



*T. S. Eliot*

**L'IDEA**  
DI UNA  
**SOCIETÀ**  
**CRISTIANA**

## INDICE

<b>Prefazione</b>	3
<b>CAPITOLO PRIMO</b>	5
<b>CAPITOLO SECONDO</b>	21
<b>CAPITOLO TERZO</b>	39
<b>CAPITOLO QUARTO</b>	49
<b>Poscritto</b>	57
<b>Appendice</b>	59

## Prefazione

Le tre conferenze che, leggermente rivedute nella forma e riordinate nella materia, compongono questo libro furono pronunciate nel marzo 1939 per invito del *Master* e dei *Fellows* del Corpus Christi College di Cambridge, della Fondazione Boutwood. Desidero esprimere a tutti questi professori i miei ringraziamenti per l'onore e il privilegio che mi hanno fatto.

Le note furono aggiunte mentre rivedevo le conferenze per la stampa.

A intraprendere questo studio fui mosso dal sospetto che i termini consueti nei quali discutiamo di questioni internazionali e di teorie politiche servano soltanto a nascondere a noi stessi la vera situazione in cui versa la civiltà contemporanea. Avendo scelto d'occuparmi di un problema così vasto, dovrebbe essere chiaro fin d'ora che le mie pagine hanno poca importanza di per sé. Possono essere utili solo se intese come contributo individuale a un dibattito che dovrà impegnare molte persone ancora per molto tempo.

Sarei presuntuoso se pretendessi d'essere originale; al massimo questo saggio potrà presentare in una sistemazione originale idee che prima non mi appartenevano e che dovranno diventare proprietà di chiunque saprà usarne. Io devo molto a conversazioni fatte con alcuni amici che si sono dedicati allo studio di questi problemi e di altri simili. Ma citarne i nomi potrebbe avere come effetto che si addossasse a loro la spinosa responsabilità dei miei propri errori di ragionamento.

Devo molto anche ad alcuni libri apparsi di recente; per esempio, a *Beyond Politics* di Christopher Dawson, a *The Price of Leadership* di John Middleton Murry, ed agli scritti del Rev. V. A. Demant, il cui *Religious Prospect* apparve troppo tardi perché potessi valermene. Ed ho

un grande debito anche verso le opere di Jacques Maritain, specialmente *Humanisme integral*.

Confido che il lettore capirà fin da principio che questo libro non auspica una "rinascita religiosa" nel senso che conosciamo già. Mi sentirei impreparato a un compito di questo genere - ed inoltre mi pare che l'espressione implichi un possibile divorzio tra sentimento e pensiero religiosi, che io non accetto, o che non trovo accettabile nelle nostre difficoltà di oggi.

È stato scritto recentemente (sul "New English Weekly" del 13 luglio 1939) che, "in tutte le società gli uomini sono vissuti per merito di istituzioni spirituali (quali che fossero), d'istituzioni politiche, e, s'intende, economiche. Di tanto in tanto, in epoche diverse, essi furono propensi a riporre la loro fiducia principalmente in una delle tre, come fosse la vera base della società; ma non è mai accaduto che escludessero del tutto le altre due, perché ciò non è possibile".

Questa è una distinzione importante e, nel suo contesto, preziosa; ma vorrei fosse chiaro che nelle pagine che seguono io non mi preoccupo delle istituzioni spirituali nei loro differenti aspetti, ma di una sistemazione di valori e di un orientamento del pensiero religioso che devono infallibilmente condurre ad una critica dei sistemi politici ed economici,

## CAPITOLO PRIMO

La constatazione che occorrerà certamente molto tempo per risolvere un determinato problema e che esso impegnerà l'attenzione di molti per più d'una generazione non è un motivo per posporre lo studio. In tempi d'emergenza potrà ben darsi che tornino a tormentarci proprio i problemi che abbiamo procrastinato o ignorato, piuttosto che quelli non risolti con successo. Le nostre difficoltà momentanee devono sempre essere superate in un modo o nell'altro; ma i nostri problemi costanti sono difficoltà d'ogni momento.

Io sono convinto che è ora il momento di rivolgere tutta la nostra attenzione all'argomento trattato in queste pagine, se vogliamo sperare di liberarci mai dalle nostre perplessità immediate. È un problema urgente perché è fondamentale: è quest'urgenza che persuade una persona come me a rivolgersi, su un tema al di là dei miei interessi soliti, ad un pubblico uso a leggere i miei scritti su altri temi.

Senza dubbio tratterei il mio problema molto meglio se fossi più versato in ognuno dei diversi campi di studio che dovrò toccare. Ma io non scrivo per studiosi, scrivo per gente come me. Alcuni difetti della mia esposizione saranno compensati da alcuni vantaggi, giacché il criterio per giudicare una persona, sia mio studioso o no, non è dato dalle sue cognizioni specifiche, ma da quella somma che risulta dal suo modo di pensare, di sentire, di vivere, e di osservare gli altri esseri umani.

La pratica della poesia non dà necessariamente la saggezza nè aumenta il numero delle cognizioni, ma dovrebbe perlomeno conferire alla mente un'abitudine di valore universale; l'abitudine di analizzare il significato delle parole, proprie ed altrui. Nell'usare l'espressione "*idea*<sup>A</sup> d'una società cristiana", non intendo in primo luogo una concezione derivata dallo studio di società che potremmo anche chiamare *cristiane*,

ma qualche cosa che si può trovare soltanto cercando di penetrare i fini ai quali una società cristiana deve tendere per meritare questo nome. Da una parte non limito l'applicazione del mio termine ad una perfetta società cristiana sulla terra; dall'altra parte, escludo che certe società possano chiamarsi così solo perché continuano a professare, in un modo o nell'altro, la fede cristiana o perché conservano qualche vestigio di pratica cristiana. Perciò, trattando della società contemporanea, non mi occuperò principalmente dei difetti, dei sorpresi o delle ingiustizie che vi si riscontrano, ma piuttosto dell' "idea", se ve n'è una, a cui corrisponde la società in cui viviamo, e del fine a cui essa tende.

