diverso da quello costantemente adoperato dai Pontefici Pio IX e Leone XIII. Ma la differenza profonda era ora in tutta la temperie circostante, negli indirizzi e negli orientamenti della nuova politica spirituale italiana. Sicché, quelle parole che nei documenti pontifici fra il '70 e il '900 avevano potuto suonare come rimbrotti acri e verdetti severi, ora assumevano piuttosto il valore e il tono di sollecitazioni pungenti e di stimoli duri e calcolati, sicuri in anticipo di non cadere a vuoto.

E se ne videro ben presto infatti i risultati. Quando nel maggio del medesimo anno 1926 la Camera affrontò la discussione del bilancio della Giustizia e dei Culti, il ministro Rocco, guardasigilli, riconobbe esplicitamente che la lettera del Papa aveva rovesciato i termini del problema e che il Governo fascista non

poteva non prendere atto di tale rovesciamento, dato che lo Stato italiano non poteva essere che cattolico. Il Governo fascista superava cosí arditamente e senza esitazioni il punto morto che aveva per tanti lustri paralizzato, vulnerato, possiamo anzi dire reciso in radice, qualsiasi possibilità di contatti fra autorità politica e religiosa. Il ministro Rocco soggiungeva che il Governo dell'on. Mussolini si proponeva formalmente di riallacciare al momento opportuno la trattazione del ponderoso argomento «sopra basi piú larghe». Ormai si apriva larghissimo il campo alla solerte e fine accortezza dei personaggi vaticani che si fossero accinti a spremere i frutti piú pingui dalla nuova situazione italiana.

Si seppe anche che all'indomani del suo discorso parlamentare il ministro Rocco non mancò di far giungere in Vaticano l'assicurazione che le parole da lui pronunciate avevano un preciso e concreto significato. Volevano cioè suggerire che le istruzioni date dal capo del Governo al suo guardasigilli, prima che questi si fosse presentato alla discussione parlamentare, significavano che, al momento in cui la questione fosse stata ricondotta all'esame, base della discussione non sarebbe stata piú soltanto genericamente la legislazione ecclesiastica, bensí anche in pieno la questione romana. Il cardinale Gasparri ricevette tale comunicazione con legittimo compiacimento, ma cercò immediatamente di prendere in parola l'interlocutore chiedendo che la comunicazione privata fattagli a nome del ministro guardasigilli

dello Stato italiano assumesse carattere ufficiale. «Se realmente Mussolini», disse il segretario di Stato, «ha intenzione di risolvere la questione romana, incarichi qualcuno di trattare con noi per questo scopo e allora vedremo quel che si potrà fare». Il Governo italiano mostrò di voler procedere con altrettanta cautela e, pur dichiarandosi genericamente disposto a scegliere e ad autorizzare un plenipotenziario di sua fiducia, aggiunse di voler essere in anticipo assicurato che all'eventuale intermediario non fosse opposto un pregiudiziale rifiuto. E il cardinale segretario di Stato, a sua volta, ormai fiduciosamente condiscendente, ebbe a dire che nulla vietava un cautelato scambio di idee in argomento.

Passò un paio di mesi. All'inizio dell'agosto del 1926 il consigliere di Stato Domenico Barone invitava a privato colloquio Francesco Pacelli, fratello del nunzio che sarebbe stato in seguito segretario di Stato e poi Papa. E il Pacelli andò. Le conversazioni ufficiali si iniziavano. Il Pacelli, avendo già ricevuto le opportune istruzioni al riguardo, additò come condizioni preliminari di una qualsiasi fruttifera trattazione due punti tassativi: la concessione di un territorio su cui il Papa potesse esercitare autorità sovrana, qualsiasi ne potesse essere l'ambito spaziale su cui si sarebbe potuto discutere insieme; la conclusione di un concordato fra la Santa Sede e il Governo italiano, in virtú del quale si sarebbero dovuti dare, innanzi tutto, gli effetti civili al matrimonio religioso.

E le due condizioni pregiudiziali furono senz'altro accettate dal Barone. Le conversazioni continuarono per tutto il residuo dell'anno. Si seppe che nei primi del '27 un abbozzo di trattato per la risoluzione della questione romana era già pronto, e che contemporaneamente un testo di concordato era già stato nelle sue linee centrali compilato.

Poi ci fu un periodo di sospensione. Il problema dell'educazione giovanile e particolarmente dell'educazione sportiva cattolica, per la quale esistevano molte organizzazioni confessionali, sembrò dovesse porsi come un ostacolo insormontabile ad un ulteriore procedimento delle trattative in corso, fra la Santa Sede, che non avrebbe voluto farsi sottrarre tanta parte della sua missione pedagogica, e il Governo fascista, per il quale la formazione fisica e morale della gioventú era numero capitale del suo programma totalitario.

Mentre lo Stato fascista emanava i suoi ordinamenti dell'Opera Balilla, Pio XI indirizzava al suo segretario di Stato, il 24 gennaio 1927, una lettera, con cui deplorava che un recente decreto-legge avesse tolto ad una grande parte della organizzazione dei Giovani Esploratori Cattolici, e precisamente ai gruppi che esistevano nei Comuni inferiori ai ventimila abitanti, la possibilità di conservare la propria esistenza legale. Ma nell'atto stesso della sua deplorazione, il Papa dava partita vinta al Governo, dichiarando sciolti i reparti dei Giovani Esploratori colpiti dalle nuove disposizioni e costituendo autonomi, di fronte alla Azione

Cattolica, quelli tuttora permessi. Questa repentina capitolazione del Pontefice non mancò di suscitare sorpresa. Si vociferò che essa fosse determinata da alcune eventualità, minuscole in apparenza, che, sulla base di informazioni ricevute da uomini politici italiani eminenti, un'ulteriore resistenza del Papa avrebbe potuto provocare nel campo della cultura religiosa. Comunque, la Federazione delle Associazioni Sportive Cattoliche Italiane si scioglieva, e il Governo poteva procedere al divieto di qualsiasi formazione od organizzazione per la educazione e la istruzione della gioventú che non facesse capo all'Opera Nazionale Balilla, specificandosi con ulteriori circolari ministeriali che tutti i precedenti permessi parziali concessi agli Esploratori Cattolici si intendevano abrogati.

Il Vaticano fece buon viso a cattivo giuoco e, troppo impegnato com'era nel conseguimento dei suoi fini concordatari, si acconciò a ristabilire i contatti con i plenipotenziari del Governo.

Il 20 agosto 1928 i due fiduciari, il Barone e il Pacelli, avevano già redatto i testi definitivi del trattato e del concordato. Dopo la morte del Barone, Mussolini trattò direttamente col Pacelli dall'8 gennaio 1929 in poi. Ci si avvicinava all'epilogo della laboriosa discussione. Il 7 febbraio, il cardinale Segretario di Stato convocava il Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede, comunicando la sottoscrizione imminente degli accordi tra il Vaticano e il Governo italiano, e quattro giorni dopo Pietro Gasparri

e Benito Mussolini firmavano, nel Palazzo del Laterano, il trattato, il concordato e una convenzione finanziaria che completava il trattato.

Il trattato politico veniva a disciplinare definitivamente le relazioni fra l'Italia e la Santa Sede, organo centrale, e perciò supernazionale, della Chiesa cattolica. Il concordato veniva a regolare i rapporti fra lo Stato e la Chiesa italiana, frazione della Chiesa universale. La convenzione finanziaria tendeva a indennizzare, sia pure in parte, la Sede Apostolica dei danni subìti per la perdita del patrimonio di San Pietro, costituito dagli antichi Stati pontifici e dai beni degli Enti ecclesiastici.

Nata nei lontani secoli del Medioevo, quando lo spirito cristiano, incorporato nella Chiesa romana, aveva ridotto ad unità spirituale la famiglia europea, e di rimbalzo ne aveva favorito l'unificazione politica sotto la trasfigurata nozione dell'Impero, la figura del concordato non era stata alle sue origini né una figura strettamente e nudamente giuridico-politica, né una figura astrattamente spirituale-carismatica. Era sorto spontaneo, il concordato, all'epilogo dell'epica lotta cosiddetta per le investiture. Si trattava di stabilire in quale misura ed entro quali limiti i dignitari della gerarchia ecclesiastica dipendessero dall'autorità spirituale, e in quale misura invece dipendessero dall'autorità politica imperiale. È stato mai possibile fare il taglio netto fra lo spirito e la materia nell'uomo, fra lo spirito e la materia negli aggregati

umani? Il concordato aveva preteso di realizzare questa soluzione di un problema assurdo quanto quello della quadratura del circolo. In fondo, se i dignitari ecclesiastici non avessero avuto possessi materiali e di rimbalzo, in un mondo feudalmente costituito, un potere giurisdizionale politico, la questione che il concordato presumeva dirimere non avrebbe avuto neppure ragione di essere, e il concordato non sarebbe stato mai escogitato. Nel delimitare, mercè la stipulazione del concordato, i poteri dell'autorità imperiale al cospetto della propria autorità spirituale, il Papato, in certo modo, veniva ad abdicare alla propria incontrollabile sovranità nello spirito, per mescolarsi agli interessi di questa terra. Ma la universalità dei due poteri in contrasto, l'universalmente riconosciuta spiritualità del magistero religioso cristiano, lasciarono intatta, nell'epoca di Callisto II e di Enrico V, la sovranità dello spirito sulla temporalità della politica terrena. Si può dire che a rigor di logica, e perché fosse rispettata la piena efficienza dei termini e dei valori impliciti nei termini, il concordato non si sarebbe mai dovuto concepire possibile se non fra due poteri universali e cattolici, il potere papale e il potere imperiale. La disgregazione delle grandi unità medioevali, la costituzione degli Stati moderni, venivano a riporre, in termini circoscritti, quello che era stato il problema risolto nella prima metà del secolo duodecimo dal primo concordato europeo. Doveva e poteva, il supremo magistero cattolico, scendere a patti sul ter-

reno della legislazione religiosa con i singoli Stati e accettare convenzioni concordatarie con le nazioni, sorte su dallo sfacelo della venerabile unità del Medioevo cristiano? Per il fatto che il magistero cristiano veniva a discutere e ad intendersi con singoli Stati non correva rischio di perdere, nelle sue decisioni, quell'aureola di sacralità che nelle stipulazioni concordatarie del Medioevo era raccomandata, per uno spontaneo passaggio dalla indeterminatezza dello spazio alla trascendenza dello spirito, alla stessa universalità del potere con cui la Sede romana stipulava le sue convenzioni? Non sappiamo fino a qual grado quesiti di questo genere si siano agitati negli strati piú profondi della subcoscienza cristiana all'alba dell'età moderna.

Sta di fatto che la Chiesa entrò per questa via, e il concordato con Francesco I fu il primo tipico esempio dei concordati stipulati fra la Santa Sede e capi di Stati nazionali. Ora, in pieno secolo ventesimo, a meno che un decennio di distanza da quella rivoluzione fascista che veniva a dare allo Stato nazionale italiano una struttura totalitaria, un programma imperialista, una decisa intransigenza pedagogica e culturale, la Santa Sede, presa tutta dal suo proposito di installare dovunque, sulle basi di convenzioni concordatarie, il suo potere religioso nell'Europa, uscita artificiosamente, con una innaturale moltiplicazione di piccoli Stati, dalla pace di Versaglia, si trovava dinanzi lo Stato che aveva assorbito e rielaborato in sé i vecchi confini dello Stato pontificio, rappresentante nel Medioevo in qualche modo una salvaguardia

della spirituale autonomia papale. E Pio XI vide probabilmente nel concordato con lo Stato fascista il capolavoro della sua diplomazia. Ma avvertendo, non sappiamo quanto consapevolmente, la precarietà di tutti i regimi concordatari instaurati mercè trattative con Stati provvisori ed effimeri, la cui possibilità di durata era quanto mai problematica e malsicura, ora che si trattava di stipulare il concordato con lo Stato piú vicino, nei cui confini il Papato aveva di fatto la sua sede, sentí la necessità di farne in qualche modo piú solida la consistenza e piú sicuro il destino. E per questo volle che il concordato fosse ancorato sul trattato politico, perché in qualunque momento l'altra parte contraente fosse venuta meno alle clausole del concordato, sapesse in anticipo che era, con questo stesso, violato il trattato e di rimbalzo quindi messa in forse e di nuovo fatta problematica la consistenza unitaria della nazione italiana. A buon conto, perché la indissolubile solidarietà di concordato e di trattato apparisse in pieno nelle stesse formulazioni, il primo articolo del trattato, destinato a risolvere la questione romana, portava incisi che concernevano invece la vita religiosa della nazione, toccavano cioè argomenti che logicamente e pregiudizialmente avrebbero dovuto essere esclusivamente trattati negli articoli del concordato.

Esso era concepito testualmente cosí: «L'Italia riconosce e riafferma il principio consacrato nell'art. 1 dello Statuto del Regno, 4 marzo 1848, per il quale la religione cattolica e apostolica romana è la sola religione dello Stato». In virtú di tale articolo le

disposizioni dello Statuto Albertino divenivano, da proclamazioni unilaterali quali erano state nel '48, stipulazioni bilaterali, vale a dire una specie di concordato di scorcio.

Il secondo articolo del trattato riconosceva «la sovranità della Santa Sede nel campo internazionale, come attributo inerente alla sua natura, in conformità alla sua tradizione e alle esigenze della sua missione nel mondo». Tanto valeva porre il fondamento politico-morale dell'articolo susseguente, il quale attribuiva senz'altro alla Santa Sede «la piena proprietà e la esclusiva e assoluta potestà e giurisdizione sovrana sul Vaticano, come è attualmente costituito, con tutte le sue pertinenze e dotazioni, creandosi per tal modo la Città del Vaticano». Questa nuova Città veniva a rappresentare il nuovo Stato pontificio, a norma del principio fondamentale del giure canonico per cui la Chiesa è «società perfetta». Per una strana conseguenza che non fu avvertita, ma che pure era di capitale importanza, con la creazione della Città del Vaticano sede del Papato, il Papa, che in tanto è successore di Pietro in quanto è vescovo di Roma, manteneva il titolo di vescovo di Roma, ma non aveva piú in Roma la sua residenza. I Papi di Avignone non si erano trovati idealmente in una situazione diversa.

Seguivano nel trattato articoli nei quali erano definiti, sempre in rapporto alla Città del Vaticano, il diritto di cittadinanza, il diritto di legazione, le interne giurisdizioni. E veniva poi il novero degli immobili ecclesiastici o profani, entro o fuori Roma,

che venivano devoluti in piena proprietà al Pontefice romano, pur continuando a fare parte del territorio italiano, ma godendo, di conseguenza, del diritto di immunità diplomatica e di altri privilegi. Perché però lo Stato pontificio apparisse quale è con tutti i suoi eccentrici e inconfondibili caratteri, nell'art. 24 la Santa Sede dichiarava di voler rimanere sempre estranea «alle competizioni temporali fra gli altri Stati e ai congressi internazionali indetti per tale oggetto, a meno che le parti contendenti facessero concorde appello alla sua missione di pace, riservandosi in ogni caso di far valere la sua potestà morale e spirituale». E l'articolo continuava testualmente: «In conseguenza di ciò la Città del Vaticano sarà sempre e in ogni caso considerata territorio neutrale ed inviolabile».

Infine il trattato si conchiudeva con questa dichiarazione: «La Santa Sede ritiene che con gli accordi, i quali sono sottoscritti, le viene assicurato adeguatamente quanto le occorre per provvedere con la dovuta libertà e indipendenza al governo pastorale della diocesi di Roma e della Chiesa cattolica in Italia e nel mondo; dichiara definitivamente e irrevocabilmente composta, e quindi eliminata, la questione romana, e riconosce il Regno d'Italia sotto la dinastia di Casa Savoia con Roma capitale dello Stato italiano. Alla sua volta l'Italia riconosce lo Stato della Città del Vaticano sotto la sovranità del Sommo Pontefice. È abrogata la legge 13 maggio 1871 n. 214 e qualunque altra disposizione contraria al presente trattato».

Un complemento essenziale al trattato fu rappresentato dalla convenzione finanziaria ad esso annessa. In virtú di tale convenzione l'Italia si obbligava a versare alla Santa Sede 750 milioni di lire italiane, piú un volume di consolidato italiano al 5 per cento al portatore per il valore di un miliardo di lire italiane.

Il concordato, che Pio XI e i suoi rappresentanti non si stancarono di proclamare in ogni occasione inscindibile dal trattato stesso, si componeva di quarantacinque articoli. Era premessa una dichiarazione per cui l'Italia, a norma, e il riferimento era esplicito, dell'art. 1 del trattato, si impegnava a garantire alla potestà spirituale il libero e pubblico esercizio del culto, nonché l'esercizio della sua giurisdizione in materia ecclesiastica, conformemente alle norme fissate e stipulate nel concordato. Una speciale disposizione di questo art. 1 chiariva che «in considerazione del carattere sacro della Città Eterna, sede vescovile del Sommo Pontefice, centro del mondo cattolico e meta di pellegrinaggi, il Governo italiano avrà cura di impedire in Roma tutto ciò che possa essere in contrasto col detto carattere». In altra clausola si prescriveva che nelle domeniche e nelle feste di precetto, nelle chiese in cui ufficiava un Capitolo, il celebrante la messa conventuale avrebbe cantato, secondo le norme della sua liturgia, una preghiera per la prosperità del re d'Italia e dello Stato italiano. Negli articoli successivi veniva garantita alla Santa Sede la libera comunicazione con tutto il mondo cattolico, come ai vescovi la libera comunicazione con il clero e i fedeli, per tutto ciò che

coinvolgesse l'esercizio del ministero pastorale. Per quanto riguarda le circoscrizioni diocesane era stabilito che le due potestà avrebbero d'accordo proceduto ad una loro revisione, perché ci fosse corrispondenza, nei limiti del possibile, fra circoscrizione ecclesiastica e province statali. Naturalmente veniva sancito il principio della coincidenza dei vescovadi di confine con i limiti territoriali dello Stato nazionale. In pratica, il numero rilevantissimo delle diocesi italiane è rimasto inalterato. In virtú del concordato erano aboliti cosi l'*Exequatur* come il *Placet* regio. Lo Stato italiano veniva a rinunciare integralmente al patronato reale e alla regalia sui benefici maggiori e minori. La Santa Sede si impegnava a comunicare preventivamente al Governo i nomi dei vescovi eletti, e questi, prima di prender possesso, si impegnavano a prestare il giuramento di fedeltà. Anche per i titolari dei benefici ecclesiastici veniva introdotta la comunicazione preventiva. La personalità giuridica era dal concordato riconosciuta, e la cosa ha una certa importanza dal punto di vista giuridico ed economico, anche alle corporazioni ecclesiastiche e alle congregazioni religiose, che fino allora non l'avevano mai posseduta. Anche gli Ordini soppressi erano autorizzati a ricostituirsi. Tutte queste associazioni religiose però dovevano avere il loro domicilio in Italia e dovevano essere rappresentate da cittadini italiani. Era contemplata e ammessa la costituzione di nuovi Ordini religiosi, in virtú della approvazione canonica. Erano anche am-

messe le fondazioni di culto. All'autorità ecclesiastica era demandata, come di sua assoluta e incontrollabile competenza, la gestione dei beni ecclesiastici e delle associazioni religiose. La Santa Sede si impegnava a concedere un assoluto e totalitario condono a tutti coloro che fossero venuti in possesso dei beni ecclesiastici liquidati già a loro tempo, in forza delle prime leggi eversive dello Stato nazionale italiano.

Il concordato stipulato fra Pio XI e il Governo fascista faceva un particolarissimo trattamento a persone, a cose, ad atti e ad istituti ecclesiastici. Cosí i chierici venivano esentati dal servizio militare come dalle mansioni di giurati, vietandosi assolutamente di chieder loro informazioni su cose venute a loro conoscenza in virtú del loro ministero pastorale. Qualora si dovessero imbastire processi contro ecclesiastici, della cosa si sarebbe dovuto dare sempre informazione al rispettivo vescovo diocesano. Gli edifici di culto venivano dichiarati esenti da requisizione e da occupazione. Non si sarebbe mai potuto procedere alla loro demolizione, senza preliminare accordo con l'autorità ecclesiastica. Quasi che l'autorità ecclesiastica avesse avuto di mira particolari casi di persone e particolari circostanze pubbliche, speciali canoni del concordato stabilivano che i preti colpiti da censure ecclesiastiche non potessero esercitare uffici, i quali implicassero contatto immediato con il pubblico. Giungeva a interdire l'uso dell'abito ecclesiastico a chi ne avesse ricevuto divieto dall'autorità inquisitoriale. E in momenti di particolare bonaccia politica,

Pio XI avrebbe tassativamente chiesto l'applicazione precisa e personale di questo articolo.

L'art. 36 del concordato era cosí concepito: «L'Italia considera fondamento e coronamento dell'istruzione pubblica l'insegnamento della dottrina cristiana secondo la forma ricevuta dalla tradizione cattolica». Non solamente pertanto l'istruzione catechistica era introdotta nei quadri dell' insegnamento primario, ma l'insegnamento religioso era introdotto anche nelle scuole medie con professori e testi debitamente sottoposti all' approvazione dell'autorità ecclesiastica. Le nomine dei professori alle cattedre della Università cattolica del Sacro Cuore a Milano non si sarebbero potute fare senza il nulla osta della Santa Sede. Gli istituti funzionanti per la formazione e la educazione del clero cattolico sarebbero dipesi esclusivamente dalla Santa Sede. Ma lo Stato italiano si impegnava a riconoscere i dottorati in teologia che tali istituti avessero conferito. Si garantiva il mantenimento dell'esame di Stato nelle scuole medie, affinché la parità assoluta fra gli alunni delle scuole governative e quelli delle scuole religiose fosse inalterabilmente conservata.

Di particolarissimo valore appariva l'art. 34 concernente il matrimonio. Esso era cosí concepito: «Lo Stato italiano, volendo ridonare all'istituto del matrimonio, che è la base della famiglia, dignità conforme alle tradizioni cattoliche del suo popolo, riconosce al Sacramento del matrimonio, disciplinato dal diritto ca-

nonico, gli effetti civili». Le pubblicazioni del matrimonio religioso sarebbero state pertanto effettuate non solamente dalla Chiesa parrocchiale, bensí anche nella sede comunale. Avvenuta la celebrazione, il parroco avrebbe costantemente spiegato ai coniugi gli effetti civili del matrimonio dando lettura di quegli articoli del codice civile che concernono i diritti e i doveri dei coniugi. È a lui che sarebbe spettato l'onere di redigere l'atto di matrimonio, del quale avrebbe, nel giro di cinque giorni, trasmesso copia integrale al Comune, affinché fosse trascritto nei registri dello Stato Civile.

Le cause concernenti la nullità del matrimonio e la dispensa dal matrimonio rato e non consumato sarebbero state tutte riservate alla competenza dei tribunali e dei dicasteri ecclesiastici. I provvedimenti e le sentenze al riguardo, una volta divenuti definitivi, sarebbero stati portati al supremo tribunale della Segnatura, il quale avrebbe constatato se le norme del diritto canonico relativo alla competenza del giudice, alla citazione e alla legittima rappresentanza o contumacia delle parti, erano state rispettate. Dopo di che i provvedimenti e le sentenze definitivi, con i relativi decreti del supremo tribunale della Segnatura, sarebbero stati trasmessi alla Corte di Appello dello Stato, quella competente dal punto di vista territoriale; e questa Corte, con ordinanze emesse in Camera di Consiglio, li avrebbe resi esecutivi agli effetti civili, ordinando che si annotassero nei registri dello Stato Civile, a margine dell'atto di matrimonio. Per quanto però riguardava le

cause di separazione personale, la Santa Sede consentiva che fossero giudicate dall'autorità giudiziaria civile.

Il notevole art. 43 veniva a definire la situazione dell'Azione Cattolica: «Lo Stato italiano riconosce le organizzazioni dipendenti dall'Azione Cattolica italiana in quanto esse, siccome la Santa Sede ha disposto, svolgano la loro attività al di fuori di ogni partito politico e sotto l'immediata dipendenza della gerarchia della Chiesa per la diffusione e l'attuazione dei principi cattolici. La Santa Sede prende occasione dalla stipulazione del presente concordato per rinnovare a tutti gli ecclesiastici e religiosi d' Italia il divieto di iscriversi e militare in qualsiasi partito politico».

Nell'epilogo il concordato stabiliva che, qualora in avvenire fossero sorte difficoltà circa l'interpretazione da dare agli articoli del concordato medesimo, la Santa Sede e lo Stato italiano avrebbero cercato di procedere, di comune accordo, ad amichevoli soluzioni.

Si disse che gli schemi primitivi, cosí per il trattato come per il concordato, privatamente concertati fra il 1926 e il 1927, contenessero clausole ancor piú favorevoli alla Santa Sede. Pur cosí com'era, il concordato offriva articoli e incisi straordinariamente propizi alla disciplina curiale del cattolicesimo, specialmente per tutto ciò che concerneva il giure matrimoniale e la garanzia e l'applicazione forzata da dare alle sentenze di alcuni tribunali ecclesiastici, come quello della Sacra Romana Inquisizione o Sant'Uffizio. Tanto è vero questo che, mentre da parte vaticana

si cercò in ogni modo di porre in luce e nel massimo rilievo tutto quello che potesse rappresentare guadagno gerarchico-ecclesiastico, da parte dello Stato non si mancò di dare alle clausole contrattuali l'interpretazione piú circoscritta e il significato meno cospicuo.

Nella stessa mattina dell'11 febbraio 1929, in cui nel Palazzo del Laterano il capo del Governo italiano, Mussolini, e il cardinale segretario di Stato Gasparri procedevano alla sottoscrizione dei patti, Pio XI riceveva in Vaticano i predicatori della Quaresima e parlava naturalmente dell'evento. Ne assumeva per intero la responsabilità. Affermava di aver chiesto il minimo dei territori per spirito paterno e per evitare le recriminazioni, che si sarebbero potute sollevare «in nome di una, stavamo per dire, superstizione di integrità territoriale del paese». Pio XI soggiungeva che se il territorio era minuscolo, pure, considerando quel che esso ospitava, era legittimo proclamare che «non v'era al mondo territorio piú grande e piú prezioso». Alle Potenze accreditate presso la Santa Sede, Pio XI, continuando, diceva di non aver domandato né permesso, né consenso, né garanzie. Ma affermava recisamente che quel che egli aveva voluto fin dal principio era che il concordato fosse «inscindibilmente congiunto al trattato, per regolare debitamente le condizioni religiose in Italia, per si lunga stagione manomesse, sovvertite, devastate, in una successione di governi settari e ubbidienti e ligi ai nemici della Chiesa, anche quando forse nemici essi medesimi non erano».