Sta a noi accettare o rifiutare l'idea di una società cristiana; ma accettandola, dobbiamo trattare il cristianesimo con un rispetto *intellettuale* assai maggiore di quanto siamo soliti fare, considerarlo come una questione di pensiero piuttosto che di sentimento individuale. Le conseguenze di un simile atteggiamento sono troppo gravi per venire accettate da chiunque, perché i risultati d'un cristianesimo non soltanto sentito, ma pensato, possono rivelarsi scomodi all'atto pratico. Considerare la fede cristiana in questo modo - ciò che non implica accettarla, ma solo capire i veri elementi in gioco - significa vedere che la differenza fra l'idea di una società neutra (cioè quella in cui noi viviamo) e l'idea di una società pagana (quella da cui gli araldi della democrazia aborriscono) ha poca importanza, in definitiva. Per ora non m'interessano i mezzi per realizzare una società cristiana, e neppure tengo in modo particolare a mostrarla desiderabile: ma m'importa molto, invece, spiegare in che cosa differisce dalla società attuale. Comprendere la società in cui viviamo deve interessare chiunque pensi ed abbia coscienza di sé. Ma i termini correnti che usiamo per descrivere la nostra società, i raffronti con altre società, che inducono noi, le "democrazie occidentali", ad elogiarla, servono soltanto ad ingannarci e ad offuscarci le idee. Parlare di noi stessi

come d'una società cristiana, in opposizione alla società tedesca o russa, è un abuso di linguaggio, col quale vogliamo solo dire che presso di noi nessuno viene punito per una professione *formale* di fede cristiana. Ma, così facendo, evitiamo di guardare in faccia i valori reali che dominano la nostra vita, non soltanto, ma anche di riconoscere la somiglianza che esiste tra la nostra società e quelle che esecriamo: perché, altrimenti, dovremmo ammettere che gli altri fanno più e meglio di noi. Ho, insomma, il sospetto che il nostro disprezzo per il totalitarismo contenga una buona dose d'ammirazione per la sua efficienza.

Generalmente il teorico della politica oggi, anche quando è cristiano, non si occupa dell'eventuale struttura di uno Stato cristiano. L'interesse suo è per uno Stato genericamente giusto, e, quando non è già fautore di un altro sistema politico, tende ad accollare il nostro sistema attuale come suscettibile di miglioramenti, ma non di mutamenti fondamentali. Ciò che scrivono invece coloro che partono da una premessa di natura teologica è più importante per il mio argomento. Non alludo a chi vuole infondere uno spirito cristiano vago, e qualche volta sminuito, nella nostra vita quotidiana, o a chi in momenti di emergenza cerca di applicare principi cristiani a particolari contingenze politiche; voglio intendere piuttosto i sociologi cristiani che criticano il nostro sistema economico alla luce della morale cristiana. La loro opera consiste nel proclamare in generale, e provare nei particolari, l'incompatibilità fra i principi cristiani ed una gran parte delle nostre usanze sociali. Si rivolgono a quello spirito di giustizia e di umanità dal quale i più si dicono ispirati, e si appellano anche al buon senso, dimostrando che gran parte del nostro sistema è non soltanto iniqua, ma in definitiva anche inefficiente, atta solo a portarci al disastro.

Molti mutamenti che questi scrittori invocano, pur dettati da principi cristiani, si raccomandano ad ogni persona intelligente e

disinteressata e non richiedono una società cristiana per venire realizzati, né fede cristiana per essere accettati, anche se la loro attuazione aumenterebbe le possibilità per l'individuo cristiano di vivere il proprio cristianesimo. Ma, qui, il mio interesse per le innovazioni economiche resta secondario, e secondario quello per la vita del cristiano devoto. Prima di ogni altra cosa, io mi preoccupo di una modificazione del nostro atteggiamento sociale che permetta l'avvento di una società degna del nome di cristiana. Sono convinto che un simile mutamento porterebbe come necessaria conseguenza anche dei mutamenti nel modo in cui sono organizzati il commercio, l'industria, la finanza, che faciliterebbero, invece di ostacolare come ora, una vita di devozione per quelli che ne sono capaci.

Tuttavia il mio punto di partenza è diverso da quello dei sociologi<sup>B</sup> e degli economisti, e ciò benché io dipenda da loro per cognizioni particolari e benché una pietra di paragone per giudicare la mia società cristiana dovrebbe consistere appunto nella sua capacità a realizzare le riforme che essi propongono. Infatti, quella trasformazione *nello spirito* di una società che non può documentare la propria esistenza altro che con un nuovo frasario profetico è un pericolo costante da cui dobbiamo guardarci.

Il mio discorso tocca anche il tema proprio a un'altra classe di scrittori cristiani: gli specialisti di diritto ecclesiastico. Anche qui l'argomento dei rapporti tra Chiesa e Stato non m'interessa principalmente. Tranne che nei momenti in cui la stampa se ne serve a scopo scandalistico, non è questo un soggetto che appassioni l'uomo comune; quando poi il suo interesse viene risvegliato, egli non conosce sufficientemente i fatti per aver diritto ad un'opinione. Il mio tema è preliminare al problema dei rapporti tra Chiesa e Stato, sebbene implichi questo problema nei suoi termini più ampi e nel suo più generale interesse.



È un atteggiamento diffuso considerare lo Stato, quale esiste, come un dato di fatto, e domandare: “E la Chiesa? ”. Ma prima di esaminare le relazioni fra Stato e Chiesa dovremmo chiederci: “E lo Stato? ”. Vi è un senso in cui si possa parlare di uno Stato cristiano? O in cui lo Stato possa essere considerato come cristiano? Ché, anche se la natura dello Stato fosse tale, di per sé, da non tollerare la qualifica di cristiano o non cristiano, sarebbe pure evidente che gli Stati esistenti possono differire l'uno dall'altro a tal punto che le relazioni fra Chiesa e Stato possono variare dall'ostilità aperta ad una cooperazione più o meno armonica, nella medesima società, di istituzioni differenti. Con le parole Stato cristiano non intendo una determinata forma politica, ma piuttosto uno Stato adatto ad una società cristiana, o lo Stato che la società cristiana svilupperebbe di per sé.

Vi sono molti cristiani, lo so, che non credono alla necessità di rapporti definiti tra Chiesa e Stato per realizzare una società cristiana; nelle pagine seguenti elencherò i motivi che mi fanno pensare il contrario.

Ma a questo punto vorrei dire che né i classici trattati inglesi su Chiesa e Stato, né le controversie contemporanee sull'argomento mi danno l'aiuto di cui ho bisogno, perché tutti gli scritti più antichi, anzi, tutti gli scritti sino ad oggi, presuppongono l'esistenza di una società cristiana, a parte qualche studioso contemporaneo che dà per dimostrato che la nostra è una società pagana. Sono proprio questi postulati che io voglio mettere in discussione.

L'opinione su quel che si potrà fare in avvenire per il nostro paese, e, incidentalmente, anche su quali dovrebbero essere i rapporti fra Chiesa e Stato, dipenderà dal giudizio che noi ci faremo sulla situazione presente.

Ora noi possiamo individuare tre momenti positivi nella storia: quello in cui i cristiani sono una minoranza nuova in una società di tradizioni positivamente pagane (una situazione che non potrà presentarsi

in un futuro prevedibile); quello in cui tutta la società può chiamarsi cristiana, sia riunita in un sol corpo, sia divisa in sette (e la fase della divisione potrà seguire o precedere quella dell'unione); e finalmente il momento in cui i cristiani non possono essere considerati che una minoranza statica, o in corso di estinzione, entro l'ambito di una società che ha cessato di essere cristiana. Abbiamo noi raggiunto il terzo momento? Tanti saranno i pareri quante le persone che si porranno il quesito. Ma a me pare che anzitutto due sono i punti di vista. Il primo, che la società cessa di essere cristiana quando vengono abbandonate le pratiche religiose, quando gli atti degli uomini non sono più regolati da principi cristiani, ed il benessere mondano, individuale o collettivo, diviene l'unica ambizione cosciente. L'altro punto di vista, più difficile ad essere compreso, è che la società non cessa d'essere cristiana finché non diventa qualcosa di *positivamente* diverso. Io credo che oggi la nostra cultura sia generalmente negativa, ma che, per quel poco ch'essa ha di positivo, sia tuttora cristiana. Non ritengo che possa perdurare così, perché una cultura negativa perde qualsiasi capacità di realizzazione in un mondo dove energie economiche e spirituali dimostrano l'efficienza di culture forse pagane, ma positive; e ritengo che la nostra scelta sia fra la creazione di una nuova cultura cristiana e l'accettazione di una cultura pagana.

Entrambe implicano mutamenti radicali; ma sono convinto che i più di noi, se fossero messi di fronte, ad un tratto, a tutti i cambiamenti che saranno realizzati soltanto nel corso di parecchie generazioni, sceglierebbero il cristianesimo.

Non mi attendo che tutti siano d'accordo nel definire negativi l'organizzazione e lo spirito attuale della nostra società, che a suo modo conseguì risultati notevoli nel secolo scorso; molti affermeranno che la civiltà inglese, francese, americana, rappresenta ancora, nel suo

complesso, qualcosa di positivo. Altri diranno che, se la nostra cultura è negativa, una cultura negativa è ciò che ci occorre. Per confutarli, ci si offrono due argomenti distinti: uno, di principio, che una cultura di questo genere è indesiderabile; l'altro, un giudizio di fatto, che essa scomparirà comunque. I difensori dell'ordine presente non vedono né quanto di positivamente cristiano esso conserva ancora, né quanta strada abbia già fatto verso qualche cosa di completamente diverso.

Ad una classe di persone si parla con difficoltà, ad un'altra si parla invano; i secondi, più numerosi ed ostinati di quanto non sembri a tutta prima (perché rappresentano una mentalità che, per una naturale indolenza, siamo tutti portati a condividere), sono coloro che non possono immaginare che le cose saranno mai molto diverse da quel che sono ora. Di tanto in tanto, forse, sotto l'influenza di uno scrittore o di un oratore particolarmente persuasivo, cedono ad un attimo d'inquietudine o di speranza: ma una invincibile inerzia dell'immaginazione li fa continuare a vivere come se nulla dovesse cambiare mai. Coloro ai quali ci si rivolge con difficoltà, ma forse non invano, sono quelli che credono in qualche futuro cambiamento, ma non sono sicuri di ciò ch'è inevitabile, o probabile, o desiderabile.

Gli ideali che il mondo occidentale ha difeso - cioè le nozioni che esso ha santificato - sono il liberalismo e la democrazia: non identici né inseparabili. Il termine liberalismo è il più chiaramente ambiguo, ed ha perso una parte del favore di cui godeva; ma la democrazia è al culmine della sua popolarità. Quando una parola è diventata così universalmente sacra come " democrazia " per noi, io comincio a domandarmi se, significando troppe cose, essa significhi ancora qualcosa. Forse la potremmo paragonare ad un imperatore merovingio; quando la si invoca, viene fatto di cercare il maestro di palazzo.

Alcuni sono arrivati fino ad affermare, come cosa intuitiva, che la democrazia è l'unico regime compatibile con il cristianesimo; d'altra parte, anche coloro che simpatizzano con il governo nazista non rinunziano a usare questa parola. Se qualcuno si risolvesse ad attaccare la democrazia, potrei rendermi conto di ciò che essa significa. In un certo senso, l'Inghilterra e l'America sono indubbiamente più democratiche della Germania; tuttavia i fautori d'un sistema totalitario possono sostenere con argomenti plausibili che la nostra non è una democrazia, ma un'oligarchia finanziaria. Christopher Dawson ritiene che gli Stati non dittatoriali, oggi, non difendono il liberalismo, ma la democrazia, e prevede l'avvento, in tali Stati, di un tipo di democrazia totalitaria. Io condivido le sue previsioni; ma esaminando non soltanto gli Stati non dittatoriali, ma anche le società alle quali essi appartengono, trovo che la sua affermazione non rende giustizia all'influenza che il liberalismo esercita ancora sulla nostra mentalità e sul nostro atteggiamento verso gran parte della vita. Che il liberalismo possa concludersi in qualche cosa di assai diverso dal liberalismo stesso è implicito nella sua natura, poiché esso tende a lasciar sfuggire delle energie piuttosto che ad accumularle, ad allentare piuttosto che a tendere. È un movimento più dichiarato nella sua spinta iniziale che nella meta, che prende l'avvio da qualcosa di definito più che indirizzarsi. Il nostro punto di partenza ci è più chiaro e reale di quello d'arrivo, il quale, una volta raggiunto, potrà differire in molti modi dalla nostra immagine vaga. Distruggendo le tradizioni sociali di un popolo, dissolvendo in fattori individuali la naturale coscienza collettiva, concedendo libertà alle opinioni più sciocche, sostituendo l'istruzione all'educazione, incoraggiando l'abilità piuttosto che la saggezza, gli "arrivisti" a preferenza dei qualificati, introducendo il principio del "farsi strada" come unica alternativa ad una apatia senza speranza, il liberalismo

può aprire le porte a ciò che è la sua stessa negazione: il controllo artificiale, meccanico e brutale che è il disperato rimedio al suo caos.