A tre giorni di distanza, parlando ai professori e agli alunni dell'Università cattolica del Sacro Cuore di Milano, Papa Ratti tornava sulla sua prediletta idea che il concordato non solo dovesse essere giudicato come spiegazione e giustificazione del trattato, ma garanzia e tutela di questo. E soggiungeva di aver voluto che l'uno e l'altro si condizionassero a vicenda. E fiero della sua conquista concludeva, celebrando da una parte la propria opera col dire che a risolvere la questione era stato necessario un Papa alpinista e un Papa bibliotecario, ed esaltando dall'altra la figura del capo del Governo italiano. «Forse», egli diceva testualmente, «ci voleva anche un uomo come quello che la Provvidenza ci ha fatto incontrare; un uomo che non avesse le preoccupazioni della scuola liberale, per gli uomini della quale tutte quelle leggi, tutti quegli ordinamenti o piuttosto disordinamenti, erano altrettanti feticci e, proprio come i feticci, tanto piú intangibili e venerandi quanto piú brutti e deformi».

Mussolini parlò ampiamente dei Patti lateranensi alla Camera italiana dei deputati il 13 maggio 1929. Fu discorso di una forte importanza. Lo precedettero due dichiarazioni pregiudiziali, l'una diciamo cosí di diritto ecclesiastico, l'altra di natura puramente storica. Mussolini dichiarò innanzi tutto che nello Stato la Chiesa non era sovrana e nemmeno libera, perché soggetta alle leggi dello Stato. In secondo luogo, volle porre in singolare rilievo l'apporto di Roma nella propagazione del cristianesimo e

nella costituzione del cattolicesimo, ché, nato in Palestina, il cristianesimo, se fosse rimasto colà, si sarebbe spento probabilmente senza lasciare traccia. Dopo di che, rievocate sommariamente le vicende del potere temporale e quelle della questione romana, in particolar modo dagli inizi del Risorgimento in poi, Mussolini osservava che i Patti lateranensi non rappresentavano infatti che lo sbocco logico e fatale del Risorgimento stesso.

«Non abbiamo», ecco alcune sue parole testuali, «risuscitato il potere temporale dei Papi: lo abbiamo sepolto. Col trattato dell'11 febbraio 1929 nessun territorio passa alla Città del Vaticano all'infuori di quello che essa già possiede e che nessuna forza al mondo e nessuna rivoluzione le avrebbe tolto. Non si abbassa la bandiera tricolore perché non fu mai issata».

Mussolini specificava anche la natura della sovranità papale: «Un conto è la Città del Vaticano, un conto è il Regno d'Italia, che è lo Stato italiano. Bisogna persuadersi che tra lo Stato italiano e la Città del Vaticano c'è una distanza che si può valutare a migliaia di chilometri, anche se per avventura bastano cinque minuti per andare a vedere questo Stato e dieci per percorrerne i confini. Ci sono quindi due sovranità ben distinte, ben differenziate e perfettamente riconosciute. Ragione per cui la situazione può essere cosí definita: Stato sovrano nel Regno d'Italia, Chiesa cattolica, con certe preminenze lealmente e volontariamente riconosciute, libera ammissione degli altri culti».

Mussolini insisteva in particolare su questa libera ammissione degli altri culti, come sull'inciso dell'art. 5 stesso: «La discussione in materia religiosa è pienamente libera». In pratica però l'esercizio dei culti ammessi non costituiva affatto questi culti in una condizione di perfetta rispettabilità e di assoluta conguaglianza ai fini del pubblico riconoscimento, sanzionandosi pene maggiori per chi avesse recato offesa alla religione cattolica, in comparazione con chi avesse arrecato offesa ai culti ammessi. Anomalia cotesta stridente e intrinsecamente contraddittoria, non potendosi introdurre sperequazioni nella zona ugualmente venerabile del Sacro. D'altro canto non si vedeva neppure in che modo la libertà piena della discussione religiosa potesse essere concretamente praticata e rispettata, quando alle sentenze ecclesiastiche, che molto spesso riguardano appunto la discussione religiosa, lo Stato si impegnava a offrire la garanzia per una pronta e letterale esecuzione civile.

Comunque, il discorso di Mussolini risuonò come l'espressione del proposito reciso di mantenere, specialmente in fatto di educazione giovanile, la preminenza esclusiva e gelosa dello Stato, rivendicato nel suo carattere etico. «Nessun potere», egli disse, «di vigilanza della autorità ecclesiastica è ammesso, anche limitatamente, sull'insegnamento religioso. Soltanto si prescrive che gli insegnanti debbano essere muniti di un certificato di idoneità, da rilasciarsi dal vescovo, e che per l'insegnamento reli-

gioso siano adottati libri di testo approvati dalla autorità ecclesiastica. Ingerenza ben limitata e perfettamente ragionevole, perché solo l'autorità ecclesiastica può, con la necessaria competenza in materia religiosa, giudicare della idoneità dei maestri e dei libri di testo destinati all'insegnamento religioso».

Era anzi questa asserita e vigorosamente proclamata volontà di mantenere l'assoluta incontrollabilità totalitaria della formazione fascistica della gioventu che, secondo Mussolini, aveva permesso allo Stato fascista la stipulazione dei patti. «Un altro regime che non fosse stato il nostro, un regime demoliberale, poteva ritenere utile rinunciare alla educazione delle giovani generazioni. Noi no. In questo campo siamo intrattabili. Nostro deve essere l'insegnamento. Questi fanciulli debbono essere educati nella fede religiosa. Ma noi abbiamo bisogno di integrare questa educazione. Abbiamo bisogno di dare a questi giovani il senso della virilità, della potenza, della conquista: soprattutto abbiamo bisogno di trasmettere la nostra fede, le nostre speranze».

Non era difficile prevedere che una cosí palese diversità di attitudini preliminari nella maniera di considerare e di valutare i Patti lateranensi, avrebbe potuto sfociare in dissidi e controversie. A pochi giorni di distanza dal discorso di Mussolini alla Camera, Pio XI indirizzava una lettera al cardinal Gasparri, in cui era una diretta replica alle piú incisive enunciazioni del capo del Governo. E ancora una volta in questa lettera era, con speciale

forza, riaffermata la volontà del Pontefice che trattato e concordato fossero considerati inseparabili.

L'anno 1931 vide un aspro conflitto fra Santa Sede e Regime fascista circa i limiti dell'Azione Cattolica, violentemente accusata di evadere dal campo religioso per entrare in quello politico e per mirare alla costituzione di forze organizzate contro il regime nazionale. La lotta assunse a volte caratteri di asprezza preoccupante e le misure adottate dal Governo contro le organizzazioni giovanili non facenti capo all'Opera Balilla furono misure drastiche. Pio XI, con l'enciclica *Non abbiamo bisogno* del 29 giugno, si sforzò di chiarire le posizioni reciproche, senza forzarle e senza comprometterle. Un nuovo accordo fra i due poteri fu sottoscritto il 2 settembre. Il Governo fascista riconosceva di nuovo l'Azione Cattolica, ma semplicemente in forma diocesana, senza piú una direzione centrale. Si stabiliva che i dirigenti locali sarebbero stati scelti e nominati dai singoli vescovi con la esclusione assoluta di tutti gli elementi provenienti da partiti e da gruppi notoriamente contrari al regime. Era ribadita esplicitamente la astensione dell'Azione Cattolica da qualsiasi attività politica, come da qualsiasi forma, anche esteriore, di organizzazione avente carattere anche superficialmente politico. Le sezioni professionali dell'Azione stessa avrebbero avuto scopo strettamente spirituale e religioso, né avrebbero mai potuto rivestire carattere di associazioni professionali e di sindacati di mestiere.

Altrettanto si sarebbe dovuto praticare per i circoli giovanili cattolici, tenuti ad astenersi da qualsiasi attività di tipo sportivo e a mantenere il proprio programma nei limiti di una funzione di natura ricreativa ed educativa, con ispirazione specificamente religiosa. Il regime registrava un nuovo successo.

Da allora, le relazioni tra regime e Chiesa entravano in una fase di intesa, che doveva avere espressioni esteriori di cospicuo rilievo. L'11 febbraio 1932 Mussolini si recava in Vaticano e il Papa lo riceveva in una udienza durata piú di un'ora.

Il 3 marzo successivo il cardinale Pacelli Segretario di Stato riceveva, come lo aveva ricevuto già il suo predecessore, il Collare dell'Annunziata.

La questione romana era stata dunque definitivamente e per sempre risolta.

A che punto era la questione del cristianesimo nel mondo?

La risposta, alla seconda conflagrazione mondiale: la vera.

XX
IL CRISTIANESIMO NELL'AVVENIRE

Ogni evocazione storica è uno spirituale pellegrinaggio. E la storia del cristianesimo è il pellegrinaggio verso il piú augusto e « numinoso » santuario di cui i millenni della nostra civiltà mediterranea abbiano veduto profilarsi i pinnacoli verso la vôlta tentante del cielo. Come tutti i pellegrinaggi, anche questo che noi abbiamo compiuto ha la sua liturgia inalterabile.

Avete mai partecipato a uno di quei pellegrinaggi verso venerati santuari montani, che conservano intatte attraverso i secoli le consuetudini rituali delle masse semplici e primitive delle nostre campagne?

Il loro svolgersi, il loro spiegarsi, hanno qualcosa di ieratico in ogni particolare, in ogni gesto, in ogni momento.

Si parte ai primi timidi sentori del chiarore antelucano. Dal fondo delle valli muovono le prime compagnie di pellegrini, che intonano la cadenza ritmica delle venerabili salmodie ancestrali, nelle quali è l'eco racchiusa e assommata di infinite esperienze di generazioni scomparse nel tempo, che hanno trasmesso immutabile la cadenza della loro speranza e del loro sacro terrore.

Mano mano che la luce del giorno si fa piú chiara e viva, il coro dei salmodianti che salgono la dura ascesa del monte si fa

piú ampio e nutrito. La voce della speranza e della fede si moltiplica e si rifrange in note di piú accorato e fiducioso abbandono all' assistenza di quelle forze superiori che hanno lassú, nel santuario, sulla vetta del monte, il loro sacello recondito e il loro centro venerato. È uno spiegamento sempre piú vasto di aperti orizzonti allo sguardo, di sempre piú elevata commozione dello spirito. E quando, giunti sulla soglia dell'arduo sacrario che, pure attraverso il variare nel tempo delle ufficiali forme religiose, conserva immutabile l' espressione della istintiva fede nelle forze che assistono dall'alto all'uniforme travaglio dell'esistenza quotidiana degli uomini, si tocca la meta dell'aspirazione devota, l'anima collettiva dei pellegrini trasalisce nel gaudio della effettuata conquista.

Il ritorno è fatto di impressioni che si vogliono conservare immutate nel fondo del proprio essere spirituale e che invece si affievoliscono e si disperdono mano mano che, scendendo, ci si perde nelle ombre del tramonto e nel rimpianto delle luci perdute.

Noi abbiamo compiuto il nostro pellegrinaggio sulle tracce dell'itinerario battuto dalla predicazione cristiana nella storia.

Abbiamo raccolto alle origini le voci tremanti dei nostri lontani progenitori nella fede, avviati verso la realizzazione prodigiosa del Regno di Dio e della sua luce nel mondo.

Abbiamo veduto il granello di senapa, deposto dalla predicazione di Gesù nei solchi della umana coscienza, fruttificare lentamente e laboriosamente, fino a diventare un albero grande e folto, sui cui rami sono venuti a posarsi le aspirazioni e i dolori degli uomini.

Con tutto il fascio complesso e drammatico dei suoi valori e delle sue consegne, il cristianesimo ha operato nel mondo della civiltà umana la piú grandiosa e profonda delle rivoluzioni storiche.

Aveva detto agli uomini di fare della loro vita una permanente, quotidiana conquista attraverso il rinnegamento di sé e la abnegazione cieca e disinteressata.

Aveva detto alla società umana di abituarsi a fare del proprio progresso il risultato sorprendente e portentoso della rinuncia al mondo e del rovesciamento dei valori.

Ed ecco: l'aspettativa affascinante del Regno di Dio e il comando tremendo di vivere morendo a tutti gli interessi egoistici – noi l'abbiamo visto – hanno creato nella civiltà mediterranea una configurazione sociale, che non ha avuto e non avrà mai l'uguale in alcun angolo dell'universo.

Questo edificio sociale costruito frammento a frammento dalla paradossale esperienza cristiana, noi l'abbiamo visto innalzarsi nel mondo mediterraneo unificato da Roma.

Non ci sono però unificazioni politiche che possano reggere senza l'avvivante alito di una forte visione spirituale della vita e del mondo.

Apparso nell'ora in cui Roma aveva unificato le genti specchiantisi sul Mediterraneo sotto il proprio dominio politico, il cristianesimo, noi l'abbiamo visto, ha dato a questo unificato mondo mediterraneo una sua sagoma e una sua dialettica, di cui noi abbiamo seguìto i risultati grandiosi nella civiltà del Medioevo.

Poi, è cominciata la discesa e ha avuto inizio il ritorno.

Se le grandi unità politiche hanno bisogno di un'anima per vivere, le grandi unità spirituali hanno bisogno di rinnovare la loro anima, per sopravvivere alla paralisi che non manca mai di cogliere gli organismi inveterati e calcificati.

Da sei secoli circa, noi l'abbiamo visto in questo terzo volume della nostra opera, la tradizione cristiana, incorporata nel cattolicesimo, per reggere e sostenere la struttura della sua unità ufficiale ha fatto molto piú assegnamento sulla disciplina della dialettica e sull'organizzazione della sua burocrazia, anziché sul libero soffio dello Spirito che, dove vuole, arriva.

Ha preso cosí a prestito, da quelle metodiche empiriche e umane che avrebbe dovuto negare e soppiantare per vincerle, sistemi e strumenti che l'hanno indebolita anziché rafforzata.

E il mondo un giorno si è svegliato tutto tragicamente e irreparabilmente pagano.

Se le Chiese organizzate, tutte e ciascuna senza differenza, non avvertiranno la solennità del momento in cui viviamo, andranno incontro, fatalmente, al medesimo destino che incolse la tradizione del mosaismo al cospetto della rivelazione della Buona Novella. La quale nei suoi caratteri divini, nella sua essenza soprannaturale, nella sua portata sconfinata, è ancora salda ed efficiente come non mai purché la si recuperi nella sua essenza elementare e nei suoi elementi sostanziali.

Perché, per quanto possa sembrare a prima vista temeraria la formulazione della conclusione che siamo qui per enunciare, pur tuttavia, a chi abbia seguìto con noi il bimillenario ciclo di sviluppo del messaggio evangelico, deve apparire irresistibilmente chiaro che col declinare del Medioevo anche il fatto cristiano, *quale tipico e caratteristico fatto sociale, quale organizzazione cioè e scambievole ingranamento degli elementi e dei fattori che possono, alla luce di una divina rivelazione, disciplinare la vita collettiva, è morto.*

Il mondo moderno, dal punto di vista spirituale e religioso, conserva ancora la sopravvivente impalcatura strutturale della ideologia cristiana, delle tradizionali professioni di fede. In realtà però si è costituito estraneo e abnorme al cospetto di quei valori specifici che il cristianesimo aveva messo in moto e aveva fatto operativi, per organizzare e stringere, a norma dei suoi ideali, le fila della esistenza associata.

Nelle prime pagine della prefazione con la quale io ho iniziato questa mia storia del cristianesimo, ho formulato una serie di interrogativi, senza dubbio bruschi e inquietanti, a proposito di quello che si profila oggi come il problema piú profondo e piú assillante che scuota le nostre coscienze turbate se non sgomente, disorientate se non disperate.

E il problema è questo. Quale l'avvenire del cristianesimo nel mondo, se oggi le tavole fondamentali della disciplina sociale del cristianesimo stesso sembrano aver corso cosí vasto repentaglio e se del cristianesimo appare cosí letalmente assottigliata la virtú normativa nell'educazione collettiva degli uomini?

Qui, all'epilogo del nostro lungo cammino, rispondere ai nostri preliminari quesiti è la nostra consegna. Non è bene eludere la questione, rimandando allo spiegamento tuttora florido delle forme ascetiche organizzate, nell'ambito dell'universale organizzazione cattolica, o alla risurrezione di forme devozionali, attraverso le quali gli spiriti fragili e inquieti cercano la tacitazione delle loro ansie individualistiche, e quindi egoistiche, sul personale destino d'oltre tomba.

Se il cristianesimo fosse apparso nel mondo unicamente per perpetuare le forme dell'ascesi, di cui il neoplatonismo, il neopitagorismo e il terapeutismo avevano dato esempi tanto insigni, noi non avremmo diritto di distinguere una civiltà cristiana da una civiltà non cristiana.

Se il cristianesimo fosse semplicemente una trasposizione in sede piú alta, piú concreta e piú magicamente operosa, di quella dottrina della salvezza iniziatica, che anche le religioni di mistero proponevano e assicuravano ai loro iniziati, noi dovremmo dire che il cristianesimo non avrebbe avuto il diritto di accamparsi nel mondo come la rivelazione definitiva del mistero formidabile, che è nella nostra natura e nella nostra vita associata.

No. Noi possiamo riconoscere le similarità fra l'ascetismo cristiano e l'ascetismo non cristiano: noi possiamo riconoscere le analogie esistenti fra le religioni di mistero e il mistero cristiano. Noi possiamo anche ammettere senza esitazione la sconfinata superiorità del cristianesimo sulle forme piú alte della moralità extracristiana e sulle espressioni piú raffinate della pietà nelle iniziazioni misteriche. Con questo, non facciamo che valutare un divario quantitativo.

Quel che invece costituisce la differenza qualitativamente abissale fra la rivelazione del Cristo e tutte, diciamo tutte, le altre forme di religiosità extracristiane, occidentali come orientali, è la soluzione originalissima che la Buona Novella ha dato alla incognita del nostro comportamento al cospetto del Padre, che ci ha dato e ci dà la vita, e al cospetto delle infinite rifrazioni del Suo volto divino nei volti dei nostri fratelli.

Questa sostanziale e irriducibile diversità noi ci siamo timidamente sforzati di illuminare nei primi capitoli della nostra storia.

Abbiamo fatto del nostro meglio per individuare, nella predicazione neotestamentaria, gli elementi inconfondibili di quella sorprendente discoperta delle leggi che presiedono alla nostra vita singola e collettiva, la quale, dopo secoli, dopo millenni, anzi, di aspettativa ansiosa, impresse alla nostra civiltà del Mediterraneo un ritmo nuovo, un'andatura drammatica, una fermentante inquietudine. Abbiamo seguìto, attraverso i secoli, la lenta, laboriosa conquista, l'ammirabile creazione, il fatale deperimento, il miserando logorìo, il tormentato tramonto di questa originalissima dialettica spirituale e storica, svelata dal cristianesimo.

Il cristianesimo era nato come una urgente consegna di rinnovamento e di rinascita spirituali. Facendo della «conversione», vale a dire di un pieno e radicale rovesciamento di valori, il primo appello e la prima condizione della fede, aveva violentemente staccato gli spiriti dalle linee dell'esistenza empirica quotidiana, per trasferirli in una temperie di idealità e di aspettative, superiori e antitetiche al corso realistico dei fatti umani.

Simile consegna, precisa e perentoria, veniva logicamente a introdurre nelle usuali forme della vita aggregata degli uomini una dialettica di sviluppo e una possibilità di sopravviventi superamenti, legate, in radice, a un programma audacemente paradossale: quello che mirava a *una costituzione associata del mondo, attraverso il rinnegamento del mondo stesso.*

In questo programma è tutta la stupenda e inconguagliabile originalità della rivelazione cristiana.

I cristiani primitivi non si sono preoccupati affatto della continuità del mondo fisico e del mondo storico. Li hanno anzi considerati entrambi perituri a breve scadenza. I loro sguardi e le loro ansie si sono diretti unicamente verso l'attesa alba del veniente Regno di Dio in cui il Cristo glorioso avrebbe, premiando col trionfo i suoi eletti, reintegrato e placato tutte le laceranti ingiustizie e malefatte del mondo.

Il fermento cristiano avrebbe dovuto essere soltanto il lievito capace di far sollevare la pasta informe della vita associata, verso il raggiungimento del meriggio messianico.

Il procrastinarsi progressivo di questo avvento glorioso ha, spontaneamente, portato il cristianesimo ad essere nel mondo una forza di progresso e di piú alta e affinata costituzione collettiva, proprio in virtú e mercè il rinnegamento costante di tutti i valori terreni. Sicché, quando la società cristiana, umanamente trionfante con Costantino, venne fatalmente a troppo propinquo contatto con la realtà dei valori terreni e delle costituzioni sociali, spontaneamente le forme dell'organizzazione ascetica ereditarono il còmpito della primitiva comunità cristiana, situata in mezzo al mondo come una forza per il suo superamento e per la sua trasfigurazione, nel mondo dei valori trascendenti.

Una forma sociale direttamente foggiata e disciplinata dai principî e dagli ideali della rivelazione evangelica, quale fu la forma sociale del Medioevo, non poteva essere che una forma

sociale basata sulle linee tendenziali dell'ascetismo e della rinuncia. Per questo il Medioevo, che è la creazione specifica e originale del cristianesimo, è stato una società per eccellenza vivente di realtà soprannaturali e carismatiche, una società tendenzialmente continente, e, dal punto di vista della politica empirica, rinunciataria.

Il Medioevo non conosce per questo né Stato né proprietà: ha dell'umanità, della sua storia, dei suoi destini, una visione e una valutazione puramente e intransigentemente trascendenti e soprannaturali. I suoi presupposti basilari sono i seguenti: l'umanità si è propagata da una primitiva coppia peccatrice e prevaricatrice; tutto il suo destino è racchiuso nel programma della riconquista della giustizia originaria e della primitiva pura relazione filiale con Dio. Gli uomini non si distinguono in razze diverse, in nazioni diverse, in Stati diversi, in classi diverse. Tutte queste sono ramificazioni e suddivisioni superficiali, parziali, provvisorie. Gli uomini si distinguono piuttosto, nella loro generica totalità, in fedeli e infedeli: in battezzati e battezzandi. Il corso pertanto degli umani casi ha, come sua ragione profonda, un solo scopo, un solo termine, un solo sbocco; trasformare i battezzati in potenza, in battezzati in atto, perché, del resto, nella sua consistenza pregiudiziale, l'umanità intiera è già dominio assoluto e incontrastabile di Dio e del suo Cristo. Gli altri dominî sono provvisori o usurpati.

In una concezione di questo genere della vita umana e della sua destinazione, si capisce come non dovessero trovar posto che preoccupazioni spirituali, soprannaturali, sacramentali.

Non ci sono intenti economici e politici che possano paralizzare lo sviluppo e la disciplina della superiore vita della grazia o prevalere su di essi.

Probabilmente bisogna assolutamente far leva su questa predisposizione spirituale di tutta la mentalità medioevale per comprendere l'organizzazione stessa del Medioevo e il suo decadimento di fronte al sorgere della nuova età. Le origini cronologiche della quale non vanno ricercate nel cosiddetto Rinascimento umanistico; ma molto piú indietro, quando, al momento del trapasso dalla visione agostiniana della vita alla visione scolastico-tomistica, noi assistiamo a un improvviso sviluppo demografico della civiltà europea che preannuncia, per la sua stessa turgidezza e per la sua prepotente e irresistibile volontà di espansione cosí economico-produttiva come culturale, l'avvento della nuova configurazione europea, con la formazione delle nazionalità e con la delineazione dei primi elementi dello Stato moderno.

Abbiamo detto visione agostiniana della vita. Può dirsi che questa visione sia tutta in un inciso sorprendente di Sant'Agostino, là dove, nel *De Civitate Dei*, parlando dello sviluppo demografico umano, osserva che la moltiplicazione indefinita degli uomini aveva potuto essere un ideale appropriato per le generazioni del Vecchio Testamento, quando, attendendosi l'avvento

del Messia, era necessario tentare tutte le vie e non mettere limiti alle capacità prolifiche della razza umana, per vedere se fra tanti rampolli dell'umano connubio stesse per presentarsi al mondo il predestinato Figlio di Dio. Apparso questo Figlio di Dio nel mondo, operata la spirituale salvezza del genere umano, continua Sant'Agostino, la moltiplicazione indefinita degli uomini non aveva piú ragione di essere e la continenza e l'ascesi guadagnavano tutto il loro sovrano potere. Non si direbbe che questa dottrina agostiniana e la pratica medioevale che l'ha seguìta, scaturiente dalla pessimistica dottrina della trasmissione ereditaria del peccato di origine, che avrebbe contaminato e maculato in radice il fatto primordiale della trasmissione della vita, rappresentino una forma mistica e una disciplina teologale della limitazione delle nascite?

Il Medioevo è basato su questa dottrina agostiniana. Ma ogni dottrina si logora col suo uso, e il ciclo della civiltà umana è uniformemente segnato e guidato dal trapasso ciclico da una visione della vita alla sua antitetica.

Da un punto di vista empirico e strettamente sociale si può dire che il Medioevo nasce quando l'agostinismo finisce e l'agostinismo finisce quando, nei primissimi secoli dopo il Mille, la Cristianità ritorna, attraverso il movimento cistercense e la sua espressione classica, che è il messaggio gioachimita della palin-

genesi, alle forme primordiali dell'aspettativa cristiana e del sogno apocalittico del veniente Regno dello Spirito, al motivo *fascinans* della esperienza del Sacro.

Questa volta però non è lo Stato a insorgere contro il sogno apocalittico del profetismo cristiano, come nei primi secoli : è la Curia stessa che troppo ormai ha assunto i connotati e i poteri di una potenza terrena.

Questa Curia pretende pertanto di immobilizzare per sempre le forme della sua autorità in una visione della vita necessariamente antiagostiniana, spogliata cioè di di tutti quegli elementi pessimistici e dualistici, che avevano costituito la piattaforma centrale della Cristianità medioevale. Un'opera simile non poteva compiersi che col soccorso della filosofia aristotelica. Nasceva cosí la Scolastica. Ma quella Scolastica non poteva impedire l'insorgere di correnti mistiche e intuizionistiche, che avrebbero affidato il còmpito della salvezza alle energie interiori dell'anima e alla nozione soggettivistica della fede.