Voglio che sia chiaro che io parlo di liberalismo in un senso molto più ampio di quel che può venire dedotto, dalla storia di un partito politico, e più ampio di quanto non sia stato mai usato nelle controversie ecclesiastiche. È vero che le tendenze del liberalismo possono venir illustrate più chiaramente dalla storia della religione anziché dalla politica, dove i principi vengono diluiti dalla necessità e l'osservazione oggettiva viene confusa dai particolari e distratta da riforme, ognuna delle quali è valida solo nel proprio ambito ristretto. In religione, il liberalismo può venire definito come un abbandono progressivo di elementi storici del cristianesimo che appaiono superflui, sorpassati, intrecciati a pratiche o ad abusi che è legittimo attaccare. Ma risentendo il suo cammino più della spinta iniziale che dell'attrazione di una meta, esso s'affloscia dopo una serie di assalti, e non avendo più nulla da distruggere, resta anche senza bersaglio e senza stendardo. Tuttavia il liberalismo religioso non m'interessa più particolarmente del liberalismo politico; m'interessa invece un atteggiamento mentale che in determinate circostanze può diventare universale ed impadronirsi ugualmente di amici e di nemici. Mi sarò espresso molto male se avrò dato l'impressione di considerare il liberalismo semplicemente come qualcosa da rifiutare e da estirpare, come un male per cui esiste una sola, semplice, alternativa. È un elemento negativo necessario; e quando ne avrò detto il peggio, avrò detto soltanto che è sconsigliabile far servire un elemento negativo ad un fine positivo.

Liberalismo e conservatorismo, quando vengono opposti l'uno all'altro, possono essere entrambi da respingere: se il liberalismo può significare il caos, il conservatorismo può significare la pietrificazione. Il nostro eterno quesito è "che cosa dev'essere distrutto?" e "che cosa

dev'essere conservato?". Né il liberalismo né il conservatorismo, che non sono filosofie e forse si riducono ad abiti mentali, bastano a guidarci.

Nel XIX secolo il partito liberale ebbe un suo conservatorismo, ed il partito conservatore un suo liberalismo, ma nessuno dei due possedeva una filosofia politica. In realtà, avere una filosofia politica non è funzione di un partito politico, e cioè parlamentare: un partito con una filosofia politica è un partito rivoluzionario. Ma la politica dei partiti non m'interessa, e neppure quella di un partito rivoluzionario. Se un partito rivoluzionario raggiunge il suo vero scopo, la sua filosofia politica diventerà, attraverso un processo di espansione, quella di tutta una cultura. Se consegue soltanto il suo fine immediato, la sua filosofia politica resterà quella di una classe o di un gruppo dominante in una società con una maggioranza passiva ed una minoranza oppressa. Ma una filosofia politica non è soltanto un sistema formale costruito da un teorico, Trattati come la *Politica* e la *Poetica* di Aristotile hanno un valore permanente in quanto sono tutto l'opposto di ciò che potremmo chiamare dottrinario. Come l'opinione d'Aristotile sulla poesia drammatica si fondava sullo studio delle opere che il teatro attico aveva fino allora prodotto, così la sua teoria politica derivava da una chiara visione dei fini ai quali la democrazia ateniese mirava inconsciamente nei momenti più felici. Le sue limitazioni sono la condizione della sua universalità; invece di teorie ingegnose frutti della immaginazione, egli scrisse trattati di saggezza universale. Perciò, per filosofia politica io non intendo neppure la semplice formulazione cosciente degli ideali di un popolo, ma il sostrato di temperamento collettivo, di comportamento e di valori inconsci che fornisce il materiale per una simile formulazione. Noi non andiamo cercando un programma di partito, ma un modo di vita per un popolo: è questo che il totalitarismo<sup>C</sup> ha tentato in parte di far rinascere e in parte di imporre con la forza ai suoi popoli. Ora la nostra scelta non è tra due forme astratte, ma fra una cultura

pagana, necessariamente storpiata, ed una cultura religiosa, necessariamente imperfetta.

Gli atteggiamenti e le credenze del liberalismo sono destinati a scomparire, stanno già scomparendo. Appartengono ad un'epoca morta di libero sfruttamento ed il pericolo nostro è che il termine liberalismo venga a significare soltanto il disordine di cui ereditiamo i frutti, e non il valore permanente dell'elemento negativo. Lo stesso liberalismo produce le filosofie che lo negano. La via che conduce dal liberalismo a quella che appare come la sua fine naturale, cioè alla democrazia autoritaria, non è sempre percorsa con eguale passo. I centri del liberalismo sono tanti - l'Inghilterra, la Francia, l'America, i Dominions - che la società occidentale si evolve necessariamente più piano di un corpo compatto come la Germania, e che le sue tendenze sono meno evidenti. Inoltre i più convinti della necessità di un controllo statale su certe attività possono rivelarsi, in altri casi, i più accaniti sostenitori del liberalismo e insistere perché venga mantenuta intatta una determinata sfera di vita privata, dove ciascuno sia libero di seguire le proprie convinzioni e d'obbedire ai propri impulsi. Intanto, però, impercettibilmente, questa sfera di vita privata rimpicciolisce sempre più e può anche, una volta o l'altra, scomparire del tutto. Ad esempio, può darsi che un'ondata di terrore dinanzi alle conseguenze dello spopolamento conduca ad una legislazione che imponga l'obbligo della procreazione.

Se dunque il liberalismo scomparirà dalla filosofia di vita di un popolo, che cosa resterà di positivo? Non ci rimarrà che il termine "democrazia", una parola che per la generazione presente conserva ancora una risonanza di "libertà". Ma il totalitarismo può mantenere i termini libertà e democrazia e dar loro un significato diverso: e il suo diritto di far questo non può venir negato così facilmente come pensa chi è infiammato dalle passioni politiche. Noi corriamo il pericolo di trovarci senza

nient'altro da sostenere fuorché la nostra avversione per ogni istituzione tedesca o russa: una avversione che, essendo frutto di campagne di stampa scandalistiche e di prevenzioni, può avere due risultati ad un tempo, che sembrano a tutta prima incompatibili. Può condurci a rifiutare eventuali progressi pur di non seguire l'esempio di uno o di entrambi quei paesi; e con altrettanta probabilità può renderci imitatori *à rebours*, facendoci accettare senza critiche tutto o quasi tutto ciò che un'altra nazione rifiuta<sup>D</sup>.