La lacerazione dell'unità cristiana non era che il contrassegno visibile e il sintomo inquietante della naufragata coscienza evangelica.

Le fedi post-riformate sono, né piú né meno, persistenze formalistiche di simboli e di dettati teologici, a cui sono miserabilmente venuti a mancare i coefficienti intimi e le forze originali.

Il cristianesimo moderno è in sostanza un cadavere, a cui si presta un ossequio fatto di esteriorità e di pratiche superstiziose. L'anima ne è scomparsa.

Infatti le energie operanti nell'organismo della vita associata, oggi, sono forze che nulla hanno a vedere con la predicazione originale del Cristo e con la primitiva filosofia della storia, divulgata e professata dalla Cristianità precostantiniana.

Per il Nuovo Testamento e per la Cristianità primitiva, come per tutta la tradizione religiosa fino al Mille, fino all'epoca di Sant'Anselmo, l'esistenza di Dio non è una conclusione razionale, ricavata dall'osservazione fisica e metafisica dell'universo. Se noi vogliamo usare le parole acconce senza spaventarci e scandalizzarci della apparenza irriverente e sconcertante delle nostre asserzioni, possiamo dire che, di fronte a un Dio ridotto alle proporzioni del motore immobile aristotelico, il cristianesimo è, rigorosamente, ateo. Tale dio cosmogonico non interessa l'anima cristiana.

Il Dio cristiano è il Padre. È il Padre sensibile e vigilante che segue da lungi, si direbbe con una trepidazione angosciosa nel cuore, i movimenti incerti e le deviazioni lacrimevoli delle Sue creature. Le quali hanno da Lui la vita con un cosí ininterrotto e provvidente processo generativo, che, qualora questo processo venisse per un solo istante ad arrestarsi, l'universo intiero precipiterebbe immediatamente e senza riparo nel nulla.

La cultura moderna è tutta satanicamente orgogliosa delle sue magiche conquiste sulle forze del cosmo. Ma la natura si è spiritualmente sottratta all'uomo nell'atto stesso in cui l'uomo ha creduto di imbavagliarla. L'uomo per vendicarsi l'ha negata come autonoma e ne ha trasferito, con temerarietà risibile, la consapevolezza in se stesso. E ha cominciato a parlare di spiritualità del reale, non accorgendosi che spirituale è termine correlativo, come il termine «figlio» di fronte al termine «padre». Non accorgendosi cioè che facendo della spiritualità una connotazione universale, l'ha distrutta o, quel che è ancor piú illusorio, l'ha ridotta a sinonimo di materialità. Solo il dualista è uno spiritualista conseguente e praticamente capace di far dei suoi gesti e delle sue attitudini, norme concrete.

Il cristianesimo neotestamentario e poi tutto il cristianesimo, dagli apologisti ai teologi dell'epoca carolingica, hanno piú o meno consapevolmente riconosciuto e avvertito nel Maligno una personificazione concreta immanente della malvagità del mondo.

Dall'acuta sensazione del Cristo del Vangelo, di un Satana che precipita dal cielo ai segni precorritori del veniente Regno di Dio, all'antropologia e alla sociologia agostiniane, passando attraverso la formidabile esperienza dell'Apostolo Paolo, la società cristiana ha vissuto per secoli del senso tragico della vita e dei suoi elementi.

Già i profeti, e nella cultura ellenica i tragici, avevano discoperto l'atmosfera di sacralità intimamente drammatica e contraddittoria in cui vivono e fruttificano i valori centrali della vita associata: l'amore e il dolore, il rimorso e il senso della morte.

Questa sacralità ha trovato la sua scultorea definizione normativa nella Beatitudine del Cristo, che impone a ogni vivente il riconoscimento della sua squallida e miserevole natura di accattone, che tende a Dio e agli uomini la mano per elemosinare affetto e compassione, perdono e rimembranza. Il guiderdone finale è additato nel Regno di Dio, quale sublimata tacitazione di tutte le aspirazioni umane, inesorabilmente inappagate nel mondo.

Il cristianesimo antico, spingendo gli uomini alla ricerca del Regno di Dio e della giustizia di Dio, al di là e al di sopra di tutte le realtà empiriche, e indipendentemente da queste, ha rivelato agli uomini – ed è qui la veramente divina essenza dell'Annuncio cristiano – che per fare della vita degli uomini una forma di aggregazione diversa da quella delle fiere del deserto e degli automi degli alveari e dei formicai, occorre rinunciare a qualsiasi proposito e a qualsiasi programma di sistemazione meccanica dei rapporti fra gli umani e di distribuzione aritmetica delle risorse naturali.

Insegnando e comandando agli uomini di guardare solo e sempre al di là della vita, il cristianesimo, solo fra tutte le religioni del mondo, ha creato una sua civiltà, poggiata su un equilibrio

instabile e per questo appunto suscettibile di tutte le autonomie e aperto a tutte le possibilità.

Lo si rimprovera per questo di essere fuori del mondo. Proprio questo rimprovero cosí largamente diffuso sulle labbra dei nostri sapienti è il segno che noi siamo usciti dal cristianesimo.

Perché il cristianesimo non è stato mai tanto nel mondo come quando i cristiani lo hanno praticato intransigentemente e coerentemente quale consegna di vivere fuori del mondo.

Per fruttificare nel mondo, il cristianesimo deve essere infatti fuori della sua politica, della sua diplomazia, della sua economia, della sua cultura. Il cristianesimo ha cominciato a decadere nel mondo e ha cominciato a perdere la sua virtú normativa e pedagogica, proprio il giorno in cui ha creduto di tenere il mondo in mano, con la sua bilanciata diplomazia, con la sua farisaica casistica, con la sua teologia razionalistica e col suo moralismo stoicizzante.

Non riguadagnerà la sua efficienza, se persisterà nelle vie della sua ormai palese e rovinosa deviazione. La riguadagnerà, solo a patto di tornare, nudamente, alle sue origini.

È vano e intempestivo dosare, al cospetto del mondo, i verdetti di approvazione o di condanna sulla decadenza del cristianesimo, come forza sociale, nella vita odierna.

È sterile e indebito per il cristianesimo prendere a prestito dalla diplomazia di questo mondo la terminologia fallace e menzognera con cui gli uomini credono, come i costruttori di Babele, di realizzare in terra la pace e la giustizia.

La pace del mondo non è la pace del Cristo. La giustizia del mondo non è la giustizia di Dio. E il cristianesimo è la comunità vivente degli aderenti e dei compartecipi al corpo mistico di Colui che consolò gli uomini trasportandoli in quella anagrafe della Grazia, che ha la sua consegna nella universalità dell'amore, del perdono e del riscatto.

È illusione quella di ritenere che il cristianesimo risorgerà domani solo a patto di riprendere le fattezze delle sue origini?

Se è illusione, val bene la pena di viverla. Perché, lo vogliano o no tutti quelli che vanno blaterando di morte della religione e del cristianesimo, come quelli che credono di potere rinserrare per sempre lo spirito del Cristo tra le bende mortifere delle loro presuntuose speculazioni teologali, il destino del cristianesimo e del Vangelo nel mondo è un problema tassativo, che ciascuno di noi si porta nel suo intimo.

Questo problema racchiude senza dubbio una incognita angosciosa, ma, per chi lo avverta nel profondo, si traduce in un còmpito indeclinabile. Noi non avremmo mai intrapreso questa rievocazione storica delle fortunose vicende della verità cristiana nel mondo se non avessimo avuto la convinzione pregiudiziale che la storia non è una disciplina chiusa in se stessa, e gli umani

casi non hanno in sé una loro esauriente dialettica e una loro immanente giustificazione.

Già altra volta, al cadere del duodecimo secolo, quel grande contemplante e immaginifico poeta che fu Gioacchino da Fiore si accinse a ritrovare nel passato della rivelazione biblica e della storia cristiana i segni precorritori e premonitori della veniente età dello Spirito. La sua esegesi era riboccante di immaginazioni temerarie, e si raccomandava troppo spesso a calcoli numerici, che a noi fanno l'impressione di ingenui e di semplicistici.

Chissà che la nostra critica storica nei secoli futuri non dia l'impressione di un affastellamento di induzioni azzardate e di ipotesi astratte e irreali? Ogni epoca ha la sua esegesi, come ha la sua filosofia della storia. Ma la esegesi e la filosofia della storia capaci veramente di fruttificare in mezzo agli uomini sono quelle che, assurgendo dal circolo chiuso e paralizzante dello storicismo, scorgono norme nei fatti, e presagi e indicazioni dell'avvenire nella successione delle economie storiche.

Se questo è vero di ogni storia, è particolarmente vero della storia del cristianesimo.

Ora, alla conclusione del nostro lavoro, il nostro còmpito è istituire un bilancio.

Come pellegrini reduci da un lungo estenuante pellegrinaggio, noi siamo ora in grado di rivolgere indietro lo sguardo per salutare da lontano il santuario che abbiamo visto sorgere e gran-

deggiare nella piena luce del suo meriggio. Solo lettori superficiali e distratti potrebbero insinuare che la nostra debba essere una conclusione negativa e una confessione di disinganno. Il contrario è vero. La nostra conclusione è un piú che mai solenne atto di fede.

Non ci preoccupiamo di sapere se un simile atto di fede è il risultato della indagine storica che ad altri potrebbe apparire scettica e negativa, o non piuttosto il risultato di una voce imperiosa piú forte di ogni nostra indagine critica e di ogni nostro sofisma erudito.

Altri accusi il cristianesimo di aver fallito al suo scopo, o di avere miseramente deluso la fiducia dell'umanità. Noi proclamiamo la vitalità inconsumabile dei verdetti evangelici. Il cristianesimo è come un tesoro nascosto, che gli uomini si sono troppo facilmente abituati a tener rinserrato in custodia, per poter fare addebito ad esso di quelle che sono unicamente le conseguenze della loro neghittosità, della loro codardia, del loro ripullulante istinto selvaggio.

Il cristianesimo è entrato nel mondo come la milizia di Dio, destinata a surrogare e a soppiantare tutte le altre discipline esteriori della terra. E Sant'Anselmo ricordava ai suoi tempi, ancora dopo undici secoli di successi cristiani, che la vita del cristianesimo è vita dura di sacrificio e di abnegazione. È colpa del cristianesimo se gli uomini hanno dimenticato che la vita non la si può vivere e non la si può conquistare, se non gettandola allo

sbaraglio quotidiano dell'amore, del perdono, delle speranze immortali?

Non c'è forse nessuno al mondo che sia innocente dell'offuscamento lagrimevole in cui sono precipitati i valori centrali ed eterni dell'insegnamento neotestamentario. Ed è per questo che nessuno oggi al mondo, qualunque sia l'infula che riveste e qualunque sia l'altezza del seggio da cui parla, ha il diritto di rimproverare agli altri quel che è nostro ecumenico, cattolico, peccato universale: l'aver dimenticato che il Vangelo lo si serve servendo gli uomini nell'umiltà, ed esponendosi, per la tutela della verità che ci ha fatto liberi, al disprezzo, al rinnegamento, alla persecuzione del mondo.

Senza dubbio, come siamo venuti vedendo attraverso la rievocazione storica tracciata in questi volumi, il cristianesimo è stato tratto dalla cogente pressione delle circostanze ad assumere di volta in volta gli atteggiamenti che ha assunto e i rivestimenti che si è appropriato. Nulla di piú ozioso che domandarsi, specialmente sul terreno dell'esperienza religiosa, che cosa sarebbe stato degli umani casi, se certe circostanze fossero state diverse. La logica della storia è inflessibile. Ma non per questo noi cadiamo nello storicismo. Al contrario. Proprio per questo noi nutriamo piú salda e invulnerabile che mai la fede nella Provvidenza del Padre. Oseremmo noi mettere limiti alla infinita Sua benevolenza illuminatrice?

Se gli uomini sono stati incapaci di praticare il messaggio cristiano a quell'altezza di livello morale su cui si tennero per secoli le generazioni che portarono la nostra civiltà mediterranea al suo fastigio spirituale; se molte forme che la tradizione cristiana si assunse per assicurare il proprio successo nel mondo si sono manifestate, non solamente caduche, ma deleterie, prendendo nome da Cristo, mentre erano invece squisitamente anticristiane; se oggi esse hanno rivelato tutta la loro funesta efficienza, cospargiamoci pertanto, senza esitazione, il capo di polvere, tutti, ed accingiamoci a disseppellire, di su gli strati pesanti delle elucubrazioni teologali e delle divisioni confessionali, la nuda e pura parola di quel Cristo che ha dato al mondo, come consegna, il fascio delle sue beatitudini.

Non pretendiamo però con questo di far qualcosa che rientri nell'ambito delle nostre miserabili e precarie capacità umane. Se c'è nozione centrale nella disciplina millenaria del cristianesimo, essa è quella della grazia, che è permanente comunicazione di Dio a coloro che Lo invocano e Lo cercano. Se la nostra civiltà ha perduto i suoi primitivi connotati, quei connotati che le vengono soltanto dal Vangelo, è perché ha permesso che lo spirito usurpasse il posto dello Spirito.

Come si sa, gli editori del Nuovo Testamento si sono sempre trovati imbarazzati nell'apporre una maiuscola o una minuscola quando si imbattono, nell'epistolario paolino, nel vocabolo: Spi-

rito. Nulla piú di questo particolare esprime eloquentemente l'atmosfera in cui vissero le generazioni del primo apostolato cristiano.

Quando noi diverremo cosí consapevoli della nostra funzionale abiezione e dell'indispensabile bisogno della grazia, da non sapere piú se la nostra vita intima non è finita, nell'attimo stesso in cui lo Spirito di Dio ne prende possesso? È questo stato di allucinazione beatificante che vi è divenuto estraneo e innaturale, mentre esso solo è il vero stato del cristiano umile e compunto, che dà la propria esistenza in olocausto al comando trascendente di Dio, e si getta in pari tempo nella polvere sapendo di essere un servo inutile . e stolto. Mai come oggi un atteggiamento di tal genere è stato la condizione preliminare per la sollevazione del mondo dei dimenticati e traditi ideali cristiani. Mai come oggi si è potuto dire che non un apice della rivelazione cristiana si deve perdere, ma che in pari tempo tutto quel che ne ha obnubilato la comprensione e affievolito la forza, deve essere crudamente e inesorabilmente schiantato.

Un còmpito veramente onerosissimo si offre alla veniente generazione dei nuovi credenti. Chi saprà efficacemente conguagliare la verità eterna del Vangelo alle condizioni nuovissime della nostra cultura, della nostra visione della vita associata? Ragione di piú per invocare tremanti l'assistenza di Dio nel còmpito umano di domani.

Da secoli, ormai, tra la sistemazione teologica medioevale e le nuove concezioni del mondo si è aperto uno iato profondo. Da secoli ormai l'armamentario teologico e la pesantezza delle organizzazioni burocratico-disciplinari hanno fatto smarrire di vista la sorgente viva della forma tipicamente cristiana del vivere. Occorre riprendere le parole del Vangelo, nella loro struttura rudimentale e basilare, e conguagliarle a quel senso profondo che l'umanità si porta in sé, del mistero in cui essa è tuffata, e che la nostra pseudocultura e la nostra boriosa filosofia si sono millantatamente date a credere di aver soppiantato.

Il primo passo da compiere è quello che ci deve avvicinare al recupero di un rapporto di giustizia col mondo che ci circonda.

È precisamente un rapporto di giustizia che deve essere reintegrato preliminarmente nel nostro collegamento conoscitivo con l'insieme degli esseri che ci son fratelli e sodali nel vivere. Questo mondo esterno noi lo abbiamo troppo sacrificato alle sopravalutazioni egocentriche delle nostre capacità cogitanti.

Il mondo, *l'altro da noi,* il mondo fisico come il mondo dei valori morali e divini, è un mondo di cui noi non siamo affatto i creatori e i forgiatori: ne siamo soltanto i registratori e i sudditi. Contravvenendo a tutte quelle che erano le piú autentiche e le piú venerabili nostre tradizioni spirituali e culturali, ci siamo lasciati andare a una esagerazione malsana e funesta nel misurare l'apporto che le capacità pensanti di ciascuno offrono di subbiettivo alla elaborazione della nostra conoscenza del reale.

La prima cura a cui deve essere sottoposta la nostra spiritualità è quella di un bagno salutare nel piú istintivamente fiducioso abbandono al reale fuori di noi, come oggetto raggiungibile dalla nostra virtú conoscente, come pietra di saggio e valore di controllo alla normalità del nostro operato. Un simile nostro riavvicinamento preliminare all'*altro da noi*, in atteggiamento di attesa e in un riconoscimento di dipendenza, determinerà come primo risultato in noi, e sarà come una scoperta nuova e originale, il senso nitido e acuto di quel divario fra il sensibile e il supersensibile, fra lo spirituale e il non spirituale, che una filosofia incapace di qualsiasi virtú normativa ha tentato, in mezzo alla troppo acquiescente e supina passività di chi avrebbe dovuto insorgere in nome di millenarie tradizioni, di identificare e di confondere.

Sarà ben l'ora di riconoscere e di proclamare che la totale spiritualità del reale equivale alla negazione di ogni spiritualità. Perché, come tutti i termini funzionalmente correlativi, lo spirituale implica e postula il non spirituale, di fronte a cui è costantemente in una posizione di contrasto e di rivalità.

La filosofia idealistica è stata troppo lusingata dal miraggio della unificazione del reale. Il reale non è unificabile che a prezzo di una soppressione violenta di quelle che sono le testimonianze indeclinabili cosí del nostro sforzo conoscitivo come della nostra consapevolezza etica. Ma probabilmente ciò facendo la specula-

zione filosofica moderna, tutta impregnata di idealismo monistico, non fa che rispecchiare la tendenza primordiale e spontanea di ogni astratta speculazione filosofica: la tendenza all'unità.

Proprio per questo noi non potremo evadere dal terreno angusto e chiuso in cui la meditazione speculativa si va monotonamente aggirando da un secolo a questa parte, se non attraverso un rivolgimento profondo della nostra coscienza collettiva, riportata alla percezione e all'esperimento diretti di quegli elementi drammatici perennemente in contrasto che pervadono i tessuti della universale esistenza.

Non si dà autentica religiosità che non viva di fede dualistica e di aspettativa messianica. Per questo l'avvenire del cristianesimo è raccomandato oggi, soprattutto e indeclinabilmente, a un recupero delle postulazioni dualistiche e della fede nel trascendente Regno di Dio, che costituirono l'essenza inconfondibile della rivelazione neotestamentaria.

Dopo un ciclo di venti secoli l'esperienza del cristianesimo deve ricominciare, pura e incontaminata, quale fu alle origini.

Sembra che nulla possa rispondere meglio alle inquietudini e alle esigenze del nostro spirito e della nostra temperie storica.

Se noi abbiamo tutti peccato di oltracotante superbia e di immoderata presunzione credendo di avere sottoposto il mondo, non soltanto alla nostra capacità conoscitiva, ma ad una presunta capacità creativa, non abbiamo altra possibilità di salvezza che

quella offertaci dall'atto di umiltà e di fede che è nelle beatitudini del Vangelo.

Queste beatitudini si inaugurano con la piú sorprendente e sconcertante parola che Cristo abbia mai pronunciato: «Beati voi accattoni, perché vostro è il Regno dei Cieli».

Nulla di piú banale, di piú frigido e di piú angusto, che avere sottoposto questa beatitudine a tormento, per ricavarne una dottrina sociale o una consegna ascetica. Il cristianesimo non avrebbe spiegato l'azione sconfinata che di fatto ha svolto nel mondo se i suoi dettati avessero preteso soltanto di offrire una fallibile e transeunte panacea alle disuguaglianze sociali o avesse voluto creare comunità anacoretiche e ascetiche, comparabili a conventicole di filosofi cinici.

Nelle fibre piú profonde della vita associata il cristianesimo ha gettato la semenza della sua rivoluzione: nelle pieghe piú nascoste della capacità dell'uomo a reagire agli stimoli del mondo esterno, il cristianesimo ha voluto incidere il comando della sua nuova nascita. Non i rapporti esteriori degli uomini il cristianesimo ha modificato. La disciplina di quei rapporti esteriori è còmpito dei codici e missione delle forze meccaniche.

Il cristianesimo ha voluto una volta per sempre, sotto l'afflato diretto di Dio, rovesciare l'atteggiamento dell'uomo di fronte all'uomo: da egoista istintivo, inclinato alla sopraffazione, alla violenza e al predominio, ha voluto fare di lui il cooperatore della

comune gioia, il conservo del comune servizio, lo strumento associato della concorde edificazione del Regno, di cui solo Dio però ha i piani segreti e il cemento non comunicabile. E questo fine ha raggiunto dando all'uomo la consapevolezza brusca, martoriante ed esaltante insieme, che egli è, al cospetto dell'universo cosí fisico come umano, un miserevole e immodificabile accattone, che tende la mano implorando commiserazione e soccorso.

Qui veramente il tratto differenziale della impostazione cristiana del problema di Dio, del problema cioè del nostro rapporto di esseri finiti con la fonte infinita dell'essere.

Alla mentalità greca il problema della causalità universale era apparso come un problema di pura speculazione metafisica. Solo i grandi tragici e in linea subordinata alcuni filosofi della *Stoà*, avevano sentito la sconcertante problematicità dell'essere, come un'inquietudine intima e permanente, spinta alla ricerca della pace, della sicurezza, del riposo.

Il cristianesimo, avendo proclamato la universale paternità di Dio, non circoscritta ad un popolo privilegiato come nella ufficiale tradizione del legalismo mosaico, ma estesa all'ecumenica famiglia degli uomini, aveva di rimbalzo messo in una preminente luce la condizione precaria, effimera, fragile del nostro comparire nel mondo.

Senza averne alcuna intenzione e alcuna palese consapevolezza, il cristianesimo era venuto cosí ad esprimere il dato fondamentale della nostra esperienza, piú genericamente il dato fondamentale di ogni concreta concezione della vita.

Aristotele, sulla base di una pura conoscenza empirica del mondo circostante, aveva definito la vita «la capacità della semovenza». Il cristianesimo, con la sua beatitudine riservata agli accattoni confessi, riconosceva ed esaltava la vita, proprio nella sua qualità di deficienza congenita e inappagabile.

Il vivente è l'essere che ha bisogno di tutto il mondo circostante per crescere in esistenza e compiere il ciclo della sua effimera comparsa nella trama della vita universale. E la possibilità del movimento, si potrebbe dire, è nata dal bisogno che ha spinto il vivente a captare piú speditamente e piú proficuamente le energie esterne, senza cui la sua vitalità sarebbe immediatamente e bruscamente inaridita.

Facendo di questa coscienza nell'uomo della propria qualità di funzionale accattone il dato primo dell'arricchimento e del progresso spirituale, il cristianesimo ha toccato fino in fondo le esigenze primordiali del nostro spirito, che anela al raggiungimento della propria perfetta vitalità nell'Eterno e nell'Immutabile.

In questa maniera il cristianesimo distruggeva in radice tutte le velleità dell'umano egoismo e dell'umana tendenza alla sopraffazione, imponendo la consegna precisa e tassativa di fare, di

quella che è una legge fisica e fisiologica, un alto principio di purificazione e di nobilitazione.

Mai come oggi questa rivelazione evangelica della nostra specifica qualità di esseri lacunosi e miserevoli, bisognosi ad ogni istante dell'apporto di tutto e di tutti per la nostra sopravvivenza e per il nostro perfezionamento, è apparsa come una norma tempestiva e un monito appropriato. Il nostro presuntuoso dominio sulle forze fisiche del mondo ci ha esposto a una vera ubriacatura di autosufficienza e di autonomia personale.

Soltanto riportando alla superficie della propria consapevolezza obliosa la sensazione nitida e precisa della nostra natura di mendicanti, possiamo avviarci al recupero di quei fondamentali atteggiamenti cristiani che hanno permesso in altre età alla convivenza umana di perdere un po' di quella selvaggia ferocia in cui gli uomini tornano fatalmente a cadere ogni volta che sia oscurato il senso della loro vera natura e dei loro infiniti bisogni. Qui si rivela il valore non consumabile e non perituro della divina rivelazione cristiana.

Le forme che il Vangelo è venuto assumendo lungo il corso dei secoli della sua storia, per la disciplina collettiva degli uomini e per la sistemazione dei loro rapporti in modo da assicurare la maggior dose possibile di pacifico ordinamento e di giusta distribuzione gerarchica, possono essersi logorate con lo stesso loro uso. Il Vangelo può aver perduto cosí una parte considerevole della sua efficienza sociale e della sua virtú pratica.

Questo non vuol dire che la sostanza primigenia del bando portato dal Cristo sia esaurita in radice e non sia suscettibile di sorprendenti reviviscenze e reincarnazioni.

Ma bisogna che questo nucleo primitivo, in cui è il protoplasma vivente della tradizione della Cristianità nella storia, sia riafferrato e rivissuto nella sua genuina e sostanziale semplicità.

Uno dei piú funesti pregiudizi invalsi nella cultura contemporanea è stato quello di ritenere che la forza della Chiesa fosse nella sua inviolata e intransigente immutabilità. Chi parlava cosí non aveva altro in cuore che il desiderio di vedere questa tradizione cattolica paralizzarsi e mummificarsi nella illusoria maestà della sua decrepita rigidezza.

Solo nelle vene calcificate cessa di pulsare la fluida vitalità del sangue. Gli organismi viventi si riconoscono dalla loro capacità di assimilare nuovi elementi di vita e di piegarsi duttilmente a tutte le metamorfosi richieste dalla dialettica della storia. Una Chiesa destinata a irrigidirsi immobile nelle posizioni delle sue vecchie conquiste è una Chiesa condannata a una vita parassitaria e negata desolatamente a qualsiasi magistero attivo. Senza dubbio, la trasformazione che oggidí si richiede alla tradizione del cattolicesimo perché il deposito cristiano da essa custodito torni a essere il viatico insurrogabile dell'umanità, è una trasformazione radicale che investe indiscriminatamente tutti i tessuti dell'organismo concettuale e disciplinare della Chiesa romana. Ma a estremi mali, estremi rimedi. Se la scure è alla radice, se la

profanante paganizzazione del mondo ha raggiunto il livello piú alto che fosse mai possibile immaginarsi pur dalla fantasia piú fosca e piú tragica, evidentemente non è da pensare che la resurrezione dello spirito cristiano possa essere raccomandata a ripieghi provvisori e ad accorgimenti caduchi.