In questo momento viviamo in una zona di calma in mezzo al turbine di teorie contrastanti, in un periodo dove una filosofia politica ha perso la sua influenza sul comportamento umano, benché resti la sola che fornisca la terminologia ai nostri discorsi politici. Ciò è molto grave per la lingua inglese. Questo disorientamento - di cui noi tutti portiamo la colpa -, e non l'insincerità individuale, è responsabile della vacuità di molte dichiarazioni politiche e religiose. Basta scorrere la massa degli articoli di fondo e delle perorazioni politiche per rendersi conto che un popolo senza convinzioni non può scrivere bene. L'obiezione fondamentale alla dottrina fascista<sup>E</sup>, quella che nascondiamo a noi stessi perché potrebbe essere anche la nostra condanna, è che essa è pagana; ve ne sono altre in campo politico ed economico, ma non sono obiezioni che abbiamo il diritto di fare finché noi stessi non avremo messo ordine nei nostri affari. Altre cose ancora contro cui possiamo protestare sono l'oppressione, la violenza e la crudeltà, ma, per quanto forte sia il nostro sdegno, questa protesta riguarda i mezzi e non i fini. È vero che qualche volta chiamiamo "pagani" gli altri, e nello stesso discorso definiamo noi stessi come "cristiani". Ma una cosa è certa: che evitiamo sempre di guardare in faccia la realtà. I nostri giornali hanno fatto tutto il possibile per sfruttare lo spauracchio della "religione nazionale germanica"<sup>F</sup>, un'eccentricità che dopo tutto non è maggiore di certi culti praticati nei paesi anglosassoni. È un conforto per noi credere che possiamo ancora richiamarci a una civiltà



cristiana, e mascherare ai nostri occhi il fatto che i veri scopi che perseguiamo sono, non meno di quelli dei tedeschi, materialistici. L'ultima cosa che vorremmo, sarebbe di esaminare nei particolari quel "cristianesimo" che nelle nostre affermazioni ci vantiamo di conservare.

Una volta accettata l'opinione che la nostra unica alternativa ad un progressivo ed insidioso adattamento al processo di laicizzazione totalitario, per quale sono già date le premesse, sta nella ricerca di una società cristiana, dobbiamo esaminare prima di tutto quale è la società dove viviamo ora, e poi quali sarebbero i caratteri di una società cristiana. Dovremmo anche essere ben certi di ciò che desideriamo: se i nostri veri ideali si riassumessero nell'efficienza materialistica, allora sarebbe meglio rendercene conto al più presto ed affrontarne le conseguenze.

Io non tento di convertire coloro che, con malcelata soddisfazione o con disperazione, pensano che gli scopi del cristianesimo sono chimerici. E non ho nulla da dire a chi è conscio di ciò che significherebbe per noi una società pagana ben organizzata. Ma può essere utile ricordare che l'imposizione di una teoria pagana dello Stato non ha come conseguenza una società completamente pagana. Un compromesso fra la teoria dello Stato e la tradizione della società esiste in Italia, paese ancora prevalentemente agricolo e cattolico. Tanto più industrializzato sarà un paese, tanto più facilmente vi attecchirà una filosofia materialistica, e più letali ne saranno le conseguenze. L'Inghilterra ha percorso la strada dell'industrializzazione più a lungo e più intensamente di ogni altro paese, e un processo di questo genere, quando non vi si pongano limiti, tende a creare agglomerati di uomini e di donne di tutte le classi, staccati dalla tradizione, straniati dalla religione e disposti a forme di suggestione collettiva; in altre parole, una folla. E una folla non cesserà di essere tale soltanto perché ben nutrita, ben vestita, alloggiata in belle case e ben disciplinata.

L'idea liberale secondo cui la religione è una questione di fede e di etica personali, così che nulla impedisce ad un buon cristiano di adattarsi ad ogni ambiente che gli dimostri una certa benevolenza, diventa sempre meno sostenibile. Quest'idea sembra sia stata accettata gradualmente, come un falso corollario della scissione della cristianità inglese in sette e dei felici risultati di una generale tolleranza. Il motivo che ha reso possibile a seguaci di fedi diverse di vivere fianco a fianco va cercato piuttosto nell'identità dei principi che regolavano la maggior parte dei loro atti quotidiani. Sbagliando, sbagliavano tutti insieme. Un comportamento non cristiano da parte nostra è meno giustificabile che da parte dei nostri antenati, perché lo sviluppo di una società non cristiana attorno a noi, la sua più evidente intromissione nella nostra vita, ha abbattuto le comode barriere tra la moralità pubblica e privata. Il problema di vivere cristianamente in una società non cristiana ci è ben presente ormai, ed è un problema molto diverso da quello della convivenza di una Chiesa nazionale e di un nonconformismo. Non è semplicemente il problema di una minoranza in una società di *individui* che professano una fede diversa. È il problema che sorge in quanto noi siamo implicati in una rete di istituzioni dalle quali non possiamo dissociarci: istituzioni che nelle loro manifestazioni non appaiono ormai più neutre, ma decisamente non-cristiane. Il cristiano che non si rende conto del proprio dilemma - ed è la maggioranza - diventa ogni giorno meno cristiano sotto l'insensibile pressione di un'infinità di elementi, giacché il paganesimo controlla tutti i più efficaci mezzi di propaganda. Ogni forma di tradizione cristiana, trasmessa di generazione in generazione nell'ambito familiare, è condannata a sparire, e la piccola comunità cristiana finirà per consistere interamente di anziani.

Tutto ciò che ho detto sinora è già stato affermato anche da altri, ma si tratta di cose essenziali. Io non considero il problema del cristianesimo

come quello di una minoranza perseguitata: un cristiano trattato come nemico dello Stato ha una vita molto più dura, ma più semplice. M'interessano piuttosto i pericoli di una minoranza tollerata: può ben darsi che, nel mondo moderno, venire tollerato si riveli la cosa più intollerabile per un cristiano.