Se il cristianesimo ha palesemente perduto ogni effettiva capacità di reggere le sorti del mondo e di pesare sugli avvenimenti della vita collettiva, è evidente che tutto l'armamentario di pensiero e di organizzazione a cui esso aveva creduto di poter raccomandare la sua azione pubblica nel mondo è divenuto uno strumento anacronistico e un organo esautorato.

E allora, perché l'eredità del Vangelo non sia definitivamente dissipata e dilapidata, occorre risalire al di là dei periodi storici in cui questo armamentario ha assolto, come noi siamo venuti vedendo attraverso questa esposizione storica, i suoi còmpiti.

Bisogna dunque ricominciare e riprendere la via dal principio.

Noi vediamo infatti, con una chiarezza incontrovertibile, che ad un mondo divenuto sostanzialmente pagano nella sua valutazione della vita e del destino, non occorre e non giova proporre formule catechistiche, nelle quali è disseccata e schematizzata una teologia basata su una concezione del mondo ormai da gran tempo oltrepassata e sovvertita.

Quel che occorre inculcare a questa umanità travagliata dell'oggi è la stessa sensazione primordiale di quei valori trascendenti ed eterni su cui il cristianesimo ha risolutamente poggiato la sua visione e la sua speranza.

Noi abbiamo creduto che la vita avesse in sé la sua legge e la sua sanzione. Abbiamo creduto che l'organizzazione sociale degli uomini potesse essere sufficiente, conformata a quelle che reputiamo la giustizia e l'equità, a tacitare e a placare tutte le esigenze dello spirito umano. Abbiamo creduto che la totalità della vita fosse per se stessa tutta spiritualità, e che la storia contenesse in se stessa il proprio correttivo e il proprio logico sfociamento.

Tutto ciò rappresenta, né piú né meno, la vera visione pagana e classica della vita. Contro questa visione il cristianesimo insorse, debellando e trasformando il mondo.

Contro questa tipica visione pagana della vita, ripullulata su dagli strati della nostra indomabile barbarie, non soggiogata piú dai grandi principî cristiani, occorre riaffermare le posizioni centrali del Vangelo, al di là e al di sopra di tutte le soffocanti incrostazioni teologali, che ne hanno infirmato e vulnerato la capacità normativa. È un grande atto di umiltà che si chiede imperiosamente allo spirito umano, inorgoglito dai suoi successi empirici e dalle sue possibilità culturali.

Il dominio sulle forze brute della natura non rappresenta affatto un arricchimento dell'anima. La vastità sconfinata delle no-

stre conoscenze erudite non vale un movimento del cuore. I successi terreni, le conquiste politiche, la signoria sulle energie cosmiche, non trasformano la nostra funzionale e irrimediabile qualità di mendicanti.

Noi siamo mendicanti al cospetto dell'universo fisico come dell'universo umano. Abbiamo bisogno della luce del sole, come abbiamo bisogno del sorriso dei nostri fratelli. Le stigmate della nostra funzionale mendicità sono nei fatti stessi elementari della nostra vita perché, amando, stendiamo la mano per chiedere amore; soffrendo, stendiamo la mano per chiedere compassione; attanagliati dal rimorso per la nostra radicale peccaminosità, stendiamo la mano per chiedere perdono; sul nostro letto di morte, noi non facciamo che implorare ricordo e sopravvivenza. Pertanto, tutta la nostra esistenza fisica e spirituale è impastata di lacunosità, di miserie, di sete e di bisogno.

Proclamando beati gli accattoni, Cristo ha conferito al riconoscimento della nostra mendicità una aureola che la redime e la esalta. Secondo il Vangelo, è ricco solamente colui che si riconosce mendìco al cospetto dell'universo. Ecco la grande, la divina, l'insormontabile conquista offerta agli uomini dalla rivelazione cristiana.

Avere permesso che simile lucente ed elementare verità si obnubilasse sotto il gravame delle speculazioni teologiche e delle complesse forme della vita burocratica è il torto funesto dei piú recenti secoli della tradizione cattolica.

Torto, aggiungiamo subito, perdonabile, perché era nella logica delle cose, nella dialettica intima dello sviluppo storico del cristianesimo. Ma torto che occorre assolutamente espiare se si vuole che il cristianesimo torni ad essere, non viatico di singoli spiriti nel loro cammino verso una sicura retribuzione d'oltre tomba, bensí imponente forza storica, chiamata a far fermentare la pasta insipida e greve della vita associata, mercè la visione stimolante di valori trascendenti, destinati a instaurarsi trionfalmente in un veniente Regno di Dio.

Il cristianesimo è per eccellenza distinzione dualistica fra valori empirici e valori superempirici: questa dualistica visione il cristianesimo deve ridare.

Noi siamo diventati consuetudinariamente sordi e ciechi a tutto quello che è al di là della nostra esperienza empirica e della nostra virtú cogitante. Formula saliente dell'idealismo oggi dominante (e nulla c'è stato mai di meno idealistico che questo presunto e bugiardo idealismo) è quella che proclama l'assoluta, integrale spiritualità del reale, senza residui e senza deviazioni.

La storia, secondo questo fallace, insidioso e rovinoso idealismo, è una permanente creazione di valori, nella quale il passato è reintegrato e sublimato. Il cristianesimo è agli antipodi di questa visione unitaria e prosastica dell'esistenza. Il male e il bene non sono due momenti empirici superantisi l'un l'altro, ma l'espressione di due forze permanentemente in conflitto. Dio

stesso soffre e agonizza in questo conflitto nel quale la sua potenza di bene sembra incontrare ostacoli che solo attraverso l'agonia e il martirio saranno battuti e sorpassati.

In ogni nostra esperienza sensibile si nasconde una realtà spirituale, per cogliere la quale noi dobbiamo ininterrottamente aguzzare le nostre capacità visive come le nostre capacità ascoltative e tattili.

Qui nel mondo la solenne e augusta realtà della vita si nasconde al di là dell'esistenza empirica. E in questo mondo trascendente di sensibilmente inafferrabili realtà, sono collocate la sanzione e la giustificazione del nostro povero e perituro oscillare fra la vita e la morte.

Il volto di Dio ci è nascosto da queste caleidoscopiche fantasime della vita sensibile. Ed è il volto di un Padre la cui vita è intimamente legata alle sue creature e il cui successo sulle potenze del male è misteriosamente condizionato dal contributo operoso di queste stesse creature che sono, sí, servi inutili e fatui, ma sono anche cooperatori indispensabili e strumenti insurrogabili.

Il primo articolo della fede cristiana, di quella fede originaria evangelica che ha bisogno oggi, come mai, di essere solennemente e coraggiosamente riaffermata nel mondo, è il riconoscimento della divina paternità.

Noi abbiamo cominciato questa nostra opera cercando di fissare in maniera inconfondibile come, alla base della predicazione

di Gesù, sia un senso nuovo di Dio quale Padre universalmente longanime, ecumenicamente pietoso, sconfinatamente provvidente. Probabilmente nessuna fra le parabole di Gesù racchiude tanto senso pedagogico e illuminativo quanto la parabola del Figliuol Prodigo, la quale addita Dio in atto di spiare da lungi sul lungo cammino se vegga tornare il figlio degenere, che ha abbandonato la casa paterna per la sua temeraria e lacrimevole avventura. È forse questa una parabola che esprime in maniera filosoficamente corretta l'idea della onnipotenza di Dio? Se il messaggio di Cristo avesse voluto inculcare la potenza sovrana di Dio, come era ad esempio nell'orientamento naturale della speculazione ellenica, non ci avrebbe veramente mostrato un padre che cede alle velleità presuntuose e irriverenti del figliuolo, e che è incapace di impedire quel suo proposito di evasione, prologo della rovina e della miseria.

Il Vangelo non è affatto la dimostrazione teologica della onnipotenza divina. È piuttosto la rivelazione divina e umana del soggiacere di Dio al destino dell'universale dolore e dell'indeclinabile cimento che è nell'esistenza.

Il cristianesimo non ha voluto, come la filosofia aristotelica, asserire la immobile impassibilità di Dio. Ha voluto piuttosto farci sentire Dio partecipe e mescolato a tutte le nostre sofferenze e a tutte le nostre aspirazioni.

Oggi piú che mai abbiamo bisogno di sentire, come il Vangelo ci ha insegnato, che siamo miserabili creature di peccato e

di morte, con un'esistenza e un destino legati istante per istante a un'azione generatrice del Padre, senza la cui assistenza precipiteremmo immediatamente nel nulla. La nostra fede nella potenza di questo Padre non può essere una fede filosofica, deve essere una fede religiosa. E quel che distingue nettamente la religione dalla filosofia è la credenza inconcussa in un Regno di giustizia e di bontà che non è la storia, ma è la oltrestoria, il Regno di Dio. Per le anime timide dei cosiddetti cristiani dei nostri giorni è uno scandalo irreparabile che Gesù abbia lanciato l'annuncio dell'imminente venuta del Regno di Dio, e la Cristianità abbia vissuto di questa fede nell'imminente venuta del Regno di Dio. Gesù è stato dunque la vittima di un'illusione, e quei suoi seguaci che hanno trasformato il mondo sono vissuti di questa illusione?

Ecco il segno infallibile della nostra scarsa fede e del nostro sostanziale allontanamento dalla posizione tipica della esperienza cristiana. La intensità dell'esperienza evangelica non ha invece in pratica che una sola misura e un unico modo di riconoscimento: ritenere propinqua la rivelazione completa di Dio nel Suo Regno. Perché il misterioso congegno della virtú creatrice del cristianesimo nella storia è tutto qui. Fare della speranza del Regno l'attuazione del Regno. E fare nel medesimo tempo della comunità che aspetta il Regno e che, aspettandolo, lo crea, il fermento vivo e disciplinatore della vita associata.

Tutte le formulazioni dogmatiche escogitate dalla capacità raziocinatrice dei maestri ecclesiastici, tutti i gradi della gerarchia burocratica insediatasi via via nella Chiesa, non hanno avuto altra ragione di essere e altra funzione specifica che quella di permettere alla Chiesa cristiana di vivere e di fruttificare mano mano che si veniva affievolendo e impoverendo la visione impellente del Regno di Dio, e di consentire l'assolvimento dei còmpiti che simile visuale implicava, anche quando la temperie eroica della Cristianità primitiva si era raffreddata.

Oggi che le formule dogmatiche hanno perduto ogni consistenza pragmatica e la disciplina burocratica della Curia ha smarrito ogni collegamento con i tessuti profondi della vita associata ecumenica, non c'è altra via di salvezza che quella rappresentata da un dissennato (dissennato dal punto di vista umano) abbandonarsi a quella visione delle realtà sante, la cui formula sintetica è data dal concetto di regalità di Dio, e da un ritorno, si direbbe quasi infantile, nelle braccia del Padre, che condivide la nostra sofferenza e solo ci garantisce la spirituale salvezza. Il grande articolo del vecchio simbolo: «Credo nella comunione delle cose sante», deve diventare la tessera e la parola d'ordine del nostro ringiovanito comportamento cristiano.

La deficienza piú grave che si è venuta delineando progressivamente nella cultura moderna e che ha fatto avvizzire tutta la nostra civiltà e ha depauperato le radici stesse della nostra vita associata, è quella a cui noi siamo andati incontro per il nostro

abuso di razionalità e di empirismo scientifico nel modo di riguardare e di avvertire la realtà in cui viviamo e di cui siamo fatti. Noi abbiamo miseramente smarrito la percezione delle realtà non percepibili sensibilmente. È stata sempre dottrina fondamentale delle spiritualità creatrici nella storia che la nostra visione sensibile non è la visione totale della realtà. È stato presupposto costante di tutti i sistemi religiosi, ma soprattutto del cristianesimo, che al di là del mondo apparente esiste un mondo di realtà non apparenti, per raggiungere le quali bisogna aguzzare, non lo sguardo della pupilla sensibile, bensí quello della pupilla interiore. Esistono nell'universo armonie recondite ed extranaturali, cui non può pervenire la nostra capacità di ascoltazione materiale. Per l'esperienza religiosa in genere e per l'esperienza cristiana in particolare, il mondo è un velario che nasconde i veri valori dell'Eternità e dell'Assoluto. Esiste anzi un rapporto inverso tra il tessuto dei valori empirici e dei valori trascendenti. Solo nella misura in cui noi ci distacchiamo dalla realtà sensibile siamo in grado di appressarci e di toccare i valori del nostro vero destino.

San Paolo ha espresso questa esigenza fondamentale e questa istanza comune di tutte le forme dell'esperienza religiosa, proclamando solennemente che solo le cose invisibili sono eterne, e che tutto quello che è visibile e palpabile, è transitorio e caduco.

La filosofia contemporanea, con la sua riduzione integrale del reale a spirituale, è rea di avere cancellato e annullato in sostanza

ogni nostra possibilità di vera vita religiosa e ogni nostra possibilità di ascensione nella grazia. Di questa pregiudiziale aberrazione, di cui abbiamo colto le miserevoli tragiche conseguenze, dobbiamo fare immediata espiazione.

Noi siamo rei, e ne portiamo la pena, di avere negato la spiritualità che è fuori e al di là della materialità, nella illusione boriosa di avere tutto spiritualizzato attraverso la nostra menzognera capacità di esseri che creano pensando.

Il riconoscimento del mistero che avvolge tutta l'atmosfera della nostra vita fragile e imperfetta deve essere il primo atto della nuova fede. La quale, partendo da questo pregiudiziale riconoscimento di una zona di inviolabili valori trascendenti, che si celano al di sopra e al di là della nostra esperienza sensibile, dovrà procedere oltre nel conquistare una consapevolezza sempre presente di quel che è la dialettica intima della vita spirituale, cosí singola come collettiva.

Solo nel rinnegamento di sé, sono la pace e la vittoria; solo nella aspirazione ai valori di Dio, sono la civiltà e il progresso degli uomini.

Tutta questa nostra storia ha voluto essere, non per preconcetto preliminare, ma per conseguenza logica e spontanea ricavata dalla evocazione dei fatti, la dimostrazione che il decadimento e l'impoverimento della civiltà sono stati determinati appunto dall'avere l'ufficiale tradizione del cattolicesimo dimenticato la sorprendente e trascendente dialettica dei suoi antichi

successi per una conformità pratica ai metodi della politica realistica, creduti piú efficaci per il mantenimento di quelle conquiste da essa invece effettuate in virtú della originale metodica evangelica, che impone la consegna dell'unica ricerca del Regno di Dio, e fa nascere anche i vantaggi terreni e i progressi civili da questa superiore economia dello Spirito.

Noi abbiamo veduto, tappa per tappa, come la decadenza e il tramonto cristiani sono stati accompagnati di volta in volta da un ripiegamento sempre piú pronunciato verso i valori della terra e da un allontanamento sempre piú pronunciato dalle trascendenti visuali del Regno di Dio.

A lungo andare la pesante armatura teologica dell'insegnamento ecclesiastico, la soffocante angustia della casistica gesuitica, hanno finito con l'ottundere la sensibilità umana a quel mondo di valori superempirici, la cui visione è sola capace di innalzare gli atteggiamenti collettivi dello spirito e gli orientamenti della morale associata.

È evidente che la evasione da questa mortifera atmosfera di paganesimo redivivo in cui va agonizzando la nostra civiltà non può essere consentita che da un riaffiorare delle primigenie esperienze evangeliche. Dopo circa duemila anni di peregrinazione nel mondo, la rivelazione del Cristo, che è tutta nel rovesciamento dei valori, nella polarizzazione dello spirito verso l'ideale del Regno di Dio, nella consapevolezza delle realtà carismatiche,

nella ricerca dell'Assoluto al disopra di tutto quello che è empirico, realistico, terrenamente illusorio e appariscente, deve riprendere il suo iniziale cammino.

Non è il cristianesimo che agonizza in questo nostro sfacelo dilagante della civiltà; è il nostro allontanamento dal Vangelo che ha raggiunto la sua abissale caduta.

La prima consegna da inculcare agli spiriti è quella che addita il raggiungimento della vita al di là del rinnegamento della vita e le vie del vero progresso umano al di là e al disopra di tutte le meschine, anguste, periture competizioni umane.

Quella che è stata la lacerazione del mondo cristiano e quindi il radicale disconoscimento di quella che è la prima applicazione pratica del messaggio cristiano, vale a dire l'universale fraternità degli uomini, appare oggi come la piú funesta iattura che potesse piombare sulle sorti della civiltà europea.

E da ogni parte si leva l'aspirazione a una ricostituzione dell'unità cristiana.

Ma l'unità cristiana non può essere la giustapposizione di elementi eteronomi in un esteriore amalgama, come si giustappongono le tessere in un mosaico.

La religiosità è per definizione vita unitaria dello spirito e non può essere praticata e vissuta se non in una fusione di cuori che attinga la sua validità e il suo alimento da una fervida esperienza partecipata in comune. «Cooperatori della comune gioia», aveva

definito una volta San Paolo i partecipi alla salvezza e alla speranza nel Cristo. Se nessuno di noi, anche nella sua vita fisica, è scisso dal mondo circostante, nessuno di noi potrebbe pensare che l'esperienza del divino possa essere avvertita e attuata nella clausura della propria individuale coscienza.

Uno degli errori piú mostruosi della cultura moderna, uno dei sintomi piú palesi della nostra degenerazione spirituale, è appunto aver fatto dell'atteggiamento della fede e della speranza soprannaturali un affare individuale.

Noi viviamo in simbiosi, specialmente nel mondo delle realtà sacre. La concezione del corpo mistico di Cristo, che torna a essere uno dei motivi centrali dell'apologetica religiosa in tutte le confessioni cristiane, deve essere sentita come innalzamento collettivo nell'atmosfera sacramentale della grazia, per divenire effettivamente un valido coefficiente di rifusione umana nel senso della fraternità e della pace. La nostra rinascita avrà la sua alba il giorno in cui noi, educando il nostro spirito a una percezione sempre piú acuta, sempre piú viva, di queste sacre realtà, ci costituiremo fermento nella vita associata ed elemento saporifero di questa insipida e crudele vicenda, che è il corso empirico degli umani casi.

Se questa storia del cristianesimo, che noi siamo venuti costruendo lembo a lembo con animo devoto e trepidante, ha un significato, questo significato non può tradursi in altro modo che

nella seguente constatazione indeclinabile e imperiosa: il cristianesimo ha cominciato a perdere la sua efficienza sociale il giorno in cui ha abbandonato la bussola del suo glorioso navigare nel periodo antico e medioevale, bussola diretta verso l'unica e mobile luce del Regno di Dio, per acconciarsi ai metodi consueti della piccola navigazione di cabotaggio della politica terrena e delle anguste visuali diplomatiche.

Ma non siamo in tempi di navigazione costiera. In un'ora solenne della nostra storia spirituale come quella che attraversiamo occorre riprendere con animo audace la grande navigazione, dalle rotte lunghe e pazienti, dagli orizzonti lucidi e sconfinati. Anche la storia, lo abbiamo detto, è un mare navigabile; ha in sé la sua carta di navigazione, che è stata tracciata dalla mano misteriosa e provvidenziale di Dio, e che noi abbiamo cercato di ricostruire lembo a lembo di su l'esperienza millenaria dei nostri fratelli nella comunione delle cose sante. Questa carta di navigazione ha i suoi punti di riferimento negli articoli di fede dell'imperituro e inalterabilmente vero simbolo cristiano.

Essi sono: la fede nel Dio Padre di tutte le genti e di tutte le viventi realtà cosmiche; la presenza al di là del mondo sensibile di un mondo di realtà trascendenti, del quale noi dobbiamo spiare con cuore docile e pupilla tremante la voce e il sentore; la certezza di un nostro destino infinito che attende nel Regno di Dio la sua trasfigurante attuazione nel Bene e nell'Amore; la consapevolezza della nostra fragile condizione di accattoni, chiamati

a trovare il compimento delle nostre deficienze e delle nostre inguaribili sofferenze nella solidarietà di tutti i nostri fratelli partecipi, coscienti o incoscienti, al nostro travaglio e alla nostra speranza; la sensazione sempre presente che, pellegrini nel mondo, noi possiamo non tradire il nostro còmpito e la nostra vocazione solo a patto di dare quel che in noi è effimero alla città del mondo, per dare quel che in noi è eterno alla Città di Dio, e soltanto alla Città di Dio.

* * *

Come i pellegrini dall'ultimo ciglio montàno, da cui sia possibile scorgere il santuario ove sono saliti spinti dal loro prepotente bisogno di toccare le soglie sante baciate dalla venerazione dei loro antenati, rivolgono al santuario, che tra poco perderanno di vista, la loro estrema preghiera e il loro commosso saluto, anche noi, al termine di questo nostro bimillenario pellegrinaggio, possiamo rivolgere al santuario che potremo perdere di vista, ma di cui sogneremo sempre con animo nostalgico la ricomparsa, l'accorata preghiera che ci suggerisce l'eterna validità dei valori disvelati dalla parola divina di Gesù nel suo annuncio provvidenziale, insorpassato e insorpassabile, agli umani:

«Noi ti invochiamo, innanzi tutto, o Padre, riconoscendoci tuoi figli immemori e sconoscenti. Noi abbiamo dimenticato che, come Tu ci hai insegnato, ammonendoci, per le labbra del

Tuo divino Figliuolo, a non chiamare nessuno Padre sulla terra, perché uno solo è il nostro Padre, il Padre che è nei cieli, noi non siamo nati alla luce il giorno in cui fummo fisicamente generati. Noi nasciamo in ogni istante, perché Tu solo ci procrei e ci generi in ogni istante della nostra esistenza. Ché, mancando il mistero della Tua ininterrottamente rinnovata procreazione paterna, noi cadremmo miserabilmente nel nulla.

«Le nostre amare vicende, attraverso cui abbiamo, con la nostra temeraria fatuità di figli ingrati e ribelli, portato alla sofferenza anche la Tua vigile ansia di Padre, ci hanno dato oggi pungentemente come non mai il senso della nostra inguaribile precarietà e della nostra insanabile qualità di accattoni.

«Accattoni noi siamo tutti indistintamente: tanto piú accattoni e tanto piú miserabili, quanto piú famelici ci fanno la nostra cultura e il nostro presuntuoso dominio sul mondo.

«Noi torniamo pertanto a Te, Padre, con la fede che nasce dalla piú cupa e smarrita delle desolazioni.

«Ti proclamiamo Padre di tutti e di ciascuno, a qualunque razza noi apparteniamo, di qualunque consuetudine si faccia forte il nostro orgoglio, qualunque privilegio accampi la nostra oltracotante fatuità.

«Solo nel senso dell'universale e longanime Tua paternità noi possiamo trovare la tranquilla serenità del nostro cuore, gravato dal piú atroce dei rimorsi e dal piú lugubre dei disinganni.

«Ci siamo tutti creduti capaci di creare la civiltà, senza il Tuo senso paterno; la disciplina, senza il sentore augusto dei misteri insolubili che avvolgono le nostre origini e il nostro respiro.

«Satanicamente fiduciosi nelle nostre capacità razionali, abbiamo creduto di dare una soluzione plausibile agli enigmi dell'universo.

«E abbiamo dimenticato che tutto quello che è fuori di noi racchiude zone inviolate e inviolabili alla nostra angusta ed esigua capacità cogitante.

«Abbiamo dimenticato, di piú, che il còmpito capitale della nostra vita spirituale non è quello di toccare una spiegazione razionale del mondo, bensí quello di comportarci di fronte a Te e di fronte ai nostri fratelli in una maniera diversa da quella in cui si comportano le creature che Tu non hai insignito di virtú cosciente e di sensibilità morale.

«Tanto piú grave e irreparabile la nostra peccaminosa dimenticanza in quanto Tu, attraverso la parola della Buona Novella, ci avevi illuminato in maniera definitiva sulla vera nostra natura e sul vero nostro destino.

«Noi torniamo pertanto ad abbandonarci nelle Tue braccia di Padre con cuore compunto.

«Sentiamo di dovere riprendere il cammino là dove lo intrapresero i nostri primi padri, nell'esperienza del Vangelo.

«Noi vogliamo praticare una fede operosa in Te, Padre longanime che fai piovere su giusti e su peccatori, dimenticando e rinnegando tutte le pareti divisorie che la nostra menzognera e barbarica civiltà ha innalzato fra popolo e popolo, fra classe e classe, fra ceto e ceto, fra confessione e confessione.

«Vogliamo che quelli che sono dal mondo giudicati reietti siano, come sono dinanzi al Tuo cospetto, i nostri fratelli piú cari e i nostri amici piú vicini.

«Perché noi abbiamo imparato dal Tuo Vangelo che non le sanzioni codificate hanno validità ed efficienza, in quell'orizzonte delle realtà sante in cui Tu ci hai insegnato a celebrare la nostra comunione dello Spirito, che è il Signore, a camminare, esitanti e tremanti, verso quella meta del Tuo Regno, che è la riparazione attesa di tutte le basse viltà e di tutte le esasperanti crudeltà di cui è intessuta questa tremenda vita umana nel mondo.

«Di queste realtà sante, di cui Tu hai voluto che il Vangelo desse la sensazione intuitiva attraverso la visione del Regno Tuo veniente, noi vogliamo vivere, sapendo che, come Tu ci hai fatto insegnare dal Cristo, il Regno Tuo è tanto piú vicino, quanto piú allucinatamente speranzosi lo attendiamo imminente.

«Noi sappiamo attraverso l'insegnamento del Tuo Figlio che Tu non vuoi fare a meno della nostra cooperazione nel compimento della Tua volontà e della Tua pace.

«Prostrati nella polvere nella estenuante fatica del nostro còmpito quotidiano, noi ci proclamiamo servi inutili, ma nel medesimo tempo indispensabili, del Tuo lottare contro Satana, che è tenebre e inganno.

«E mentre invochiamo da Te che Tu ci liberi dal morso insidioso del Maligno, noi diamo tutta la nostra esistenza per la Tua vittoria sul Tuo nemico.

«Affretta il Tuo trionfo perché la nostra vita si è consumata nel desiderio della Tua giustizia, e assistici, perché la nostra fede e il nostro amore siano fermento risanatore in questa nostra civiltà in dissoluzione, e siano sale su questa terra che ha perduto, lontana da Te e dal Tuo Vangelo, ogni virtú di fecondità e di maturazione nel Bene.