Tentar di rendere desiderabile l'avvento di una società cristiana a coloro che non vi vedono alcun vantaggio personale e immediato sarebbe un'impresa vana; fors'anche la maggioranza dei cristiani professanti non vorrebbe sentirne parlare. Purtroppo non è possibile fare apparire immediatamente appetibile il progetto di una nuova società, se non ricorrendo a false promesse; e ciò durerà almeno finché la vecchia società non sia giunta a un tale punto di disperazione da acconsentire a qualsiasi mutamento. Una società cristiana diventa accettabile soltanto per chi abbia soppesato equamente le alternative. Naturalmente potremmo anche abbandonarci all'apatia: senza fede, e perciò senza fede in noi stessi, senza una filosofia della vita, pagana o cristiana, e senza arte; oppure potremmo arrivare ad una "democrazia totalitaria", diversa, ma non molto, da altre società pagane, come conseguenza di trasformazioni subite a poco a poco nella speranza di non lasciarci sopravanzare da quelle: uno stato di cose che ci darebbe l'irreggimentazione e il livellamento, senza rispetto per le esigenze dell'anima individuale; il puritanesimo di una moralità "igienica"<sup>G</sup> al servizio dell'efficienza; l'uniformità di opinioni per opera della propaganda; l'arte incoraggiata soltanto quando lusinga le dottrine ufficiali. A chi riesce ad immaginare un mondo di questo genere, e di conseguenza ne sente repulsione, si può dichiarare che l'unica possibilità di controllo e di equilibrio sta in un controllo ed in un equilibrio religiosi; e che l'unica speranza per una società che voglia prosperare e perseverare nella propria attività creativa a pro delle arti civili è di diventare cristiana.

È una prospettiva che implica, a dir poco, disciplina, difficoltà e disagi:  
ma qui, come ovunque, l'alternativa all'inferno è il purgatorio.<sup>H</sup>

## CAPITOLO SECONDO

La mia tesi sinora è stata semplice: una società liberale o negativa non può che avviarsi ad un declino di cui non vediamo la fine, oppure (sia come risultato di una catastrofe o no) ritornare ad una forma positiva che con ogni probabilità sarà efficiente e laica. Per provar timore di fronte ad una simile evoluzione non occorre pensare che questo laicismo somiglierà da vicino ad un qualsiasi sistema politico passato o presente: la capacità degli anglosassoni di *diluire* la propria religione supera certamente quella di ogni altra nazione. Ma, a meno di accontentarsi di una o dell'altra di queste prospettive, l'unica alternativa che ci resta è la creazione di una società cristiana *positiva*. Questa terza soluzione farà presa soltanto su coloro che sono uniti in un comune giudizio della situazione presente, e che capiscono come le conseguenze di una società completamente laica sarebbero rifiutate anche da chi non dà un'importanza capitale alla sopravvivenza del cristianesimo di per se stesso.

Io non esamino le eventuali vie da seguire per creare questa società cristiana. Mi limiterò a tratteggiare quelli che ritengo gli elementi essenziali di una simile società, ricordando che essa non potrebbe essere medioevale nella sua forma né seguire il modello della società del XVII o di qualunque altro secolo. In quale senso possiamo dunque parlare di uno "Stato cristiano"? Vorrei distinguere, a scopo dimostrativo, tre diverse entità: lo Stato cristiano, la Comunità cristiana e la "Comunità dei Cristiani"<sup>1</sup>, quali elementi della società cristiana.

Lo Stato cristiano è per me la società cristiana considerata nelle sue leggi, nella sua amministrazione, nella sua tradizione giuridica, nel suo aspetto formale. Vorrei notare che, arrivato a questo punto, io affronto il problema di Chiesa e Stato soltanto con la domanda: "Com'è lo Stato con il quale la Chiesa può mantenere un rapporto?". Intendo un rapporto del

genere di quello che abbiamo attualmente in Inghilterra e che non si basa né sulla tolleranza reciproca, né su un concordato<sup>1</sup>. Quest'ultimo mi sembra semplicemente una specie di compromesso di dubbia durata, fondato su un'incerta spartizione di autorità e spesso su una scissione nel dovere d'obbedienza del popolo; un compromesso che rivela forse, da una parte, la speranza degli uomini di Stato che un loro governo sopravviva al cristianesimo, e, dall'altra, la fede della Chiesa di sopravvivere ad ogni forma di organizzazione laica. Un rapporto fra Chiesa e Stato del tipo a cui noi pensiamo comunemente presuppone che lo Stato sia in un certo senso *cristiano*.

A questo punto è necessario sia chiaro che con la qualifica di "cristiano" io non intendo uno Stato i cui capi vengono scelti per i loro meriti, ed ancor meno per la loro eminenza, di cristiani. Un governo di santi finirebbe per diventare troppo scomodo. Non nego che uno Stato cristiano possa ricavare qualche vantaggio dal fatto che i suoi funzionari più autorevoli siano cristiani. Questo accade qualche volta anche ai nostri tempi. Ma pure se oggi tutte le persone che ricoprono le più alte cariche fossero cristiani devoti ed ortodossi, non per questo dovremmo aspettarci che il modo di trattare gli affari pubblici fosse molto diverso. Il cristiano e l'incredulo non si comportano né possono comportarsi molto diversamente nell'esercizio del loro ufficio, perché il contegno degli uomini di Stato è determinato non tanto dalla loro personale devozione, quanto dalla mentalità diffusa nel popolo che governano. Accettiamo pure l'affermazione - di F. S. Oliver - dopo quel che avevano già detto al riguardo Bulow e Disraeli - che i veri uomini di Stato sono ispirati soltanto dal desiderio istintivo del potere e dall'amor patrio: quel che conta non è tanto il cristianesimo degli uomini di Stato quanto che essi siano obbligati, dal carattere e dalle tradizioni del popolo che governano, a

---

<sup>1</sup> La Chiesa d'Inghilterra è una "Chiesa di Stato", il cui capo visibile è lo stesso re d'Inghilterra. [N.d.T.]

realizzare le loro ambizioni e contribuire alla prosperità ed al prestigio del loro paese entro una cornice cristiana. Potranno trovarsi spesso costretti a compiere atti non cristiani; ma non dovranno mai tentare una difesa delle loro azioni facendo ricorso a principi non cristiani.

Coloro che oggi governano, o aspirano a governare, possono dividersi in tre categorie, con una classificazione che non tiene conto delle differenze tra fascismo, comunismo e democrazia. Vi sono quelli che hanno accolto o adattato una filosofia, sia di Marx o di S. Tommaso; quelli che, combinando inventiva ed eclettismo, hanno creato una filosofia propria (priva generalmente della profondità e della consistenza che ci si attende da una dottrina di vita); infine coloro che adempiono ai propri compiti senza alcuna filosofia apparente. Io non pretendo che i governanti di uno Stato cristiano siano filosofi, né che tutte le volte che devono prendere una decisione abbiano presente la massima che un'esistenza virtuosa è il fine di ogni società umana - *virtuosa... vita est congregationis humanae finis* - ; ma non li vorrei autodidatti, né vorrei che fossero passati in gioventù soltanto per quel sistema di istruzione, eterogenea o specializzata, che passa per educazione: in una parola la loro educazione dovrebbe essere cristiana. Il proposito di un'educazione cristiana<sup>J</sup> non sarebbe soltanto di creare uomini e donne pii: un sistema inteso troppo rigidamente a questo solo fine sarebbe oscurantista. Un'educazione cristiana abituerrebbe in primo luogo gli uomini a pensare secondo categorie cristiane, pur non costringendoli alla fede e non imponendo loro l'obbligo di professioni di fede insincere.