«Amen.

«Attraverso il Tuo Vangelo Tu ci hai insegnato la legge piú profonda della vita, la legge che Tu solo rivelasti e potevi rivelare, perché autore della vita: la legge che fa della vita stessa il frutto e il premio del rinnegamento e della immolazione.

«Tu nel Tuo Vangelo hai messo a nudo dinanzi ai nostri occhi, atterriti e insieme affascinati, il mistero che si nasconde nei momenti piú alti e piú drammatici della nostra esistenza.

«Tu ci hai insegnato a fare del nostro riconosciuto accattonaggio la tessera di ingresso nel Regno della Tua pace e della Tua gioia.

«Noi abbiamo smarrito nei secoli la sapienza di questo duro e sconcertante riconoscimento.

«Dell'amore, che non è altro che ricerca elemosinante di amore; abbiamo fatto, mercè una mostruosa deformazione, il dominio del nostro egoistico soddisfacimento. Chi ricorda piú, nella pratica quotidiana della vita, i solenni assiomi della Tua rivelazione, che la vita la si guadagna elargendola, che nel portare gli uni gli oneri degli altri è la pienezza della legge e che tutta la vita dello spirito è in una fede cieca, divorata dall'universale amore?

«Noi abbiamo dimenticato completamente che il dolore che è nella vita è dolore Tuo oltre che nostro, perché Tu sei il Padre che vuoi la gioia e che subisci l'affronto del dolore perché nel dolore è il peccato dell'universo.

«Noi abbiamo dimenticato che c'è nel dolore una infinita virtú salutifera, perché è il dolore che ci abitua piú energicamente a stender la mano di accattoni, alla ricerca ansiosa e famelica di un conforto che sollevi la nostra angoscia, che plachi la nostra inquietudine, che lenisca il nostro tormento.

«Noi abbiamo dimenticato di averTi sempre al nostro fianco di sofferenti, unico Tu capace di fare erompere dalla nostra pena il latente riscatto.

«Noi abbiamo dimenticato che non c'è sofferenza, la quale non meriti rispetto e venerazione, perché non c'è sofferente che

non porti sul suo volto le stimmate del Divino sofferente, Cristo incarnazione di Dio.

«Ma noi ci siamo soprattutto resi rei del piú funesto disconoscimento delle nostre origini e del nostro destino, quando abbiamo chiuso violentemente la capacità ascoltativa della nostra anima alla voce dell'universale rimorso.

«Tu ispirasti ad uno dei piú antichi rapsodi della Tua epopea spirituale il mito grandioso e solenne di un iniziale fratricidio, che impregnò di sangue fraterno le zolle della terra, gridanti cosí al Tuo cospetto l'esigenza di una riparazione espiatrice. E ci siamo dati a versare sui solchi del mondo il sangue dei nostri fratelli, immemori della vendetta e della espiazione che non avrebbero potuto fare a meno di piovere dal cielo.

«Di una cosa pertanto, o Padre, abbiamo soprattutto bisogno: di risuscitare e di ricuperare, nel fondo della nostra coscienza, il senso drammatico del peccato, lo stimolo deprimente ed esaltante del rimorso, al Tuo cospetto di Padre che giudica e restaura la violata legge del bene.

«Le prime tappe del nostro cammino spirituale nel mondo furono segnate appunto il giorno in cui, in vari punti di questa nostra civiltà mediterranea che Tu hai segnato col crisma di una Tua particolare benedizione, si percepí improvvisamente e luminosamente il significato di quella inenarrabile angoscia, che accompagna il nostro male operato, e che racchiude il segno e la

virtú di un Tuo possibile perdono. Ci siamo sconfinatamente allontanati da quella consapevolezza corroborante, illanguidendo la realtà del male e contraffacendo la voce della legge, che parla attraverso la nostra coscienza. Ridacci, o Padre, la coscienza della nostra infinita peccaminosità e della nostra pervicacia inguaribile, refrattaria ad ogni altra possibilità di salute che non siano la Tua grazia e il Tuo riscatto.

«Ma soprattutto i nostri occhi annebbiati e tardi riacquistino, per miracolo Tuo, la capacità di visione, attraverso la morte che è cosa di ogni ora e di ogni istante. Ché noi sentiamo, come sentirono i nostri padri, che il dramma dell'universo è in una mescolanza permanente di luci e di ombre, di vita e di morte, di bene e di male, stretti in un groviglio in cui soltanto la lama della Tua sapienza e della Tua aspettante bontà sanno fare il taglio di oggi e di domani: il taglio provvisorio e, quando che sia, il taglio eterno.

«Pellegrini reduci da una delle piú drammatiche e penose avventure di temerità e di orgoglio che la storia della spiritualità umana abbia mai registrato; riafferratici, nudi e deserti nel nostro nomade andare randagio, ai valori eterni che tutti miserevolmente abbiamo contribuito a seppellire nell'oblio, ci riaffacciamo tremebondi sulla soglia dell'avita casa abbandonata, cercando i guizzi superstiti del fuoco che abbiamo lasciato languire, con irreparabile nostra iattura.

«Sappiamo che Tu attendevi il nostro ritorno: il ritorno di accattoni che sanno per dura esperienza come nulla è piú funesto all'uomo della sua orgogliosa pretesa alla sufficienza e all'autogoverno. Raccoglici nella pace del Tuo perdono e della Tua grazia, e che i nostri occhi non dimentichino piú la legge eterna del Tuo Vangelo che è tutta, secondo la memoranda parola di Paolo, nel segno di una croce, proiettata su tutta la sconfinata sofferenza e su tutta la sitibonda speranza dell'universo.

«*O crux, ave spes unica!*».

Bibliografia

I
LA DISSOLUZIONE DELL'UNITÀ MEDIOEVALE

Siamo giunti noi ad un grado tale di sviluppo nella fase «nazionale» della storia europea da poter esattamente dire in che cosa consista la nazione, quali siano propriamente i valori che la costituiscono, quali siano le forze che la possono sostenere e quali siano invece quelle che possono portare a superarla, verso una visione di raggruppamenti umani piú salda, piú organica, piú duratura? È probabilmente legge storica costante che di un determinato fenomeno si possa dare la denominazione e la definizione appropriate, solo quando esso comincia a essere cosa del passato. Quando gli scrittori dell'epoca agostiniana adoperavano il termine di *Romània* per indicare quel complesso di popoli, di culture, di istituti, che Roma aveva politicamente amalgamato, moralmente fuso, religiosamente consacrato, la Romània era già in un periodo di dissolvimento e di decadenza. Il concetto di nazione sta oggi subendo un processo di revisione e di ampliamento che permetterà alfine di dire con proprietà che cosa il movimento nazionale, in tutte le sue forme, sia stato nella storia moderna? Può darsi. Sta di fatto che ad una definizione esatta ed esauriente di nazione, ancora non siamo giunti. È rimasta memoranda la conferenza tenuta nel 1882 dal Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?* Vent'anni prima, Lord Acton aveva pubblicato il suo saggio *Essay on nationality*. Non si può negare però che tutte le discussioni del tempo sul concetto di nazionalità non riuscivano

ad evadere dalla zona di una certa genericità. Indagini piú positive e concrete in argomento sono state fatte di recente. Segnaliamo: Boehm, *Die Nationalitätenfrage* (*Jahrbuch für Soziologie*, 1927); O. Brandt, *Selbstbestimmungsrecht der Völker und Nationalitätsprinzip*, Erlangen, 1930; H. Doergens, *Die Nationalitäten. Uebersicht und Ergebnisse der aus ihrem Anteil hervorgegangenen staatspolitischen Entwicklung Europas*, Lipsia, 1878; L. Dominian, *The frontiers of language and nationality in Europe*, New York, 1917; Van Gennep: *Traité comparatif des nationalités. I, les éléments extérieurs de la nationalité,* 1922; P. S. Mancini, *Il principio di nazionalità*, con prefazione di F. Ruffini, Roma, 1920; E. Manni, *Il problema della nazionalità*, Modena, 1928; J. Meinecke, *Cosmopolitismo e stato nazionale*, trad. ital., Perugia-Venezia 1930, Vol. 2; E. Ollivier, *L'Empire libéral. I, du principe des nationalités*, Parigi, 1894; J. H. Rose, *Nationality in modern history*, Londra, 1916; Seipel, *Nation und Staat*, Vienna, 1916.

Per ciò che concerne le ripercussioni e le conseguenze dei primi movimenti nazionali in Europa, sul governo ecumenico della Curia romana vedi ancora l'opera già segnalata di L. Elliott Binns D. D., *The History of the Decline and Fall of the Medieval Papacy*, Londra, 1934.

II

Le ricerche luterologiche hanno avuto nell'ultimo cinquantennio uno sviluppo rigogliosissimo: non tanto per ciò che concerne le circostanze ambientali in cui la predicazione del monaco di Wittenberg venne ad inserirsi, quanto per ciò che concerne sia la formazione spirituale e personale del monaco, gli elementi, diciamo così, subcoscienti della sua evoluzione spirituale, sia i motivi direttivi della sua predicazione.

Le condizioni della Germania agli inizi del secolo XVI hanno avuto la loro riesumazione grandiosa nell'opera fondamentale di J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, 16ª ed. per cura di L. Pastor (1897-1903): dopo il 1903 son seguite, per cura del medesimo, le *Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes*.

Per quanto riguarda il cristianesimo popolare germanico alla vigilia della riforma e le sue molteplici manifestazioni, si può consultare il quadro sintetico ricavato con molta perspicacia di su la massa imponente dei dati raccolti dallo Janssen, da T. Lindsay nella prima parte del 1° volume della sua coscienziosa *History of the Reformation* (Edimburgh, Clark, 1906, «International Theological Library»).

Recentissimo e ben riuscito saggio di ricostruzione della insurrezione riformatrice in Germania quello di Josef Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, Erster Band: Voraussetzungen, Aufbruch, Erste Entscheidung – Zweiter Band: Ausbau der

Fronten, Unionsversuche – Ergebnis. Freiburg im Breisgau, 1941, Herder & Co., G. m. b. H. Verlagsbuchhandlung.

Ma il dramma intimo di Lutero è il tema che piú ha acceso negli ultimi decenni le polemiche e le discussioni.

Si può dire che appiccò il fuoco alla discussione l'opera del domenicano H. Denifle, *Luther und Luthertum, in der ersten Entwickelung quellenmässig dargestellt* (Mainz, 1904), cui seguirono, a due anni di distanza, le due parti complementari: *Quellenbelege. Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei; Lutherpsychologie, als Schlüssel zur Lutherlegende.*

Noi possiamo dire di esserci attenuti, rielaborandolo a nostro modo, al punto di vista del Denifle, nel nostro volume *Lutero e la riforma in Germania* (Milano, dall'Oglio, 1958). E, in fondo, a quel punto di vista rimaniamo fedeli anche qui, nel nostro capitolo dedicato a Lutero.

Questo non vuol dire che ignoriamo tutte le polemiche sorte contro la interpretazione denifliana del dramma intimo del monaco agostiniano condannato da Leone X.

Dobbiamo dire però molto candidamente che queste polemiche, piú che convincerci, ci hanno sorpreso. In un'epoca come la nostra, dalle tendenze spiccatissime e dalle preccupazioni palesi della psicanalisi, non riusciamo a capacitarci come debba destare tanta diffidenza e tanta ritorsione una valutazione di Lutero nella quale la considerazione di quelle che sono le durezze della disciplina ascetica, specialmente sul terreno della vita sessuale,

tiene logicamente e giustamente il primo posto. È ben strano osservare come quelli stessi che rimproverano alla disciplina casistica del gesuitismo cattolico l'avere polarizzato, si può dire, tutto il fascio delle preoccupazioni etiche sulla zona dei rapporti sessuali, o quanto meno di avere posto la morale sessuale al centro stesso delle inquietudini etiche, cosí individuali come collettive, si sdegnino poi se nello studio di una psicologia cosí complessa e cosí ardente come quella di Lutero si dà un particolare rilievo ai tormenti dello scrupolo ascetico appunto per tutto ciò che riguarda la vita sessuale. Costoro evidentemente non hanno alcun sentore di quel che possa essere l'agonia lenta di una gioventú macerata nell'ascesi della disciplina continente e di quelle che ne possano essere le conseguenze in tutte le solitarie meditazioni religiose e teologali. Il Denifle aveva portato nella sua analisi una esperienza monastica di cui probabilmente non si può fare a meno per scandagliare con verisimile approssimazione il dramma di Lutero. Nessuno mette in dubbio che le successive ricerche luterologiche abbiano illuminato altri aspetti della crisi intima del monaco di Wittenberg, dando legittimamente risalto ad atteggiamenti complementari della spiritualità luterana, nel periodo primo della formazione claustrale e dell'insegnamento teologico. Ma si tratta di aspetti complementari non antitetici ed incompatibili con la crisi vera e intima che portò Lutero alla compilazione del *De votis monasticis judicium.*

Fra la produzione luterologica posteriore al lavoro fondamentale del Denifle, segnaliamo i seguenti saggi. Innanzi tutto, quello dello Scheel, *Martin Luthter*, vom Katholizismus zur Reformation, 1921, Auf der Schule und Universität. Dritte Auflage. Tübingen, 1921; Im Kloster. Tübingen, 1917.

Allo Scheel dobbiamo una preziosissima raccolta di *Dokumente zu Luthers Entwicklung* (bis 1514), Tübingen, Mohr, 1911, («Sammlung ausgewählter kirchen und dogmengeschichtlicher Quellenschriften». II B., 9 H.). La raccolta è apparsa in una nuova edizione largamente ampliata nel 1929.

All'opera del domenicano Denifle intorno a Lutero non poteva non seguire un'opera parallela di uno scrittore gesuita, e alla bisogna fu prescelto il padre Hartmann Grisar. Non si può negare che l'esploratore della Roma medioevale portò nel nuovo còmpito una singolare elasticità e duttilità di spirito. Il suo *Luther* compariva in tre volumi a Freiburg tra il 1911 e il 1912. A poco piú che un dodicennio di distanza, il medesimo Grisar raccoglieva di su la copia imponente delle pubblicazioni cosí scientifiche come popolari consacrate in Germania a Lutero, tanto durante la guerra quanto nel periodo postbellico, una raffigurazione della personalità del riformatore quale vive tutt'ora nell'anima germanica.

Nel frattempo erano apparsi i saggi capitali di Carlo Hall sul riformatore germanico. Il suo *Luther* costituisce il primo volume delle sue «Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte», 1921.

L'Holl ha dettato senza dubbio il saggio apologetico piú forte e piú incisivo per sollevare il dramma di Lutero dall'atmosfera fosca e grave in cui l'aveva tenuto la critica denifliana, in quella purificata di un progressivo affinamento mistico nell'abbandono a Dio e al Cristo redentore, che salva chi integralmente si anneghi e si rinneghi in Lui. Alcuni capitoli specialmente dell'opera dell'Holl, come il terzo (Der Neubau der Sittlichkeit) e il settimo (Die Kulturbedeutung der Reformation), impregnati di una visione grandiosa della portata storica del rinnovamento etico-religioso realizzato da Lutero, cercavano di scoprire, nelle opere di questi, con larghezza veramente mirabile di riferimenti e di parallelismi, spunti ed enunciazioni che probabilmente non possedettero, al momento della loro formulazione, la importanza e la capacità di risonanze quali lo storico dell'Università di Berlino pretendeva di scoprirvi a quattro secoli di distanza e che ad ogni modo non apparvero interpretabili in questa maniera ai polemisti della prima ora.

Si può dire che sul solco dischiuso dall'Holl ha continuato a muoversi la ricerca luterologica in Germania negli ultimi lustri. Segnaliamo, come meritevole di particolare attenzione, il saggio di Walter Loewenich, *Luthers «Theologia crucis»* pubblicato nel 1929.

L'analisi psicologica del temperamento di Martin Lutero, suggerita da tante peculiarità delle confidenze e degli scritti polemici del riformatore, è stata oggi ripresa in grande stile dal dott. Paul

Reiter: *Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose*, sowie die Bedeutung dieser Faktoren für seine Entwicklung und Lehre. Eine historisch-psychiatrische Studie. Bd. I: Die Umwelt. (402 S., 5 Tafelabb.) gr. 8ª. Bd. II: Luthers Persönlichkeit, Seelenleben und Krankheiten. (633 S., 17 Tafelabb.) gr. 8ª Kopenhagen: Munksgaard 1937 u. 1941.

Quali nuovi indirizzi siano per sorgere sul terreno della ricerca luterologica in Germania dopo l'attuale crisi politica e morale del Reich è il segreto del prossimo avvenire.

Noi per nostro conto persistiamo nel ritenere che la crisi di coscienza di Lutero fu una crisi tipicamente monastica, in uno spirito ancora tutto avvolto, come ben vide il Troeltsch, nelle preoccupazioni spirituali e teologali del Medioevo. Quel che interessa a chi voglia collocare l'esperienza e la predicazione di Martin Lutero nel quadro della spiritualità moderna, è il fatto che una crisi cosí tipicamente personale come quella del monaco di Wittenberg sia potuta diventare una direttiva di marcia normativa per una massa nazionale. Ed è su questo aspetto del problema, particolarmente stimolante e suggestivo oggi, che noi ci siamo dovuti e voluti fermare.

Crediamo necessario registrare qui la edizione delle opere di Lutero cui si può riportare chiunque abbia vaghezza di ricorrere agli originali: *Luther's Werke*, ed. di Weimar, H. Böhlaus. È la *Kritische Gesamtausgabe*, che iniziata nel 1883 è ormai giunta al suo

termine col 60° volume. Ha praticamente soppiantato le precedenti sei edizioni (1ª di Wittenberg, 1539-1558 – 2ª di Jena, 1555-1558 – 3ª di Altenburg, 1661-1664 – 4ª di Leipzig, 1729-1740 – 5ª, pure di Jena, curata dal Wolch, 1740-1753 – 6ª di Erlangen, del 1826).

III
«*Soli Deo Gloria*»

Lo storico dovrebbe essere sempre anche uno psicologo: e mai questo assioma metodologico è tanto vero come quando si tratta di rievocare figure che hanno avuto una eccezionale esperienza religiosa e hanno esercitato intorno a sé una peculiare azione proselitistica. Poiché, come è comprensibile, noi desideriamo raccomandare quanto piú fortemente sia possibile la valutazione che abbiamo proposto della origine prima cosí della predicazione luterana come di quella calvinista, non possiamo fare a meno di ribadire anche qui la opportunità e la oggettività del criterio a cui ci siamo ispirati nel ricostruire lo sviluppo intimo della coscienza di Lutero durante la sua crisi monastica, e nel valutare i contrassegni peculiari della esperienza e della predicazione di Calvino. Ci siamo sforzati in ogni modo di tener dietro, istante per istante, diciamo cosí, al tormento che lo spirito di Lutero veniva subendo negli angoscianti scrupoli del suo ascetismo claustrale. A proposito di Calvino ci siamo parallelamente sforzati di individuare la diversa sua formazione e la completa

assenza di quel travaglio interiore di coscienza, che la sua vita laicale gli ha consentito. È cosa che non avrebbe bisogno di essere ricordata, se gli storici e i teologi che non sono psicologi non lo dimenticassero costantemente e concordemente, che il matrimonio non può essere celebrato nelle stesse disposizioni di spirito da un prete o da un frate o da un laico. Noi non vorremmo dire nulla di paradossale, ma dobbiamo confessare che ci siamo molte volte domandati se, ad esempio, questa diversa situazione di Lutero e di Calvino di fronte ad un fatto tanto semplice come quello di contrarre matrimonio, non abbia pesato in maniera molto piú considerevole di quanto non si voglia supporre, sul diverso tono con cui Lutero insiste sulla giustificazione per fede, e Calvino invece sulla predestinazione. E pensare che questa diversa insistenza di tono ha esercitato ripercussioni cosí vaste sulla distribuzione delle forze spirituali e sociali nell'Europa postriformata! È per questo che noi ci siamo preoccupati soprattutto di circoscrivere nei dovuti limiti, e inquadrare nella piú oggettiva e concreta cornice, il dramma personale di spirito cosí di Lutero come di Calvino, per aprirci meglio il varco alla risoluzione dell'unico quesito che interessi lo storico dei movimenti riformatori del secolo XVI quali si configurano nella evoluzione della Cristianità moderna, il quesito cioè che si può formulare cosí: in quale modo, in virtú di quali coefficienti e di quali

fattori, attraverso quali circostanze, la crisi personale dei riformatori si è trasformata in una forza normativa e in una comunità religiosa organizzata?

L'edizione completa delle opere di Calvino è quella curata dagli studiosi di Strasburgo, J. W. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, P. Lobstin, A. Erichson, in 59 volumi, la pubblicazione dei quali ha impiegato quasi un quarantennio, dal 1863 al 1900. L'ultimo dei volumi contiene una elaborata bibliografia. Nel 1926 si fondò a Parigi una «Société Calviniste de France» con lo scopo di studiare e di propagare il calvinismo, «considerato come un elemento di forza e di progresso per il pensiero cristiano» e in pari tempo «di far conoscere la persona e le opere di Calvino e la letteratura religiosa calvinista». Pubblicazioni della Società furono: 1°) J. Calvin, *Epître au Roi*, préface de la première édition française de l'*Institution chrétienne*, texte publié, pour la première fois, d'après l'exemplaire de la Bibliothèque nationale, avec introduction, notes, et 2 fac-similés (Paris, Fischbacher, 1928); 2°) J. Calvin, *Epître à tous Amateurs de Jésus Christ*, préface à la traduction française du Nouveau Testament par Robert Olivetan (1535) (le plus ancien texte français de Calvin qui ait été imprimé), avec Introduction sur une Édition Française de l'Institution dès 1537. Jacques Pannier è lo studioso che ha dedicato a questi saggi le sue cure di editore. Tutta una serie di opere sue ci fanno constatare come la sua perizia in fatto di origini calviniste sia impareggiabile.

Segnaliamo fra i suoi studi i piú notevoli; *Le Témoignage du Saint-Esprit* (Essai sur I'histoire du dogme dans la théologie réformée); *L'enfance et la jeunesse de Calvin* (Sa famille, ses études, ses voyages, 1509-1535); *L'institution de la religione chrétienne*, Texte de la première édition (1541) réimprimé sous la direction de A. Lefranc, par H. Châtelain et J. Pannier, 2 voll. in 8°, Paris, Champion, 1911; *Recherches sur l'évolution religieuse de Calvin jusqu'à sa conversion; Calvin à Strasbourg; Calvin et l'épiscopat; Calvin à Ferrare.*

Sagace e diligente il saggio di Franco Calandra: *Appunti sullo sviluppo spirituale della giovinezza di Calvino*, estratto dalla «Rivista storica italiana», del 1939.

Biografie complessive di Calvino degne di essere ricordate son quelle di P. Henry, *Das Leben J. Calvins*, in tre volumi pubblicati ad Amburgo fra il 1835 e il 1844; V. Audin, *Histoire de la vie, des ouvrages et des doctrines de Calvin*, in 2 volumi pubblicati a Parigi nel 1841; di E. Stähelin, Joh. Calvin, *Leben und ausgewählte Schriften*, in 2 volumi pubblicati ad Elberfeld nel 1863; infine di R. N. Carew Hunt, *Calvino*, nella versione italiana di Ada Prospero, presso il Laterza di Bari, 1939.

Sul primo fermentare delle correnti riformatrici in Francia conviene consultare gli *Études sur la Réforme Française* di Henri Hauser (Paris, Picard, 1909, «Bibliothèque d'Histoire Religieuse»).

Sul dramma di Serveto v. l'eccellente monografia di Wolrad Emde, *Michael Servet als Renaissancephilosoph und Restitutions-theologe*, nella «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 1941, pag. 96 e segg.

Non abbiamo dedicato un capitolo speciale al movimento scismatico inglese che portò sotto il regno di Enrico VIII la Chiesa d'oltre Manica a separarsi da Roma. Alle sue origini lo scisma Inglese, appunto perché scisma, non ha punti dottrinali sui quali prende nettamente e decisamente posizione contro l'ortodossia romana. Abbiamo cercato nella nostra esposizione del movimento luterano da una parte, del movimento calvinista dall'altra, di inserire di momento in momento la evocazione degli atteggiamenti che vengono assumendo, cosí di fronte a Roma come di fronte alle due grandi correnti della riforma europea, i sovrani d'Inghilterra. Intorno alla figura di Enrico VIII la cultura italiana può oggi vantare di avere una monografia letteralmente perfetta: quella di Corrado Fatta, *Il regno di Enrico VIII d'Inghilterra secondo i documenti contemporanei*, due grossi volumi pubblicati dalla «Nuova Italia», Editrice di Firenze, nella sua «Biblioteca di Cultura» (XV, 1, 2).

I vari atteggiamenti dal punto di vista strettamente teologico e disciplinare delle Chiese nazionali in Inghilterra e in Scozia subiscono precisamente gli impulsi e il contraccolpo delle lotte interne fra Inghilterra e Scozia e piú tardi fra anglicani e puritani. Sui rapporti dei protestanti d'oltre Manica con Calvino, quando i piú eminenti fra loro si rifugiano sul continente, all'epoca di

Maria, parecchie notizie si possono trovare nella grande opera del Doumergue, *Jean Calvin*, nel volume VII (Parigi e Losanna, 1927). L'argomento è ampiamente svolto in opere come quelle di A. F. Pollard, *England under Protector Somerset*, Londra, 1900; di G. Burnet, *History ot the Reformation*, Oxford, 1865; di F. G. Lee, *The Church under Elisabeth*, Londra, 1892; di A. F. Mitchell, The Scottish Reformation, Edimburgo, 1900.

Oggi, dopo le ricerche del Troeltsch e del Weber, l'interesse intorno al calvinismo e alla sua azione nella genesi del mondo moderno si è polarizzato sui concetti di *chiamata*, di *vocazione*, di *destino*. In quale misura questi concetti basilari del calvinismo hanno pesato sulla costituzione della società capitalistica? Si comprende come il problema abbia suscitato una quantità di indagini, specialmente nei paesi dove calvinismo e capitalismo sembrano aver proceduto di conserva. Noi abbiamo cercato di raccogliere nelle nostre pagine l'eco di queste polemiche e di dare un nostro apprezzamento in materia. Per piú ampi ragguagli diamo qui le indicazioni bibliografiche sostanziali. Il saggio principale di Max Weber fu quello dal titolo: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, pubblicato nell'«Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», XX, 1904, e ripubblicato poi nel primo volume delle sue «Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie», 1920. Discussioni in proposito in L. Brentano, *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, 1916, pp. 117-157, in Richard H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, 1926, pp. 315-317.