Ciò che i governanti crederebbero sarebbe meno importante delle credenze alle quali essi sarebbero costretti a conformarsi. L'uomo di Stato scettico ed indifferente, obbligato a lavorare entro una cornice cristiana, potrebbe svolgere opera più efficace di un cristiano devoto il quale dovesse costringere la propria azione entro una cornice laica. Al primo,

infatti, si chiederebbe una politica che servisse al governo di una *società cristiana*.

I rapporti fra Stato cristiano, Comunità cristiana e "Comunità dei Cristiani" possono venir utilmente esaminati con riguardo al problema della fede. La richiesta minima che si farebbe agli uomini di Stato sarebbe di un comportamento coscientemente conforme ai principi cristiani. Nella Comunità cristiana che essi governeranno, la fede cristiana sarà connaturata; ma essa esigerà, come condizione minima, una conformità di vita in gran parte inconsapevole: una vita cristiana cosciente, al suo livello più alto, potrebbe venire richiesta solo ad un gruppo molto più ristretto di uomini coscienti, cioè alla "Comunità dei Cristiani".

Per la grande massa degli uomini, le cui facoltà si esauriscono in gran parte nei loro contatti con la terra, col mare, con le macchine, o con un piccolo numero di persone, di piaceri e di doveri, si esigono due condizioni. La prima, che essendo limitata la loro capacità di *pensare* alle cose della fede, il loro cristianesimo si manifesti quasi interamente negli atti: sia nelle pratiche religiose usuali e periodiche, sia in un codice tradizionale che regoli la loro condotta nei rapporti con gli altri uomini. La seconda che, pur comprendendo quanto i loro atti siano lontani dall'ideale cristiano, la loro vita sociale e religiosa formi una naturale unità, e che perciò la difficoltà di comportarsi come veri cristiani non li costringa ad uno sforzo intollerabile. In realtà queste due condizioni non sono che una sola, formulata diversamente. Ai nostri giorni sono ben lontane dall'essere realizzate.

Il nucleo tradizionale della Comunità cristiana in Inghilterra è la parrocchia. Quali trasformazioni radicali questo sistema dovrà subire per adeguarsi ad un futuro stato di cose non è argomento che qui possa essere trattato. Indubbiamente la parrocchia è in decadenza per cause svariate, di cui la meno rilevante è la divisione in sette: un motivo molto più



importante è l'inurbamento, termine in cui sono compresi tutte le cause e tutti gli effetti di questo fenomeno, anche la formazione di vaste aree suburbane. Fino a che punto la parrocchia dovrà subire una trasformazione? La risposta dipenderà in gran parte dalla nostra maggiore o minore rassegnazione di fronte alle cause che tendono a distruggerla. Comunque, la parrocchia può servire al mio scopo come esempio di unità comunitaria. Infatti questa unità non deve essere soltanto religiosa, né solo sociale; né l'individuo dev'essere membro di due unità separate, o anche non perfettamente coincidenti, una religiosa, l'altra sociale.

La comunità dovrebbe essere sociale-religiosa, e tale che tutte le classi, dove esse esistono, vi abbiano il centro dei loro interessi. Queste condizioni non si trovano più realizzate per intero se non nel caso di tribù del tutto primitive.

Non è soltanto presso di noi che la massa si sta allontanando ogni giorno di più dal cristianesimo. È una situazione comune a tutti i paesi civilizzati, come ebbe a constatare con viva preoccupazione anche il defunto pontefice. Quel che piuttosto mi sorprende è che in una società industrializzata come quella inglese il popolo conservi quel tanto di cristianesimo che c'è ancora. Per la grande maggioranza - e io non penso qui in termini di classe sociale, ma bensì di strato intellettuale - la religione dev'essere anzitutto una questione di comportamento e di abitudini, qualcosa di integrato alla vita sociale, agli affari ed ai piaceri, così che le emozioni più particolarmente religiose debbono rappresentare una sorta di estensione e di santificazione delle emozioni domestiche e sociali. Anche nell'individuo più evoluto e cosciente, che viva nel mondo, pensieri e sentimenti possono volgere per una via coscientemente cristiana solo in momenti particolari nel corso del giorno o della settimana, e anche in quei momenti solo in conseguenza di abitudini contratte. La rigida consapevolezza, quando si deve fare una scelta, di un'alternativa cristiana

e non cristiana, impone uno sforzo grandissimo. In una società cristiana la massa del popolo non dovrebbe essere costretta a condurre una vita dove troppo frequente e troppo chiaro appare il conflitto tra la via facile, suggerita dalle circostanze, e la via cristiana. L'obbligo di vivere in un mondo dove il comportamento cristiano è possibile soltanto in un piccolo numero di situazioni agisce potentemente contro il cristianesimo, giacché la condotta influisce sulla fede non meno di quanto la fede influisca sulla condotta.

Non intendo presentare un quadro idilliaco della parrocchia rurale, presente o passata, se prendo a modello una piccola comunità, quasi autonoma, radicata nella terra, i cui interessi siano concentrati in un luogo determinato, che sia delimitata secondo criteri fissati in anticipo, ma che possa anche svilupparsi nel corso delle generazioni. È l'idea, o l'ideale, di una comunità abbastanza piccola per costituire un nesso di rapporti diretti, personali, dove ogni iniquità ed ogni bassezza possono assumere la forma semplice e facilmente apprezzabile di un rapporto sbagliato fra una persona e l'altra. Oggi, neppure la più piccola comunità è semplificata a questo punto, a meno che non sia tanto primitiva da presentare imperfezioni di diverso genere; d'altra parte io non invoco un ritorno integrale ad uno stato di cose sorpassato, vero o idealizzato che sia. In particolare, il mio ideale non sembra offrire alcuna soluzione al problema della vita industriale, nelle città e nei sobborghi, che è la vita della maggioranza. Si potrebbe dire che, nella sua organizzazione religiosa, la Cristianità è rimasta ferma ad un grado di sviluppo adatto ad una società di agricoltori e di pescatori, e che l'organizzazione materiale della vita moderna (possiamo anche dire "complicazione" per chi intende "organizzazione" come un complimento) ha creato un mondo al quale le forme sociali cristiane sono male adattate. Tuttavia, anche accettando questo punto di vista, vi sono due semplificazioni del problema che