Un buon prospetto della questione è quello dato da Kemper Fullerton, sotto il titolo *Calvinism and Capitalism*, in un articolo della «Harvard Theological Review» del 1928 (N. 3).

Poiché la trasmissione dell'ordine sacro nella Chiesa d'Inghilterra ha costituito argomento di appassionate discussioni fra cattolici e anglicani nel secolo XIX, fino al giorno in cui la bolla *Apostolicae curae*, di Leone XIII, del 13 settembre 1896, definí perentoriamente invalide le ordinazioni anglicane, crediamo opportuno qui segnalare il saggio storico-teologico, non del tutto oggettivo e imparziale, del gesuita Brandi, *Delle ordinazioni anglicane*, Roma, «Civiltà Cattolica», 1908.

La decisione romana, che non mancò di suscitare reazioni vivacissime nel mondo anglicano, fu anche determinata da motivi contingenti e concreti, perché si seppe molto bene che una decisione in altro senso della Santa Sede avrebbe determinato ragioni profonde di scandalo e di malumore fra la gerarchia irlandese, la cui efficienza nella cattolicità degli Stati Uniti si sa quanto sia rilevante.

IV

«*Ad majorem Dei gloriam*»

Se i gesuiti hanno mantenuto per decenni e decenni vivissima la polemica antigiansenistica, bisogna ben riconoscere che i giansenisti dal canto loro e tutti i simpatizzanti col giansenismo, hanno loro reso la pariglia. La polemica pertanto intorno alla

Compagnia di Gesù annovera una letteratura copiosa quanto mai. Noi qui ci limitiamo naturalmente a registrare le opere e le fonti indispensabili per una conoscenza di prima mano della genesi della Compagnia, della sua propagazione nel mondo, della sua azione nel complesso della Chiesa Cattolica.

Tra le fonti vanno segnalati innanzi tutto gli *Acta P. Ignatii*, di cui è stata data un'edizione critica nel testo originale, castigliano e italiano, nei «Monumenta Historica Societatis Jesu» e precisamente nei «Monumenta Ignatiana» serie 4ª, I, pagg. 1-96. In questi «Monumenta Ignatiana» sono state pure pubblicate le lettere del Santo dal 1524 al luglio del 1556.

Le biografie di Sant'Ignazio sono numerosissime. Meritano di essere ricordate quelle latine di P. Ribadeneira (1ª ed., Napoli, 1572), di G. P. Maffei (Roma, 1585), di N. Orlandini nell'*Historia Societatis Jesu*, parte 1ª, edita dal Sacchini (Roma, 1615) e il *Commentarius praevius* di J. Pien negli *Acta Sanctorum*, luglio, VII, Anversa, 1731.

Biografie scritte in italiano degne di menzione sono: i cinque libri *Della vita e dell'Istituto di S. Ignazio di L.*, di D. Bartoli (Roma, 1650); quella di N. Nolarci (pseudonimo di Luigi Carnoli), Venezia, 1687, e di A. F. Mariani (Bologna, 1741).

Fuori d'Italia la letteratura ignaziana non è stata meno abbondante. Possiamo ricordare i saggi di H. Böhmer al quale si deve

una traduzione tedesca degli *Acta P. Ignatii*, del Gonzales de Camera, e una serie di *Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu*, del Bohmer, Bonn, 1914.

Un lavoretto sintetico sulla Compagnia di Gesù animato da forte spirito polemico antigesuitico è quello di G. Huber, professore nell'Università di Monaco: *I gesuiti* (Storia, dottrina, organizzazione, pratiche, azione politica e religiosa della Compagnia di Gesù, Roma, Casa Editrice Artistica).

In appendice al volumetto è pubblicata l'«Accusa contro i gesuiti in faccia al Papa, ai vescovi, ai príncipi e alle nazioni» divulgata nel 1848 come opera di un G. R. ex-gesuita non professo. Il volumetto era edito in un periodo nel quale la vecchia campagna antigesuitica, destinata ogni tanto ad avere delle reviviscenze, batteva il suo pieno. In quel medesimo torno di tempo si era pubblicato a Losanna e a Parigi un volume violentissimo per opera di un presunto vescovo De Schoulepnikow.

Per tutto ciò che concerne le Costituzioni della Compagnia e la propagazione stessa della Compagnia da quattro secoli a questa parte, noi disponiamo oggi di una suppellettile veramente insigne di raccolte documentarie e di storie particolari. Segnaliamo: *Institutum Soc. Iesu*, Firenze, 1892-93; *Constitutiones Soc. Iesu latinae et hispanicae cum earum declarationibus*, Madrid, 1892; *Monumenta Historica Soc. Jesu*, edita a Patribus eiusdem Societatis, Madrid, 1894-1925; *Lettere dei Generali della Compagnia di Gesù*, voll. 3, Roma,

1845; A. Carauon, *Documents inédits concernants la Compagnie de Jésus*, Poitiers, 1863-1886; A. Coemans, *Breves notitiae de instituto, historia, bibliographia Societatis*, Roma, 1930; O. Braunsberger, *Canisii epistolae et acta*, I-VII, Friburgo in B., 1896-1923.

Negli ultimi anni, per opera delle supreme gerarchie della Compagnia di Gesú, che hanno affidato il còmpito ad altrettanti Padri della Compagnia distribuiti nelle singole province, si è venuta apprestando una storia della Compagnia nei vari paesi. Ecco il nome dei singoli autori: P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, I, 2ª ed., Roma, 1921, e II, ivi, 1922; A. Astrain, *Historia de la Campañia de Jesús en la asistencia de España*, voll. 7, Madrid, 1912-1925; L. Frias, *Historia de la Compañia de Jesús en su asistencia moderna de España*, I, Madrid, 1923; H. Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, voll. 5, Parigi, 1910-1925; B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, tre volumi, Friburgo in B., Monaco 1907-1928; T. Hughes, *History of the Society of Jesus in North-America*, voll. 4, Londra, 1907-1917.

Sulla partecipazione dei teologi della Compagnia ai lavori e alle definizioni del Concilio di Trento mette ben conto di consultare la geniale e viva opera di Ramiro de Maetzu: *La Spagna e i popoli ispanici nel mondo – Defensa de la Hispanidad*, trad., introd. e note di Domenico S. Piccoli, Casa Editrice Giuseppe Principato, Messina-Milano. Il libro rappresenta una rivendicazione e una celebrazione in pieno dei meriti che i gesuiti spagnoli, e soprattutto il Laynez, si sarebbero acquistati al Concilio di Trento,

combattendo decisamente ed intransigentemente la dottrina riformata della predestinazione e asserendo cosí la universalità della salvezza cristiana in un valore ecumenico, che avrebbe diviso sempre piú profondamente i paesi latini dai paesi anglosassoni. Nella propria celebrazione della Compagnia di Gesù e dei suoi membri spagnoli al Concilio di Trento il Maetzu finisce però col trascurare un altro cospicuo apporto spagnolo al cattolicismo moderno, l'apporto della mistica carmelitana, sul principale rappresentante della quale, Giovanni della Croce, possono leggersi oggi le commemorazioni fattene recentemente in occasione del quarto centenario dalla nascita a Roma: *San Giovanni della Croce, L'uomo – La Dottrina – L'influsso*; Card. A. G. Piazza, P. Pier Tomaso della Verg., P. Silverio di S. T., P. Anselmo di S. G., P. Gabriele di S. M. M., P. Roberto di S. T. d B. G., P. Simone di S. A., P. Anastasio del S. R., Edizioni di «Vita cristiana» Libreria Fiorentina.

Il Concilio di Trento, come si sa, segna una data capitalissima nella storia della Cristianità declinante. Si comprende come le ricerche intorno ad esso abbiano raggiunto una mole cospicuissima. Come abbiamo visto, esso fu convocato in tre riprese: nel 1545, nel 1551, nel 1562. A ciascuna di queste tre convocazioni corrisponde un determinato periodo nella storia del Concilio. Ciascuna fase fu preceduta da un intensissimo lavoro preparatorio, che non fu soltanto religioso e dottrinale, bensí inoltre diplomatico e politico, in inscindibile rapporto con gli avvenimenti

politico-militari del tempo. Lo studio e la ricostruzione del Concilio di Trento e di tutte le sue definizioni sono oggi resi possibili dalla larga pubblicazione di documenti e da tutto quell'insieme di indagini particolari che ora, all'avvicinarsi del quarto centenario della prima convocazione, accennano a rifiorire gagliardamente. Come si sa, il Concilio fu oggetto di storia da parte del famoso servita Paolo Sarpi e nel campo opposto da parte del gesuita Pallavicino. Da un cinquantennio a questa parte la «Görres-Gesellschaft» ha intrapreso la edizione critica delle fonti tridentine, suddividendola in varie sezioni: *Diaria*, a cura di S. Merkle; *Acta*, di E. Ehses; *Epistulae*, di G. Buschbell; *Tractatus*, di V. Schweitzer.

Fra le numerose monografie dedicate al Concilio di Trento segnaliamo qui: J. Susta, *Die römische Kurie und das Konzil v. Trient unter Pius IV*, Vienna, 1904-14, voll. 4; K. D. Schmidt, *Studien zur Geschichte des Konzils von Trent*, Tubinga, 1925; P. Richard, *Concile de Trente*, Parigi, 1930-31, in 2 voll., in continuazione alla «Histoire des Conciles» di Hefele-Leclercq.

Sulla base della pubblicazione del testi tridentini per cura della Società Görres, ha lavorato Hans Rückert, dandoci saggi diligentissimi sulla dottrina della giustificazione quale era prospettata nei suoi molteplici aspetti e nelle sue copiose ripercussioni dai teologi, le cui discussioni prepararono le definizioni tridentine (*Die Rechtfertigungslehre auf dem tridentinischen Konzil*, Bonn, Marcus und Weber, 1925: nelle «Arbeiten zur Kirchengeschichte», edite

da K. Holl e H. Lietzmann, 3); sulla evoluzione teologica del Contarini, illuminando di rimbalzo il punto di partenza e la elaborazione sistematica della dottrina della duplice giustizia, quale si trova oltre che nel Contarini, nel San Felice, nel Seripando e nel Mazzocchi (*Die theologische Entwicklung Gasparo Contarinis*, Bonn, Marcus und Weber, 1926: nelle medesime «Arbeiten», 6). Il Rückert ha potuto lavorare, oltre che sulle grandi edizioni della «Görres», con materiale offerto dall'Hünerman nel «Corpus catholicorum» con l'edizione degli scritti del Contarini. Il medesimo Hünerman ha indagato la concezione della grazia attuale che a Trento ricevette la sua solenne sanzione (*Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient*, Paderborn, Schöningh, 1926: nelle «Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte», XV, 4).

La figura di Troiano Gerolamo Seripando è quella che dopo il Contarini ha sollecitato di piú in questi ultimi tempi l'attenzione degli studiosi. Nato a Napoli nel 1493, entrato dodicenne nel convento di S. Domenico Maggiore, donde passò presso gli agostiniani, fu segretario del Generale Egidio da Viterbo negli anni in cui si preparava l'insurrezione di Lutero. Vicario generale dell'Ordine, fu tutto dedito alla predicazione e agli studi. Conobbe da vicino il movimento creato da Valdès a Napoli, attraverso le comuni amicizie, P. Carnesecchi, G. Priuli, M. A. Flaminio, G. Caracciolo, R. Polo e soprattutto la Gonzaga. Questo avrebbe dovuto indurci a trattare piú ampiamente del gruppo

valdesiano e in genere dei riformatori italiani se la necessità di non dilungarci troppo nella nostra esposizione sintetica non ce ne avesse trattenuto. Come si sa, sul gruppo valdesiano hanno gettato luce recentissimamente i lavori del Cione e del Croce. Degli scritti del Seripando, fino a questi ultimissimi anni ancora inediti, ha fatto larghissima utilizzazione il gruppo di agostiniani tedeschi della Casa di S. Rita, portando oggi a molto piú trasparente luce il contributo dell'operosissimo generale agostiniano, non solamente ai lavori del concilio di Trento, bensí anche a tutta la grande opera della controriforma, diretta alla reintegrazione della disciplina ecclesiastica e alla sana amministrazione dei carismi sacramentali nella ortodossia romana.

V
FRA LA GIUSTIZIA E LA PIETÀ

Il lento processo di trasformazione del messaggio luterano nello sviluppo della spiritualità germanica negli ultimi secoli è senza dubbio uno degli aspetti piú significativi della evoluzione del cristianesimo moderno. Per questo ci siamo indugiati nel ricostruirne le tappe sulle orme di quell'opera classica in materia che è la *Geschichte der protestantischen Theologie* di Isacco Augusto Dorner. Questi è stato senza dubbio uno dei teologi luterani piú eruditi e chiaroveggenti che il secolo XIX abbia contato. La sua opera risale al 1867. E sebbene la esposizione ne sia viziata da una troppo schematica e meccanica raffigurazione dei principî

luterani (formale e materiale, critico e soteriologico) e da una tendenza apologetica che mal si nasconde, pure la raccolta del materiale è vasta e ben vagliata.

Negli anni piú vicini a noi lo sviluppo dell'esperienza religiosa germanica è stato oggetto di analisi pazienti, al di qua come al di là del Reno. Di molto successo sono state ricche le ricerche di Ernesto Troeltsch, fra cui ricordiamo: *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit*, in «*Die Kultur der Gegenwart*» I, IV, 1; *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, III, nel primo volume delle «Gesammelte Schriften» infine *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, Berlin, Oldenburg, 1925, 4ª ed. postuma. I punti fondamentali della posizione storica del Troeltsch sono due: innanzi tutto che la concezione cristiana in Lutero è, con la sua soteriologia soprannaturalistica e la sua teorica trascendentistica, molto piú legata alla mentalità e alla spiritualità del Medioevo di quanto comunemente non si creda; in secondo luogo, che occorre istituire una differenziazione netta fra il vecchio e il nuovo protestantesimo, fra cui il movimento della *Aufklärung* ha segnato il passaggio.

In Francia l'evoluzione religiosa della Germania dell'età moderna ha trovato un indagatore acuto, anche se pesante e confuso, in René Lote, *Du Christianisme au germanisme*; L'évolution religieuse au XVIII siècle et la déviation de l'idéal moderne en Allemagne. Paris, Alcan.

Data la cospicua importanza della pietà dei Fratelli Boemi nello sviluppo dell'esperienza religiosa in Germania dall'età della riforma in poi, riteniamo opportuno qui indicare l'opera che si annuncia veramente capitale di Erhard Peschke, *Die Theologie der Böhmischen Brüder in ihrer Frühzeit*, I Band, Das Abendmahl, 1935-1940, Stuttgart, Kohlhammer.

Abituati come siamo a vedere nella Cristianità della riforma soprattutto una Chiesa che fa del libero esame della Bibbia il canone fondamentale e la pietra angolare, noi dimentichiamo molto spesso, come il Dorner già ai suoi tempi osservava, che per Lutero la divina sicurezza, la quale infonde nella fede la sua forza irresistibile, è essenzialmente il risultato non già del carattere miracolosamente soprannaturale impresso da Dio sul testo e sul canone della Bibbia, bensí della convinzione intima della giustificazione guadagnata attraverso la fede. L'assioma della giustizia imputata fu, piú che un dogma, una vera esperienza e un energico principio di vita. I teologi luterani, a cominciare da Egidio Dunn (1603, nel suo *De perfecta maiestate, auctoritate, fide ac certitudine Scripturae Sacrae*) e da Giovanni Gerhard (1637, nelle sue due opere *Confessio catholica in qua doctrina catholica et evangelica, quam e cclesiae augustanae confessioni addictae profitentur, ex romano-catholicorum scriptorum suffragiis confirmatur* e *Exegesis sive ulterior explicatio articulorum de Scriptura Sacra de Deo et de persona Christi*), hanno fatto della Scrittura il principio centrale ed esclusivo dell'insegna-

mento teologico. Ma piú innanzi di tutti nella riduzione della spiritualità religiosa ad una pedissequa assimilazione della tradizione biblica si spinse il teologo di Wittenberg Teofilo Wernsdorf (1739), il quale nelle sue dissertazioni accademiche, che a loro tempo esercitarono una vasta efficacia (specialmente in quella diretta contro i pietisti, *De gustu Spiritus Sancti*) pone la testimonianza dello Spirito Santo nella pura evocazione mnemonica dei passi scritturati. La transizione, perfettamente comprensibile del resto nella traiettoria di sviluppo della Chiesa luterana, bisognosa di trovare un nesso di disciplina inappellabile da sostituire al magistero disciplinare del cattolicesimo, non si effettuò senza resistenza, di cui il principale rappresentante fu, nella prima metà del '600, il Rathemann di Danzica.

Data la sinteticità della nostra esposizione, non ci siamo potuti arrestare con quella che sarebbe stata la da noi desiderata ampiezza, su figure minori della riforma germanica come il Weigel. Ci siamo arrestati di piú su Jacob Böhme data la singolarità del suo profilo spirituale e l'originalità del suo misticismo popolare. Su Böhme esiste una letteratura imponente, accresciutasi sensibilmente di recente nell'occasione del terzo centenario della sua morte. Segnaliamo in particolare il saggio di Heinrich Bornkamm, *Luther und Böhme*, Bonn, Marcus u. Weber, 1925, nella raccolta di «Arbeiten zur Kirchengeschichte» n. 2. Di Böhme si è occupata copiosamente in Italia Emilia Nobile, con saggi dili-

genti e sagaci. Ricordiamo in particolare: *Jacob Böhme e il suo dualismo essenziale*, Napoli, Albrighi e Segati, 1928; *I limiti del misticismo di Jacob Böhme*, Napoli, Riano, 1936; *Jacob Böhme, sua concezione morale, sua vita, importanza complessiva del suo pensiero filosofico*, Napoli, Guf., 1940.

La medesima Nobile ha tradotto in italiano le opere del Böhme, *La via verso Cristo* e *La storia di Giuseppe* (Bari, Laterza, 1933-37).

VI
L'ULTIMA REVIVISCENZA AGOSTINIANA

La vittoria del gesuitismo sul giansenismo è, non diciamo la sola, ma una delle piú eminenti vittorie di Pirro, che l'ortodossia moderna abbia riportato nel corso degli ultimi secoli.

Colpendo a morte il giansenismo, come altri movimenti prima e dopo di esso la Curia romana può avere avuto l'aria di riportare qualche successo esteriore, ma ha schiantato e spento in se stessa focolari di vitalità spirituale e religiosa insostituibili, e si è privata di armi e di strumenti di irradiazione sacrale la cui mancanza si è ripercossa sinistramente in tutto lo sviluppo della sua azione nel mondo.

Sempre intenti a seguire la traiettoria evolutiva dei valori centrali della tradizione cristiana e della loro funzione nel mondo, noi non abbiamo voluto seguire in tutti i suoi complessi e agitati particolari le sorti delle polemiche gianseniste fra il Seicento e il

Settecento. Abbiamo ritenuto che fosse molto meglio rispondente al piano del nostro lavoro circoscrivere l'esame alla figura e al pensiero delle due personalità piú insigni del movimento giansenista: Giansenio stesso e Pascal.

La grande opera di Giansenio, di cui abbiamo creduto molto opportuno, data ormai la sua latitanza dal mondo della cultura religiosa comune, dar larghi tratti, fu pubblicata in tre volumi in folio a Lovanio nel 1640, con questo titolo completo: *Augustinus, seu doctrina S. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina, adversus Pelagianos et Massilienses.* A un anno di distanza il libro era condannato dalla Sacra Romana Inquisizione. Ma contro il decreto di condanna insorsero resistenze vivacissime. E allora Urbano VIII, con la Bolla *In Eminenti* del 6 marzo 1642, condannava, come in opposizione al divieto di Paolo V di stampare opere sulla materia *de auxiliis divinae gratiae*, l'*Augustinus*, alcune tesi contrapposte all'*Augustinus* dai gesuiti di Anversa, nonché alcuni altri scritti in favore o contro l'opera di Giansenio. E il 31 maggio del 1653 Innocenzo X, con la Bolla *Cum occasione*, condannava cinque proposizioni, come ricavate dall'*Augustinus*. Per piú di un secolo si doveva discutere se queste proposizioni si trovassero o no nell'opera incriminata.

Si sa quale copiosa letteratura esista sul movimento giansenista. Noi ci limitiamo ad indicare le seguenti opere: A. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, Parigi, 1922; Ch. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 6ª ed., Parigi, 1901; J. Laport, *La doctrine de Port-*

Royal, I, 1, *Essai sur la formation et le développement de la doctrine – Saint-Cyran*; II, 1, *Les vérités de la grâce*, Parigi, 1923; H. Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, IV, Parigi, 1920; L. Séché, *Les derniers jansénistes*, Parigi, 1891.

Ci si può domandare quanto sarebbe stata diversa la storia del giansenismo senza Pascal come anche quanto sarebbe stata diversa la storia spirituale di Pascal se non ci fossero stati Giansenio e Port-Royal. Comunque, giansenismo e Pascal sono oggi elementi indissolubili l'uno dall'altro, e la gigantesca figura spirituale dell'autore delle Provinciali è tutta legata all'ultima reviviscenza agostiniana, che noi abbiamo cercato di rievocare.

Le opere di Pascal si hanno oggi (*Oeuvres de Pascal*) nella collezione del «Grands écrivains de la France», 14 voll., a cura di L. Brunschvicg, P. Boutroux e A. Gazier, Parigi, 1904-1914. Principali edizioni dei *Pensées*; Parigi, 1670 (è la prima edizione di Port-Royal, a cui ne seguirono molte altre, via via accresciute: la quinta, del 1687, reca la *Vie de Pascal* di Gilbert Périer, già pubblicata ad Amsterdam nel 1684); Londra, 1776 (a cura di Condorcet, con osservazioni di Voltaire); Londra (in realtà in Svizzera), 1778 (a cura di Voltaire, con nuove osservazioni); l'Aia (in realtà Parigi), 1779 (tomo II delle *Oeuvres de B. P.*, a cura dell'abate Bossuet); Parigi, 1844 (a cura di P. Fougère, prima ed. sui manoscritti segnalati da V. Cousin); ivi, 1852 (a cura di E. Havert); ivi, 1877-1879 (ediz. Paleografica a cura di Molinier); Friburgo, 1896 (testo critico secondo l'ordine del quaderno manoscritto, a cura

di G. Michaut); Parigi, 1897, a cura di L. Brunschvicg, che nel 1905 pubblicò a Parigi una riproduzione in fototipia del testo originale di P.; del Brunschvicg è anche l'ediz. dei voll. XII-XIV delle «Oeuvres de P.» citate innanzi; ivi, 1925 (a cura di J. Chevalier). Per una edizione speciale de *Les Provinciales* rimandiamo a quella del Flammarion.

Monografie fondamentali su Pascal sono quelle di F. Strowski, *Pascal et son temps*, in tre volumi, 5ª ediz., Parigi, 1922; K. Bornhausen, *Die Ethik Pascals*, Giessen, 1907. Vedi poi del Brémond il sermone predicato il 7 luglio 1923 nella cattedrale di Clermont Ferrand, e pubblicato poi subito dopo presso il Bloud di Parigi, sotto il titolo *En prière avec Pascal*. Buona anche la monografia di J. Chevalier, *B. Pascal*, Parigi, 1922 e suggestiva quanto mai l'opera di Luigi Chestov, *La nuit de Gethsémani, essai sur la philosophie de Pascal*, Parigi, 1923. Meritevoli anche di consultazione l'opera del Laporte: *La dottrina di Port-Royal* e il *Pascal* di P. Serini (Einaudi).

Vastissima la letteratura sulle propaggini e le ripercussioni del giansenismo nei vari paesi europei. Per quanto riguarda l'Italia in particolare segnaliamo: E. Rota, *Il giansenismo in Lombardia e i prodromi del risorgimento italiano*, in «Raccolta di scritti storici in onore del prof. Giacinto Romano», Pavia, 1907; N. Rodolico, *Gli amici e i tempi di Scipione dei Ricci*, studi sul giansenismo italiano, Firenze, 1920; l'eccellente lavoro di A. C. Jemolo, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, Bari, 1928. E poi le sempre diligenti e perspicue monografie di F. Ruffini, fra cui capitale: *La vita religiosa di*

Alessandro Manzoni, 2 voll., Bari, Laterza, 1921. V. del medesimo Ruffini le varie monografie raccolte ora in volume *Studi sul giansenismo*, con introduzione e a cura di Ernesto Codignola, Firenze, «La Nuova Italia» Editrice; e poi sotto il n. 20 della «Biblioteca di Cultura» presso la medesima Casa Editrice, *I giansenisti piemontesi e la conversione della madre di Cavour*, a cura e con introduzione di Ernesto Codignola.

Infine, di valore veramente inestimabile per la conoscenza delle infiltrazioni gianseniste nell'Italia del Settecento decadente, molto piú copiose di quanto non si sarebbe potuto immaginare, la monumentale raccolta curata da Ernesto Codignola di *Carteggi di giansenisti liguri* (precede una introduzione storica, segue un'appendice di documenti inediti e rari) nelle «Pubblicazioni della R. Università degli Studi di Firenze – Facoltà di Magistero» Vol. IV, l, 2, 3 in tre volumi.

Nel primo sono compresi i carteggi dei giansenisti Natali, Molinelli, Del Mare, Durazzo, Vignoli, ecc. Nel secondo i carteggi dei giansenisti Palmieri, Solari. Nel terzo i carteggi dei giansenisti Assereto, Lupi, Assarotti, Calleri, Degola, Masuccone, Descalzi, De Gregorj, Carrega, ecc.

VII
L'ILLUMINISMO

I lettori che hanno seguito fedelmente questa esposizione si devono già essere accorti, dalle parti precedenti della nostra

opera, che noi collochiamo molto lontano le origini prime del cosiddetto movimento illuministico dei secoli XVII e XVIII. Per noi, Illuminismo è essenzialmente posizione non piú di equilibrio, ma di aperto squilibrio fra i diritti della speculazione razionale e i diritti della fede religiosa nel chiuso della spiritualità umana. Ora, la prima traccia di una vera e propria lacerazione dell'equilibrio fra ragione e fede noi l'abbiamo riscontrata e segnalata quando, per la prima volta nella storia della esperienza cristiana, ci si accinse, con Sant'Anselmo, a dare una dimostrazione razionale di Dio. Secondo il nostro punto di vista, in questo tentativo di captare l'esistenza di Dio nell'ambito delle forze razionali, in questo sforzo di circoscrivere nelle possibilità dell'umano pensiero una dimostrazione apodittica e incontrovertibile di Dio, che è invece per natura e per definizione oggetto solo di fede, era già latentemente e potenzialmente una affermazione implicita delle possibilità autarchiche dell'umana ragione. Era già implicito quel concetto di Dio che lo straniava da tutte le preoccupazioni della nostra vita morale, cosí individuale come collettiva. Esisteva quindi, ancora non avvertito e non consapevole, un movimento tendente a fare di Dio qualcosa di lontano da noi, nell'atto stesso in cui lo si poneva alla mercè del nostro sforzo cogitante, qualcosa di irresponsabile al cospetto della storia umana, qualcosa di superfluo e di inutile rispetto all'organizzazione tecnica della vita collettiva, sulle basi delle esigenze di questa: qualcosa quindi di rassomigliabile all'atto puro aristotelico.

Questo non vuol dire naturalmente che noi disconosciamo i caratteri peculiari del movimento tecnicamente e specificamente designato col termine di Illuminismo o di *Aufklärung*, movimento che, iniziato già nella prima metà del secolo XVII, giunge al suo pieno sviluppo nel secolo successivo, in particolar modo nell'Europa centro-occidentale. Si sa che tale concetto viene considerato come un concetto analogo a quello di Medioevo, Rinascimento, Romanticismo, creato per designare un momento speciale della civiltà europea e un periodo storico dai caratteri ben definiti. Secondo noi naturalmente il termine assume un significato molto piú vasto, proprio perché può contrassegnare una tendenza della società cristiana in sviluppo, delineatasi già nell'ora dell'albeggiante trapasso da quella che era stata la costituzione tipica del Medioevo cristiano, verso le nuove fasi della vita spirituale europea.

Sull'Illuminismo tecnicamente inteso, consultabile innanzitutto l'eccellente lavoro di Ernst Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, traduzione di Ervino Pocar (Firenze, «La Nuova Italia», Editrice): sono secondo noi da osservare in questo volume la tendenziosa e sofistica arbitrarietà nel designare Pascal come un pensatore già di un'epoca nuova in contrasto con la metodica filosofica tradizionale agostiniana, per il fatto che raccomanda ad argomenti razionali la dimostrazione della impotenza della ra-

gione quasi che tutta l'apologetica tradizionale cristiana, del vecchio tipo tertullianeo, non avesse anch'essa fatto sempre uso di ragione, per prostrare la ragione dinanzi al mistero della grazia.

Eccellenti anche i saggi. di W. Dilthey nelle «Gesammelte Schriften», II e III, Tübingen, 1921-27 e di Ernesto Troeltsch, pure nelle sue «Gesammelte Schriften», IV, Tübingen, 1925. Vedi inoltre O. Ewald, *Die französische Aufklärungsphilosophie*, Monaco, 1924; C. v. Brockdorff, *Die englische Aufklärungsphilosophie*, Monaco, 1924; *Die deutsche Aufklärungsphilosophie*, Monaco, 1926; E. Ducros, *Les Encyclopédistes*, Parigi, 1900; M. Roustan, *Les philosophes et la société française au XVIII siècle*, 2ª ed., Parigi, 1911; F. Rocquain, *L'esprit révolutionnaire avant la révolution*, Parigi., 1878; C. Aubertin, *L'esprit public au XVIII siecle*, Parigi., 1889; F. Brunetière, *Études sur le XVIII siècle*, Parigi, 1911.

Sulla posizione particolare di Jean-Jacques Rousseau di fronte al problema religioso e cristiano, vedi i tre volumi di P. M. Masson, *La religion de Jean-Jacques Rousseau* (Parigi, 1916).

VIII
LA RIVOLUZIONE FRANCESE

Non è davvero il caso di tentar qui una bibliografia neppure sommaria intorno alla rivoluzione francese. È stato già dimostrato come la produzione storiografica al riguardo ha subito sostanziali trasformazioni. *Le Reflections on the Revolution in France* di E. Burke inauguravano nel 1790 la serie delle requisitorie. Le

opere del Thiers, del Blanc, del Michelet, furono invece le celebrazioni epiche del movimento rivoluzionario. Nel 1856 l'opera capitale di A. Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution* (vedi ora la traduzione di quest'opera, con introduzione e note di G. Candelora, *L'antico regime e la rivoluzione*, come primo volume della Biblioteca storica «La buona società» iniziata in Roma dal Longanesi) poneva le indagini intorno alla rivoluzione su basi nuove e sostanzialmente bene aderenti alla realtà. Nel medesimo torno di tempo, a risultati non molto difformi da quelli del Tocqueville giungeva in Germania E. v. Sybel, *Geschichte der Revolutionzeit von 1789 bis 1800*, in 5 voll., pubblicati a Stuttgart. Ippolito Taine, con la grande sua opera *Les origines de la France contemporaine*, ha voluto, come si sa, applicare alla storia della rivoluzione francese il metodo piú positivo, anzi, diciamo piú esattamente, piú positivista. Sul tracciato del Tocqueville, pur giungendo a visioni molto piú vaste e complete, si muoveva la grande opera di Alberto Sorel, *L'Europe et la révolution française*, in 8 voll., pubblicati a Parigi fra il 1885 e il 1893. Da un punto di vista socialista ha fatto la storia della rivoluzione francese J. Jaurès, *Histoire socialiste*, voll. 4, Parigi, 1901-1904. Ricordiamo la severa requisitoria di Alessandro Manzoni, *La rivioluzione francese del 1789 e la rivoluzione italiana del 1859*, Milano, 1889; e la magistrale ricostruzione di Gaetano Salvemini, *La rivoluzione francese 1789-1792*, Milano, 1905, 5*a* ed.

A noi, naturalmente, interessava il travaglio portato dalla rivoluzione francese nella società religiosa e cristiana, non solamente di Francia, ma di tutta Europa. Ci siamo quindi attenuti soprattutto alle opere che hanno cercato di esplorare i principî direttivi del movimento rivoluzionario e in particolare quelle che hanno fissato la crisi tremenda traversata dalla cattolicità francese durante l'uragano rivoluzionario. Segnaliamo in particolare a questo riguardo l'opera di A. Aulard, *Histoire politique de la révolution française*, Parigi, 1901, quella di G. Bourgin, *Die französische Revolution*, Stuttgart, 1922 e soprattutto la raccolta di saggi di Albert Mathiez, *La révolution et l'église*, Études critiques et documentaires, Parigi, Colin, 1910.

IX
LA REAZIONE DEL CONGRESSO DI VIENNA

Anche per il Congresso di Vienna, che segna una data saliente nello sviluppo della storia europea all'indomani della meteora napoleonica, noi non dovevamo affatto dilungarci in una cronistoria degli avvenimenti, quanto dovevamo sforzarci di individuare le forze in giuoco e i valori in contrasto.

Per questo abbiamo insistito in maniera particolare nel ritrarre la figura di colui che al Congresso di Vienna spiegò indubbiamente un'azione delle piú rilevanti e delle piú efficienti: alla figura cioè dello zar Alessandro I. E d'altro canto ci siamo sforzati di studiare la figura di Alessandro I e la sua azione a Vienna

inquadrandole sullo sfondo del sentimenti tradizionali della Russia ortodossa, verso l'Occidente latino e cattolico. Su Alessandro I avevamo già l'eccellente, geniale e suggestiva opera di K. Waliszewski, *La Russie il y a cent ans. Le règne d'Alexandre I*, Parigi, 1923-25, voll. 3. Sarà difficile dire mai l'ultima parola su un personaggio tanto enigmatico e misterioso. Ad ogni modo, giudichiamo eccellente ora la monografia di Nicola Sementovsky-Kurilo, *Alessandro I di Russia*, Guanda editore, Modena.

Sul Congresso di Vienna si sa come esista una raccolta completa dei trattati, dei protocolli, degli atti ufficiali, per cura di J. L. Klüber, *Akten des Wiener Kongresses*, Erlangen, 1817-35 voll. 9.

Si sa pure come eccellenti fonti di informazione siano le memorie dei piú eminenti diplomatici partecipanti al Congresso. Ricordiamo C. W. N. L. Metternich-Winneburg, *Mémoires*, Parigi, 1880, I e II; C. M. de Talleyrand-Périgord, *Mémoires*, ed. Broglie, ivi, 1891, II e III, del medesimo, *Correspondance inédite pendant le Congrès de Vienne*, ed G. Pallain, Parigi, 1881; I. Rinieri, *Corrispondenza inedita dei cardinali Consalvi e Pacca nel tempo del Congresso di Vienna*, Torino, 1903; Castlereagh, *Correspondence*, Londra, 1852, IX-X-XI.

Fra le numerose opere complessive sul Congresso di Vienna, ci limitiamo a segnalare quella di C. K. Webster, *The congress of Vienna*, Oxford, 1919. Per quanto riguarda in particolare la Santa Sede e la sua azione al Congresso di Vienna, vedi I. Rinieri, *La Santa Sede e il Congresso di Vienna*, Roma, 1904.

Stralciata dalla grande *Storia della Germania nel secolo XIX* di Enrico von Treitschke, la parte riguardante il Congresso di Vienna è stata testé pubblicata in italiano per cura di Manlio Mazziotti nella collezione «Universale» (n. 26), presso l'editore Einaudi di Torino.

X
L'IDEALISMO GERMANICO

Come è stato già osservato da altri, non esiste una vera e propria storia dell'idealismo. Esistono copiosissime monografie sui singoli rappresentanti dell'idealismo classico e d'altro canto ogni storia della filosofia che si rispetti ha una larga trattazione dedicata all'idealismo del quale, come i lettori hanno potuto vedere, noi accettiamo, in sostanza, la definizione data da Cristiano Wolff: «*Idealistae dicuntur qui nonnisi idealem corporum in animis nostris existentiam concedunt, adeoque realem mundi et corporum existentiam negant*». D'altro canto, poiché noi non ci siamo dovuti preoccupare soltanto di dimostrare come, a nostro parere, l'idealismo critico rappresenti, in qualche modo, la pietra tombale delle posizioni ideologiche che sono state per secoli e secoli, non diciamo alla base speculativa dell'insegnamento cristiano, ma di tutta la speculazione mediterranea; crediamo necessario e sufficiente dare qui le sistematiche pezze di appoggio della nostra tesi. E mentre rimandiamo per la conoscenza del testo fondamentale in materia

all'opera di Emanuele Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, nella prima traduzione dal tedesco con introduzione e note a cura di Alfredo Poggi (Guanda, editore, «Problemi d'oggi» n. 36), per quanto riguarda la valutazione della filosofia religiosa di Kant, principe dell'idealismo germanico, rimandiamo all'insieme di saggi compresi nell'eccellente volume commemorativo del secondo centenario della nascita di *Emanuel Kant* (1724-1924), pubblicato a cura del padre Agostino Gemelli, dalla Società Editrice «Vita e pensiero» (pubblicazione dell'Università cattolica del Sacro Cuore, Serie I. Scienze filosofiche, Vol. VII).

In Italia ha intrapreso un riesame veramente forbitissimo delle posizioni centrali della critica kantiana Pantaleo Carabellese. Dal suo saggio sottile e sagace, *La nuova Critica e il suo Principio* (estratto dall'«Archivio di filosofia» anno X, fasc. II), abbiamo stralciato alcuni incisi che ci sembrano capitali, e che abbiamo inserito nel nostro capitolo.

Non abbiamo ragione di registrare qui le indicazioni delle edizioni complete delle opere di Kant, di Fichte, di Schelling, di Hegel: si possono facilmente trovare in ogni storia della filosofia. Non vogliamo neppure dilungarci in una registrazione delle opere che nei vari paesi, durante il secolo decimonono, hanno divulgato, Dio sa con quali perniciose conseguenze culturali e spirituali, le posizioni dell'idealismo germanico. Noi in Italia probabilmente ne abbiamo fatto l'esperienza piú intensa e profonda. La letteratura in argomento è troppo nota e troppo ampiamente

in circolazione, perché abbia bisogno qui della nostra segnalazione.

Noi riteniamo che l'idealismo germanico abbia compiuto tutta la sua parabola di sviluppo e che la nostra rinascita culturale domani rappresenterà una decisa e feconda reazione ad esso.

XI
IL LIBERALISMO

Dell'idea liberale e del suo sviluppo esistono parecchie storie. Segnaliamo le piú significative. H. J. Laski, *Liberty in the modern State*, Londra, 1930 (traduzione italiana, Bari, Laterza, 1931); *L. Mises*, *Liberalismus*, Jena, 1927; De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Bari, 1925.

A noi interessava in maniera particolare quella forma di liberalismo che, entrata nel cattolicesimo francese per opera del gruppo facente capo al Lamennais e al Lacordaire, finí poi con l'essere condannata nel famoso «Sillabo» di Pio IX.

Della copiosa letteratura fiorita intorno alla figura dell'audace prete bretone de *L'Avenir*, ci limitiamo qui a segnalare il prezioso volume di A. Roussel, *Lamennais intime*, Parigi, P. Lethielleux, 1897 e gli articoli di Maude D. Petre, *L'ultramontanismo di Lamennais; La catastrofe di Lamennais; La religione di Lamennais; La filosofia dell'uomo e di Dio in Lamennais*, in «Ricerche religiose» (luglio e novembre 1930, marzo 1931, marzo 1932).

XII
IL CATTOLICESIMO NEL RISORGIMENTO

Anche a proposito del Risorgimento italiano noi non abbiamo davvero nessuna intenzione di dilungarci qui in segnalazioni bibliografiche che possono rinvenirsi in tutte le trattazioni storiche sull'argomento e di cui A. L. Ghisalberti ha dato testé accurati *specimina* ragionati nella sua *Introduzione alla storia del Risorgimento* (Roma, Cremonese).

La nostra letteratura nazionale intorno al movimento che ha portato l'Italia all'unità è in continuo sviluppo. Dalle opere complessive del Croce e del Salvatorelli si passa alle singole monografie sui principali artefici della nostra resurrezione nazionale.

Sempre col proposito circoscritto di seguire la evoluzione del fatto cristiano nei momenti salienti della nostra storia, noi, anche del Risorgimento italiano, non abbiamo cercato altro che di enucleare e di fissare le varie correnti religiose che hanno agito con diversa fortuna in esso e per esso. Ci siamo quindi limitati a studiare le filosofie che teoricamente o praticamente hanno esercitato la loro azione nella determinazione degli orientamenti religiosi durante il periodo delle nostre guerre nazionali.

Le opere di Gioberti, di Mazzini e di Rosmini sono troppo note nelle loro principali edizioni perché di queste edizioni si debba dare qui un novero. Crediamo opportuno piuttosto segnalare le pubblicazioni sui grandi maestri del nostro Risorgi-

mento che piú da presso possono aiutare in vista di una valutazione esatta delle loro posizioni religiose. Sull'efficienza, ad esempio, del pensiero giobertiano in Italia e fuori, hanno gettato molta luce, ci sembra, i volumi V e VI della raccolta dei *Carteggi di Vincenzo Gioberti* (*Lettere di illustri italiani a V. G.*, a cura di L. Madaro, Roma, Vittoriano, 1937, pp. XIV-192, *Lettere di illustri stranieri a V. G.* a cura di L. Madaro, Roma, Vittoriano, 1938, pp. XV-186. Pubbl. del R. Istit. per la storia del Risorgim. ital.).

Buon contributo alla conoscenza della religiosità cristiana nelle figure piú rappresentative del nostro Risorgimento il lavoro di M. Sticco, *La poesia religiosa del Risorgimento* (Milano, «Vita e pensiero» 1940).

Con quanta assiduità e con quanta sagacia Angelo Gàmbaro si sia consacrato alla rievocazione della figura e dell'opera di Raffaello Lambruschini è ben noto. Segnaliamo qui in particolare la sua opera: *Riforma religiosa nel carteggio inedito di Raffaello Lambruschini*, Vol. I: Introduzione, Vol. II: Carteggio religioso e appendice. (G. B. Paravia & C.).

Nell'abbondante letteratura intorno a Rosmini è venuto a prendere recentemente un buon posto il lavoro di Luigi Bulferetti, *Antonio Rosmini nella restaurazione*, Firenze, Le Monnier, 1942, «Studi e documenti di storia del Risorgimento».

Larghi riferimenti all'evoluzione delle idee religiose in Italia nell'età risorgimentale sono dati sagacemente da Corrado Barbagallo nel V volume, parte 2ª, della sua grande e apprezzatissima

Storia universale (Dall'età napoleonica alla fine della guerra mondiale, Torino, Unione Tipografico-Editr. Torinese, 1942).

Lucida come sempre l'esposizione sintetica recentissima di Luigi Salvatorelli, *Pensiero e azione nel Risorgimento* (Torino, Einaudi, 1943).

Ma noi ci sentiremmo rei di imperdonabile omissione se non menzionassimo quella poderosa sintesi dello sviluppo politico italiano, culminante nel periodo del nostro Risorgimento nazionale, che è stata l'opera capitale di Alfredo Oriani, *La lotta politica in Italia* (Bologna, Cappelli, volumi IX, X, XI della edizione nazionale). È l'opera principe del formidabile scrittore romagnolo, consacrata per la sua massima parte appunto al Risorgimento. Qui le capacità eccezionali dell'Oriani nell'intuire caratteri, nel dar risalto di scorcio a movimenti e a tendenze, nel misurare la portata di eventi e di trapassi politici, si rivelano in pieno. Noi abbiamo riportato dall'Oriani giudizi che ci sembrano definitivi e non esitiamo a riconoscere che molto ancora sarà da scoprire e da apprendere in questa magistrale ricostruzione della nostra Storia.

XIII
PIO IX E IL NEWMAN

Vogliamo sperare che i lettori non giudichino esagerato il nostro apprezzamento dell'importanza del Newman nella Cristianità europea del secolo XIX. Se la conversione del Newman al

cattolicesimo fu un solenne monito all'anglicanesimo, le posizioni dottrinali sulla base delle quali egli credette di dover passare al cattolicesimo furono un solenne monito alla Chiesa romana. Né la Chiesa anglicana né la Chiesa romana seppero raccogliere il monito, e fu sconfinata iattura per tutta la nostra spiritualità.

Daremo anche in questo caso una bibliografia schematicissima. Come si ricava dal nostro capitolo, è impossibile comprendere il Newman senza conoscere il movimento «tractariano». Per il quale rimandiamo alla eccellente «*Tractaria Series*» presso l'editore Allan di Londra, nella quale figura anche la piú sintetica e felice biografia del Newman stesso. Ecco i titoli dei singoli volumi della serie: H. F. B. Mackay, *Hurrell Froude*; F. L. Cross, *John Henry Newman*; Kenneth Ingram, *John Keble*; Leonard Prestige, *Edward Bouverie Pusey*; S. L. Ollard, *Richard William Church*; Marcus Donovan, *After the Tractarians*. From the Recollections of Athelstan Riley.

Indichiamo come principali al fini della nostra esposizione le seguenti tra le opere del Newman: 1. *Apologia pro vita sua*; 2. *The Arians of the fourth century*; 3. *The via media of the Anglican Church*; 4. *An essay in aid of a Grammar of Assent*; 5. *Essay on the development of the Cristian Doctrine*.

Buone divulgazioni delle due opere principali del Newman, la *Grammar* e il *Development*, sono quelle curate da Henri Brémond nella collezione «La pensée chrétienne» presso l'editore Bloud et Co., Parigi: *Psychologie de la foi; Le developpement du dogme chrétien*.

Confrontare anche Henri Brémond: *Newman, Essai de biographie psychologique*, Paris, Librairie Bloud et Co., ed Ernest Dimnet, *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, Parigi, Libraire Victor Lecofre, 1906.

XIV
IL CONCILIO VATICANO

Nella sua Storia del *Concilio ecumenico vaticano* il Cecconi, fra il 1872 e il 1879, pubblicava 260 documenti relativi agli antecedenti del Concilio. Nel vol. VII della «*Collectio Lacensis*» presso l'editore Herder nel 1892 erano dati gli *Acta sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani*. Numerose sono le monografie, in gran parte polemiche, consacrate al Concilio vaticano. Ricordiamo le piú significative: Lord Acton, *Zur Geschichte des vaticanischen Konzils*, Monaco, 1871; L Döllinger, *Römische Briefe vom Konzil von Quirinus*, Monaco, 1870; Friedrich, *Geschichte des vaticanischen Konzils*, III, Bonn, 1877-88; del medesimo Friedrich, *Tagebuch während des vaticanischen Konzils geführt*, 2ª ed., Nordlingen, 1873; Manning, *The true Story of the Vatican Council*, Londra, 1877; E. Ollivier, *L'Église et l'État au Concile du Vatican*, Parigi, 1877.

Molta luce ha gettato sui retroscena del Concilio la pubblicazione importantissima del benedettino inglese Cuthbert Butler, *The Vatican Council, the story told from inside in Bishop Ullathorne's letters*, Londra, 1930, vol. II.

XV
LA CRITICA BIBLICA E LA ESEGESI DEL NUOVO TESTAMENTO

Non è naturalmente qui il caso di dare un ragguaglio bibliografico neppure lontanamente approssimativo dell'immenso lavorío compiuto, da un secolo a questa parte e piú, intorno alla letteratura biblica e neotestamentaria. Noi ci siamo piuttosto sforzati di individuare le ragioni profonde, e quasi diremmo subcoscienti, che hanno determinato le origini dell'applicazione della critica storica ai documenti della rivelazione vecchio e nuovo-testamentaria e che hanno presieduto allo sviluppo progressivo dell'alta critica religiosa.

Ad ogni modo, un ragguaglio dei piú recenti indirizzi in questo campo lo si può trovare nel recente saggio di Antoine Baumgartner, *Introduction à l'Ancien Testament*, Note complémentaire jointe à la troisième édition de l'Introduction à l'Ancien Testament, de Lucien Gautier, compte rendu critique des principales publications scientifiques qui ont parues de 1914 à 1937, Librairie Payot & C., Lausanne. Da parte cattolica segnaliamo invece J. Copens, professeur à l'Université de Louvain, *L'Histoire critique de l'Ancien Testament*, ses origines, ses orientations nouvelles, ses perspectives d'avenir, Éditions Casterman, Tournali-Paris, 1938.

Un rapido sguardo panoramico alla evoluzione della critica evangelica, nell'ultimo secolo e mezzo, da Reimarus a Wrede, è

quello sagacissimo dell'escatologista conseguente Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubinga, 4ª ed., 1926. Il medesimo Schweitzer ha compiuto la medesima rassegna storico-critica delle indagini paoline, dall'epoca della riforma a noi: *Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, presso il medesimo editore Mohr di Tubinga, 2ª ed., 1933. Alla conoscenza di Paolo del resto ancora lo stesso Schweltzer ha dato un contributo notevolissimo col suo volume *Die Mystik des Apostels Paulus*, presso il medesimo editore, 1930. Vedi anche la rassegna di Luigi Salvatorelli, *Da Locke a Rietzenstein* nella «Rivista storica italiana» 1929, pagg. 25-29, 43-45.

XVI
IL MODERNISMO

Non vogliamo dare qui altre indicazioni bibliografiche che quelle di natura storico-critica e teologica consacrate al modernismo: J. Rivière, *Le modernisme dans l'Église*, Parigi, 1929, dove si può ritrovare da pag. XIII a pag. XXIX una bibliografia nutritissima; A. Vermeersch, *De Modernismo*, Tractatus et notae canonicae, Bruges-Parigi-Roma, 1910; A. Houtin, *Histoire du modernisme catholique*, Parigi, 1913; J. Schnitzer, *Der katholische Modernismus*, nella «Zeitschrift für Politik», V, 1912; M. D. Petre, *Modernism.* Its failure and its fruits, Londra, 1918.

Per la loro peculiarissima importanza vogliamo ricordare le opere principali di Giorgio Tyrrell, *Lex Orandi*: or Prayer and

Creed, *Lex Credendi*, a Sequel to Lex Orandi; *Medievalism*, a Reply to Cardinal Mercier, *Trough Scylla and Charybdis*, or the old and the new: Longmans, Green, and Co., 39 Paternoster Row, Londra, New York Theology Bombay, and Calcutta, 1907.

XVII
LA GRANDE GUERRA

I documenti ufficiali dell'attività pontificale nel periodo di storia piú vicino a noi possono tutti ritrovarsi nella grande raccolta *Tutte le encicliche dei Sommi Pontefici* pubblicata dall'editore dall'Oglio di Milano (nuova ediz., 1960). Una sagace rassegna della politica curiale romana, alla vigilia della prima guerra mondiale, è quella di Maurice Pernot, *La politique de Pie X*, (1906-1910), Modernistes – Affaires de France – Catholiques d'Allemagne et d'Italie – Réformes romaines – La correspondance de Rome et la France. Préface de M. Emile Boutroux de l'Institut, Paris, Félix Alcan, éditeur.

Sull'opera veramente insigne e profondamente cristiana del Pontefice della grande guerra mondiale, Benedetto XV, vedi G. Arnaud d'Agne, *Benoît XV et le conflit européen*, Parigi, 1916; L. Degli Occhi, *Benedetto XV*, Milano, 1921; H. Le Floch, *La politique de Benoît XV*, Parigi, 1920; O. Cavara, *Un curioso tra i grandi della Chiesa: Benedetto XV*, Milano, s. a.; Sergius, *Le Pape d'hier; le Pape d'aujourd'hui, Benoît XV*, Parigi, 1922; F. Vistalli, *Benedetto XV*, Roma, 1928.

XVIII
LA REVIVISCENZA CATTOLICA

Chi desideri una registrazione fedele di tutti gli atti e di tutte le dichiarazioni pubbliche del magistero cattolico romano, nel turbinoso periodo seguìto alla prima guerra mondiale, la troverà nelle pubblicazioni di Luigi Salvatorelli, sempre cosí coscienziose, perspicue, sagacemente disciplinate. Ricordiamo in particolare: Luigi Salvatorelli, *La politica della Santa Sede dopo la guerra*, Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, Manuali di Politica Internazionale. Del medesimo autore: *Vent'anni fra due guerre*, Edizioni Italiane, Roma, 1941; e del medesimo autore ancora *Pio XI e la sua eredità pontificale*, Einaudi, Torino.

XIX
GLI ULTIMI CONCORDATI E LA CONCILIAZIONE

Il significato e la portata del Patti lateranensi, dal punto di vista della storia della Cristianità italiana in questi ultimi anni, sono egregiamente messi in luce da Mario Piacentini nel suo preziosissimo volume *I culti ammessi nello Stato Vaticano* («Studi giuridici politici economici e sociali»), editore Ulrico Hoepli, Milano, 1934.

INDICE DEI LUOGHI[2]

Acqui
Africa
Alessandria
Algeri
Allstädt
Alsazia
Alta Slesia
Altenburg*
Alvernia
Amburgo
America
Amsterdam*
Anglia (v. Inghilterra)
Angoulême
Anversa*
Aquisgrana
Aragona

[2] I nomi di città contrassegnati con asterisco sono relativi ai luoghi di edizione delle opere sul cristianesimo segnalate nella bibliografia.

Arcangelo
Arnstadt
Arras
Aschaffenburg
Atene
Augusta
Austria
Avignone

Babilonia
Baden
Baiona
Balaclava
Barcellona
Bar-le-Duc
Bari*
Basilea
Baviera
Belgrado
Berlino
Berna
Bethel
Bisanzio
Bitterfeld
Boemia

Bologna
Bombay*
Bonn*
Bordeaux
Borgogna
Bourg-Fontaine
Bourges
Brandeburgo
Breslavia
Bruges*
Bruxelles
Bucarest
Buda

Calcedonia
Calcutta*
Cambrai
Canaan
Canterbury
Carpineto
Cartagena
Cartagine
Cascia
Celico
Cesarea di Filippo

Champagne
Champré
Citeaux
Clermont
Clermont-Ferrand
Cluny
Coburgo
Colonia
Corinto
Corsica
Costantinopoli
Costanza
Crailsheim
Crépy
Crimea
Crisopoli

Damasco
Danzica
Dover
Dresda
Due Sicilie

Edimburgo*
Efeso

Egitto
Eisleben
Elba
Elberfeld*
Erfurt
Erlangen*
Esdra
Etrépagny
Europa

Feltre
Ferrara
Fiandra
Figline in Valdarno
Firenze
Fontainebleau
Francia
Francoforte sul Meno
Frauenberg
Freiburg
Freiburg im Breisgau*
Friburgo
Fulda

Gaeta

Galilea
Gallia
Gand
Gangra
Genova
Germania
Gerusalemme
Giessen*
Ginevra
Giudea
Giupuzcoa
Glarus
Golgota
Görlitz
Grenoble
Grimma
Guascogna

Haddington
Hagenau
Halle
Hannover
Heilbronn
Helmstedt

India
Inghilterra
Ippona
Irlanda
Italia

Jena
Jugoslavia
Jüterborg

Kaunas
Kemberg
Kiev
Koenigsberg
Kopenhagen*

L'Aia*
La Chesnaie
Leipzig*
Leopoli
Lettonia
Libia
Lione
Lipsia
Lisbona
Lituania

Lombardia
Londra
Lorena
Losanna*
Louvain
Lovanio
Lucca
Lucerna

Madrid*
Magdeburgo
Magna Grecia
Magonza
Mainz*
Malines
Malta
Manresa
Mantova
Marburgo
Marengo
Maria-Einsiedeln
Marignano
Marsiglia
Meaux
Meissen

Merseburg
Mesopotamia
Messina*
Milano
Modena*
Monaco*
Monaco di Baviera
Montecassino
Mosca
Mühlhausen
Munksgaard*

Namur
Nantes
Napoli
Naumburg
Neemia
Neuchâtel
New York*
Nicea
Niklashausen
Nördlingen*
Norimberga
Noyon

Olanda
Orange
Orlamünde
Orléans
Orvieto
Ostia
Oxford

Paderborn*
Padova
Paesi Bassi
Palestina
Pamplona
Parigi
Parma
Pavia*
Perugia*
Pézenas
Pforzheim
Piacenza
Piemonte
Pietroburgo
Pirna
Poitiers*
Poitou

Polonia
Port-Royal
Portogallo
Potsdam
Poznan
Prato
Prussia

Rama
Ratisbona
Riga
Rochester
Rolle
Roma
Romania
Ronville
Rouen
Rudolstadt
Russia

Sahara
Saint-cyran-en-Brenne
San Cerbone
San Firmino
San Germano dei Prati

San Giorgio
San Sulpizio
Sassonia
Savoia
Schwyz
Scozia
Sebastopoli
Sicilia
Sila
Siria
Smalcalda
Sodoma
Spagna
Spessart
Spira
St. Andrews
Stati Uniti
Strasburgo
Stuttgart*
Subiaco
Svezia
Svizzera

Taganrog
Taubergrund

Tilsit
Tolosa
Torino*
Toscana
Touraine
Tournail*
Tournemont
Trento
Treviri
Tubinga
Tübingen*
Turchia

Udine
Ungheria
Unterwalden
Uri

Valtellina
Varsavia
Vaticano
Vaud
Venezia*
Vercelli
Verona

Versaglia
Vicenza
Vienna nel Delfinato
Vienna sul Danubio
Villanueva
Vincennes

Weimar*
Westminster
Wilna
Wittenberg
Wolfenbüttel
Worms
Würzburg

Ypres

Zug
Zurigo

INDICE DELLE PERSONE[3]

Abelardo
Abramo
Absburgo (di) Ferdinando
Absburgo (di) Massimiliano
Acton*
Adamo
Adriano (imp.)
Adriano di Utrecht, (v. Adriano VI)
Adriano VI
Agostino (sant')
Agricola Giovanni
Aiguillon (di)
Alber Matteo
Alberto di Brandeburgo
Alciato
Aldobrandini Ippolito, (v. Clemente VIII).
Aleandro
Alessandro di Hales

[3] I nomi contrassegnati con asterisco sono quelli degli autori delle opere sul cristianesimo segnalate nella bibliografia.

Alessandro I di Russia
Ambrogio (sant')
Amasia
Amedeo VIII di Savoia (Felice V)
Amos di Tecoa
Amsdorf Nicola
Anacleto
Anastasio del S. R.*
Aneau Bartolomeo
Annat
Anselmo d'Aosta
Anselmo di S. G.*
Anteo
Antioco Epifane
Anton
Apione
Arcimboldi Giovanni Angiolo
Argiropulo Giovanni
Argo
Aristotele
Arnaud d'Agne G.*
Arnauld
Arnoldi von Usingen Bartolomeo
Arturo di Galles
Assarotti

Assereto
Assia (di) Filippo
Astrain A.*
Astruc Giovanni
Atanasio (sant')
Aubertin C.*
Audin V.*
Aulard A.*
Auzoult Adriano

Baio Michele, [v. Bay (di) Michele]
Balfour
Barbagallo Corrado*
Barberini Francesco
Barberini Maffeo (v. Urbano VIII).
Barone Domenico
Bartoli D.*
Bartolomeo (san)
Baruch
Baum J. F.*
Baumgartner Antoine*
Baxter Riccardo
Bay (di) Michele
Bayle Pietro
Beaton

Beauharnais Giuseppina
Bellay (de)
Benedetto (san)
Benedetto XV
Bengel
Berkeley
Bernardo (san)
Bernardone Pietro
Beza
Biel Gabriele
Bismarck
Blanc*
Blondel Maurizio
Boehm*
Bohm Hans
Bohme Jacob
Bohmer H.*
Boileau
Boleyn Anna
Bölhaus H.*
Bonaparte Napoleone
Bonaventura (san)
Bonifacio VIII
Bora (von) Katharina
Borghese Camillo, (v. Paolo V)

Borner Gaspare
Bornhausen K*
Bornkamm Heinrich*
Borromeo Federico
Bossuet
Bourgin G.*
Bourne
Boutellerie
Boutroux Emile*
Boutroux P.*
Brandi*
Brandt O.*
Brant
Braschi Giannangelo, (v. Pio VI).
Braschi Giulia Francesca
Braun (amico di Lutero)
Braun (presidente del Governo prussiano)
Braunsberger O.*
Breithaupt
Brémond Henri*
Brentano L.*
Brenz Giovanni
Briçonnet
Brockdorff (von) C.*
Brunetler F.*

Bruno Giordano
Brunschvig L.*
Buddha
Budé
Bulferetti Luigi*
Buonarroti Michelangelo
Burgio
Burke E.*
Burnet G.*
Buschbell G.*
Butler
Butler Cuthbert*
Butzer

Caetani Benedetto, (v. Bonifacio VIII).
Caino
Calandra Franco*
Calixtus Giorgio
Calleri
Callisto II
Callisto III
Calvino Giovanni
Camerario Giovanni
Campeggi Lorenzo
Campeggi Tommaso

Camus
Canaye Giacomo
Candelora G.*
Canitz Elsa
Capeto Ugo
Capnione, (v. Reuchlin)
Cappellari Mauro, (v. Gregorio XVI)
Carabellese Pantaleo*
Caracciolo G.
Carafa Gian Pietro
Carauon A.*
Carew Hunt R. N.*
Carlo Alberto di Savoia
Carlo d'Angiò
Carlo Magno
Carlo IV di Lussemburgo
Carlo V
Carlo VIII
Carlostadio
Carnesecchi P.
Carrega
Cartesio, (v. Descartes)
Cassirer Ernst*
Castellione
Castelvetri Giacomo

Castlereagh*
Caterina d'Aragona
Caterina II
Cauvin Gerardo
Cavara O.*
Cavour Camillo
Cecconi*
Cerretti
Cesare
Chamberlain Giorgio
Chaptal
Chateaubriand
Châtelain H.*
Chemnitz Martino
Chénier Andrea
Chestov Leone
Chestov Luigi*
Chevalier J.*
Chiara (santa)
Chiaramonti Giorgio Luigi Barnaba, (v. Pio VII).
Chieregati Francesco
Cicerone
Cione*
Cipriano (san)
Ciro

Cisneros (de) Jimenez
Clemente Alessandrino
Clemente VII
Clemente VIII
Clemente XIV
Codignola Ernesto*
Coemans A.*
Colenus Enrico
Colet
Colines (di) Simone
Colonna Oddone, (v. Martino V).
Colov
Condorcet
Consalvi
Contarini Gaspare
Cop Nicola
Copens J.*
Cordier Mathurin
Cornelio, (v. Giansenio)
Corvino Mattia
Costantino
Cousin V.*
Cranach Luca
Cranmer Tommaso
Creighton

Cremonesi Filippo
Croce*
Cromwell (vicario di Enrico VIII)
Cromwell Oliviero
Cross F. L.
Crucigero
Cunitz E.*

Danés
Daniel
Daniele
Dante
David
Degli Occhi L.*
Degola
De Gregorj
Della Chiesa Giacomo, (v. Benedetto XV).
Della Rovere Giovanni, (v. Giulio II).
Della Torre
Del Mare
Demetriade
Denifle H.*
De Ruggiero*
Descalzi
Descartes

Dilthey W.*
Dimnet Ernest*
Diogneto
Dionigi del Portogallo
Doellinger L.
Doergens H.*
Dolet
Dollfuss
Domenico (san)
Dominian L.*
Dannino
Donovan Marcus*
Dorner Isacco Augusto*
Dostoievski
Doumergue*
Dubois Simone
Du Chemin
Ducros E.*
Duhr B.*
Dungersheim von Ochsenfart
Dunn Egidio*
Durazzo

Eber Paolo
Eckehart

Ecolampadio
Edoardo (pers. di Schleiermacher)
Edoardo VI
Egidio da Viterbo
Ehrhard Alberto
Ehrle
Ehses E.*
Eichhorn Giovanni Goffredo
Elcia
Elia da Cortona
Elisabetta (moglie di Alessandro I)
Elisabetta I d'Inghilterra
Elliott Binns L.*
Elohim
Erode Wolrad*
Engers Taddeo
Enrico I Estienne
Enrico IV
Enrico V
Enrico VII
Enrico VIII
Eraclito
Erasmo da Rotterdam
Erastus Tommaso
Erichson A.*

Erma
Ernesti Giovanni Augusto
Ernesto (pers. di Schleiermacher)
Esk.
Este (d') Ercole
Este (d') Renata
Ester
Eusebio
Evagrio
Ewald Enrico Giorgio
Ewald O.*
Ezechiele

Fabri Ademaro
Facta
Farel Guglielmo
Farnese Alessandro, (v. Paolo III)
Farnese Margherita
Farnese Ottavio
Farnese Pier Luigi
Fatta Corrado*
Favaroni Agostino
Federico Guglielmo III
Federico di Sassonia il Saggio
Federico II di Hoenstaufen

Federico II di Prussia
Federico III di Absburgo
Felice V
Fénelon
Feodorovna Maria
Ferdinando d'Aragona
Fichte Giovanni
Ficker
Fidati Simone
Fieschi
Filippo il Bello d'Absburgo
Filippo II di Spagna
Filone Alessandrino
Fisher
Flaccio Illirico Mattia
Flacius Mattia, (v. Flaccio Illirico).
Flaminio M. A.
Forson Giacomo
Fougère P.*
Fouqueray H.*
Fourdrinier Jemima
Francesco d'Assisi
Francesco di Sales
Francesco I d'Austria
Francesco I di Francia

Franck Sebastiano
Francke
Franklin Beniamino
Frias L.*
Friedrich*
Fröben
Frormont Liberto
Fullerton Kemper*

Gabriele Arcangelo
Gabriele di S. M. M.*
Gaignieres (di) Amato
Galilei Galileo
Gàmbaro Angelo*
Ganganelli, (v. Clemente XIV)
Gasparri Pietro
Gautier Lucien*
Gazier A.*
Gemelli Agostino*
Gentile Giovanni
George
Gerhard Giovanni*
Geroboamo II
Gersone
Gesù Cristo

Ghisalberti A. L.*
Ghislieri Michele, (v. Pio V)
Giacobbe
Giacomo (san)
Giacomo il Minore
Giano
Giansenio Cornelio
Giansenio Giovanni
Gioacchino (elettore)
Gioacchino da Fiore
Gioberti Vincenzo
Giolitti
Giona Giusto
Giorgio di Sassonia
Giosia
Giosuè
Giovanna d'Arco
Giovanna la Pazza
Giovanni Crisostomo
Giovanni della Croce
Giovanni Evangelista
Girolamo (san)
Giuda Iscariota
Giuda (figlio di Giacobbe)
Giuliano di Eclano

Giuliano l'Apostata
Giulio II
Giuseppe Flavio
Giustiniano
Giustino
Godescalco
Goethe
Golis Laneta
Gonzaga (amica di Valdès e di Seripando)
Gonzaga Federico
Gonzales de Camera*
Graf
Granvella
Grassi (de') Paride
Grégoire
Gregorio da Rimini
Gregorio Magno
Gregorio VII
Gregorio XI
Gregorio XVI
Grey
Griesbach
Grisar Hartmann*
Gropper
Grossin Ave

Grünenberg Giovanni
Gryphe Sebastiano
Guido di Borgogna, (v. Callisto II).
Guglielmo di Parigi
Guglielmo il Conquistatore
Guglielmo II
Guillebert
Güttel

Hamelius
Handerberg
Harding
Harnack Adolfo
Hauser Henri*
Havert E.*
Hefele-Leclercq*
Hegel Giorgio
Heiler Federico
Held Mattia
Helvétius Claudio Adriano
Henry P.*
Herder
Hergenroether
Hesse
Hindenburg

Hitler
Hobbes Tommaso
Hoffmann Daniele
Hohenlohe
Holbach (de) Paolo Enrico
Holderlin
Holl Carlo*
Houtin A*
Huber G.*
Hligel (von)
Hughes T.*
Hugo Victor
Hume David
Hünerman*
Huss Giovanni
Hutten (von) Ulrico

Ignazio (sant')
Ignazio di Loyola
Imbart de la Tour
Ingram Kenneth*
Innocenzo III
Innocenzo X
Ippolito Romano
Ireneo (sant')

Isabella di Castiglia
Isacco
Isaia
Israele

Jacopo da Varazze
Jahvè
Janssen J.*
Jaurès J.*
Jemolo A. C.*
Jewell
Jurieu

Kant
Kawerau
Kayser
Keble Giovanni
Kierkegaard
Klüber J. L.*
Knox Giovanni
Kochelev
Kraus Francesco Saverio
Krudener (von)
Krudener (von) Giuliana
Kuenen Abramo

Kühne
Kymön Giovanni

Lacordaire
Ladislao Postumo
Lagrange
La Harpe Federico Cesare
Lalande
Lamartine
Lambruschini Raffaello
Lamennais (de) Félicité Robert
Lammée Reginaldo
Landes (des)
Laport J.*
Laporte*
Lascarène
Laski H. J. *
Lavater Giovanni Gaspare
Laynez Diego
Lee F. G.*
Lefèvre d'Etaples
Le Floch H.*
Lefranc A.*
Leibniz Goffredo Guglielmo
Leonardo

Leone III
Leone X
Leone XIII
Le Roy Edoardo
Lessing
Lessius
Linceo
Lindsay T.*
Lobstin P.*
Locke
Loewenich Walter*
Loisy Alfredo
Lortz Josef*
Loscher Ernesto
Lotario di Segni, (v. Innocenzo III).
Lote René*
Luca (san)
Lucifero, (v. Satana)
Ludolfo di Sassonia
Ludovico il Bavaro
Luigi Filippo d'Orléans
Luigl IX
Luigi XII
Luigi XIII
Luigi XIV

Luigi XVI
Luigi XVIII
Lupi
Lutero Martin
Lutero Paolo
Machiavelli Niccolò
Mackay H. F. B.*
Madaro L.*
Maddalena, (v. Maria Maddalena)
Maetzu (de) Ramiro
Maffei G. P.*
Maistre (de) Giuseppe
Major Giorgio
Mammona
Manasse
Mancini P. S.*
Manni E.*
Manning*
Mansfeld (di)
Manzoni Alessandro
Marcione
Marco (san)
Marco Aurelio
Marcossey (de) Guglielmo
Margherita (figlia di Carlo V)

Margherita di Navarra
Maria dl Borgogna
Maria di Nazareth
Maria Maddalena
Mariani A. F.*
Martiniana
Martino V
Martins Oliveira
Masson P. M.*
Mastai Ferretti Giovanni Maria, (v. Pio IX).
Masuccone
Mathiez Albert*
Matteo (san)
Mazarino
Mazzini Giuseppe
Mazziotti Manlio*
Mazzocchi*
Medici Giannangelo, (v. Pio IV)
Medici Giovanni, (v. Leone X)
Medici Giulio, (v. Clemente VII).
Meinecke J.*
Melantone Filippo
Melitone di Sardi
Mercier
Méré

Merkle S.*
Mersenne
Meslier Giovanni
Metternich Clemente
Michajlov Pietro, (v. Pietro il Grande).
Michaut G.*
Michelangelo, (v. Buonarroti)
Michelet*
Millerand
Mirton
Mises L.*
Missiroli Mario*
Mitchell A. F.*
Molina Luigi
Molinelli
Molinier*
Mommsen
Monflaines (de) Salle
Monica (santa)
Mons (de), (v. Pascal Biagio)
Montaigne
Montalto (di) Luigi, (v. Pascal Biagio)
Montdory (de)
Montesquieu (Carlo Luigi de Sécondat)
More Tommaso

Mörlin Gioacchino
Morone
Mosè
Münzer
Muratori Ludovico Antonio
Muscolo Andrea
Mussolini Benito

Napoleone, (v. Bonaparte)
Natali
Nathin
Nerone
Newman Giovanni Enrico
Niccolò IV
Niccolò V
Nicola I di Russia
Nitti F. S.*
Nobile Emilia*
Noè
Nolarci N. (Luigi Carnoli)*
Nouet

Ochino Bernardino
Ockham Guglielmo
Oldecop Giovanni

Olivetan Robert*
Olivetano
Ollard S. L.*
Ollivier E.*
Omero
Onesti Girolamo
Onesti Giulia Francesca
Onesti Luigi
Oriani Alfredo
Origene
Orlandini N.*
Orlando V. E.*
Osiandro Andrea
Otto Rodolfo

Pacca
Pacelli Eugenio, (v. Pio XII)
Pacelli Francesco
Pallavicini
Pallavicino*
Palmieri
Pannier Jacques*
Paolo (san)
Paolo Orosio
Paolo III

Paolo V
Papen (von)
Papia di Cerapoli
Paracleto
Parentucelli Tommaso, (v. Niccolò V)
Parisio
Pascal Biagio
Pascal Giacomina
Pascal Gilberta
Pascal Stefano
Pastor L.*
Pecci Gioacchino, (v. Leone XIII)
Pelagio
Perez Giacomo
Périer Gilbert*
Périgord*
Pernot Maurice*
Perrault
Peschke Erhard*
Petre M. D.*
Peucer Gaspare
Pezel Cristoforo
Pfefferkorn Giovanni
Pfeffinger Giovanni
Pflug

Piacentini Mario*
Piazza A. G.*
Piccoli Domenico S.*
Pico della Mirandola
Pien J.*
Pier Lombardo
Pier Tomaso della Vergine*
Pietro (san)
Pietro III Grande
Pio II
Pio IV
Pio V
Pio VI
Pio VII
Pio IX
Pio X
Pio XI
Pio XII
Pistorius Giovanni
Pitagora
Pitra
Platone
Platz (von) Giovanni
Plinio il Vecchio
Plotino

Podiebrad Giorgio
Poggi Alfredo*
Poincaré Raimondo
Pole Reginaldo
Policarpo (san)
Pollard A. F.*
Polo R.
Pomerano
Pompili
Pomponazzi Pietro
Possidio
Prassea
Prestige Leonard*
Priuli G.*
Publicola

Quesnel
Quintana

Rabelais
Racine
Rampolla
Rapin
Ratti Achille, (v. Pio XI)
Rathemann

Raynal Guglielmo Tommaso
Reimarus Ermanno Samuele
Reiter Paul*
Renan Ernesto
Reuchlin Giovanni
Reuss Edoardo*
Ribadeneira P.*
Ricasoli Bettino
Riccardo II d'Inghilterra
Ricci
Richard P.*
Richelieu
Rietzenstein
Rinieri I.*
Rivière J.*
Roanne (de)
Roberto di S. Teresa del Bambino Gesù*
Roberval
Robespierre
Rocco
Rocquain F.*
Rodolico N.*
Roger Pietro de Beaufort, (v. Gregorio XI)
Rogers
Romano Giacinto*

Rose J. H.*
Rosmini Antonio
Rossi Anastasio
Rota E.*
Rousseau Jean Jacques
Roussel A.*
Roussel Gérard
Roustan M.
Rückert Hans*
Ruffini F.*

Sachinus
Sachs Hans
Sadoleto
Saint-Cyran
Sainte-Beuve Ch.
Salle de Monfiaines
Salmeron
Salomone
Salvatorelli Luigi*
Salvemini Gaetano*
Samuele
San Felice*
Sarpi Paolo*
Sarto Giuseppe, (v. Pio X)

Satana
Saul
Saunier Antonio
Savonarola Girolamo
Scheel*
Schell Ermanno
Schelling
Schlegel
Schleiermacher Federico Ernesto
Schlick Sebastiano
Schmidt K D.*
Schnitzer Giuseppe*
Schonfellt Ave
Schonfellt Margarita
Schopenhauer
Schoulepnikow (de)*
Scipione dei Ricci
Scolastica (santa)
Schweitzer Albert*
Schweitzer V.*
Scoto Eriugena
Séché L.*
Seipel*
Sementovsky-Kurilo Nicola *
Semler Giovanni Salomone

Seneca
Serapione il Sindonita
Sergius*
Seripando Gerolamo
Serini P.*
Serveto Michele
Seuse
Seymour Giovanna
Sibilla
Sickingen (von) Francesco
Sidonio
Sieyès Emanuele
Sigismondo
Silverio di S. T.*
Simon
Simone di S. A.*
Singlin
Sismondi
Socini
Socrate
Solari
Sorel Alberto*
Spalatino
Spangerberg
Spener

Spina
Spinoza
Stahelin E.*
Stanley
Staupitz Giovanni
Staupitz Magdalena
Sternberg (von) Hans
Sticco M.*
Stoiadinovic
Strauss David Federico
Stravio Paolo
Strigel Vittorino
Strowski F.*
Sturzo Luigi
Susta J.
Svedenborg
Sybel (von) E.*
Szeptycki

Tacchi Venturi P.*
Taine Ippolito*
Talleyrand
Tauler Giovanni
Tawney Richard H.*
Taziano

Teodosio
Teresa (santa)
Tertulliano
Tetzel Giovanni
Thiers*
Tillet (de) Luigi
Timmermann
Tindal
Tito
Tiziano
Tocqueville A.
Toland
Tolstoi Leone
Tommaso d'Aquino
Tosi
Tosti Luigi
Tournes (di) Giovanni
Toussaint
Treitscke (von) Enrico*
Troeltsch Ernesto*
Truttvetter Jodoco
Tschackert
Tucidide
Tudor Maria
Turnon (de)

Tyrrell Giorgio

Ugo di San Vittore
Unger
Urbano VIII

Valdès
Valla Lorenzo
Van der Vorst Pietro
Van Gennep*
Varrone
Vatable
Vatke
Vergier de Hauranne (du) Giovanni, (v. Saint-Cyran)
Vermeersch A.*
Vespasiano
Vico Giambattista
Vignoli
Vincenzo de' Paoli
Vincenzo Lirinense
Vinet Alessandro
Vingle (de) Pietro
Vistalli F.
Vittore
Vittorio Emanuele I

Voldemaras
Voltaire (Francesco Maria Arouet)
Vopel

Waliszewski K.*
Warham
Watts
Weber Max*
Webster C. K.*
Weigel Valentino
Wellhausen Giulio
Wernsdorf Teofilo*
Wesley Giovanni
Westphal Gioacchino
Wette (de)
Wilson Tommaso Woodrow
Winneburg*
Wishart
Witos
Wolch*
Wolff Cristiano
Wolmar Melchiorre
Wolsey
Wrede
Wyliffe John

Wyttenbach Tommaso

Zarathustra
Zenone
Zesschaw Katharina
Zesschaw Margarita
Zwingli Ulrico