appaiono sospette; secondo l'una, la sola salvezza per la società sta nel ritorno ad una vita più elementare, libera da tutte quelle sovrastrutture del mondo moderno di cui possiamo fare a meno. Questa formulazione estrema delle idee neo-ruskiniane fu sostenuta con molto vigore da A. J. Penty. Ma considerando la grande parte che ha l'elemento deterministico nella struttura sociale, questa politica appare un'utopia: se una simile forma di vita si affermerà mai, e ciò potrebbe anche accadere, sarà per cause del tutto naturali e non per la volontà morale degli uomini. L'altra alternativa è di accettare il mondo moderno com'è, e tentare soltanto di adattare ad esso gli ideali sociali cristiani. Questa seconda via si riduce ad un sistema di espedienti ed equivale a una rinuncia a credere che il cristianesimo di per sé possa contribuire alla creazione di forme sociali. D'altra parte non occorre una visione cristiana del mondo per capire che il nostro sistema sociale ha molto che è intrinsecamente cattivo.

Da questo punto parte una via che io non intendo seguire; ma trattandosi di una via che parrebbe ovvio prendere, che a qualcuno potrà anche sembrare la via maestra, vorrei almeno spiegare in breve perché io non voglio prenderla. Pur cadendo in frequenti equivoci, noi siamo abituati in pratica a distinguere fra il male che è presente nella natura umana in ogni tempo ed in ogni circostanza, ed il male attinente a particolari istituzioni e luoghi e tempi - male che, pur attribuibile a certi individui piuttosto che a certi altri o alla somma delle deviazioni della volontà di molti individui durante parecchie generazioni, non può essere imputato in nessun momento a questa o quella persona in particolare. Se commettiamo l'errore di credere che questo male proviene da cause di là dalla volontà umana, riterremo pure che soltanto altre cause indipendenti da noi potranno distruggerlo. Ma si può anche pensare diversamente, e puntare tutte le nostre speranze sulla sostituzione di un meccanismo ad un altro. Tuttavia la linea di pensiero che tende alla realizzazione di una

società cristiana, linea che io voglio soltanto indicare, ci costringerà inevitabilmente ad affrontare problemi quali l'assurgere del profitto individuale a ideale sociale, la distinzione fra l'*uso* delle risorse naturali ed il loro sfruttamento, il profitto eccessivo del commerciante in confronto a quello del produttore, l'indirizzo errato dato alla macchina finanziaria, l'iniquità dell'usura, ed altri caratteri d'una società commercializzata che debbono venire vagliati secondo principi cristiani. Non evito questi problemi trincerandomi dietro la comoda scusa che sono incompetente, benché, in realtà, un solo sospetto sulla mia competenza potrebbe pregiudicare l'accoglimento di ogni eventuale osservazione che io faccia, e neppure rimetto la loro soluzione nelle mani dei supposti "autorevoli tecnici", perché questo significherebbe disconoscere il primato della morale. Quel che voglio dire è che, essendo quasi tutti d'accordo che molte cose sono sbagliate, il problema di come correggere gli errori è così controverso che ad ogni soluzione che si propone ne fan subito riscontro una dozzina di altre; quindi l'attenzione del lettore si rivolgerebbe, in queste pagine, più ai difetti delle mie proposte che alla mia preoccupazione dominante: il fine da conseguire. Perciò mi limito all'affermazione (e pochi, credo, vorranno controbatterla) che una gran parte del meccanismo della vita moderna serve soltanto a sanzionare scopi non cristiani; che esso non è solo ostile ad un'aspirazione sincera dei pochi verso la vita cristiana, ma alla conservazione stessa della società cristiana in tutto il mondo. È ora di abbandonare l'opinione che il cristiano debba considerarsi soddisfatto solo perché gode della libertà di culto e non è soggetto ad alcuna discriminazione a causa della sua fede. Per quanto settario io possa sembrare, dirò che non vi è null'altro che possa soddisfare il cristiano se non una organizzazione cristiana della società (il che non equivale ad una società composta esclusivamente di cristiani devoti). Sarebbe una società dove il diritto a conseguire il fine naturale

dell'uomo - cioè la virtù ed il benessere condiviso con il prossimo - verrebbe riconosciuto a tutti, ed il diritto al fine ultraterreno - la beatitudine - a coloro che hanno occhi per vederlo.

Tuttavia voglio ritornare al punto a cui ero arrivato più sopra, e cioè: non vi è comunità cristiana là dove non vige un codice unificato di condotta religiosa e sociale. Non occorre che l'individuo abbia piena coscienza di quali sono gli elementi spiccatamente religiosi e cristiani e di quali sono gli elementi sociali, cioè quelli che, pur facendo un corpo solo con la religione, non hanno con essa alcun legame logico. Non pretendo che la comunità contenga un numero di "buoni cristiani" maggiore di quello che è lecito aspettarsi in circostanze favorevoli. Da una parte, la vita religiosa del popolo sarebbe soprattutto una questione di comportamento e di conformismo; dall'altra, i costumi sociali riceverebbero sanzione religiosa. Vi sarebbero certo molte ramificazioni irrilevanti e una varietà di tendenze e di pratiche locali che la Chiesa dovrebbe correggere se fossero troppo eccentriche e superstiziose, ma che, nei giusti limiti, darebbero solidità e coesione alla società. La vita tradizionale della comunità non verrebbe imposta dalle leggi, non risentirebbe di costrizioni esterne e non sarebbe soltanto la somma dell'intelligenza e della fede dei singoli individui.

Come ho detto, i governanti, per il fatto di essere tali, accetteranno il cristianesimo non semplicemente come fede e guida nell'azione, ma come il sistema entro il cui ambito dovranno governare. Il popolo l'accetterà come modo di vita e come costume. Nel sistema che ho delineato è evidente che lo Stato muove tendenzialmente verso una politica di convenienza che può diventare cinica manipolazione, mentre il popolo tende ad adagiarsi nel letargo intellettuale e nella superstizione. Abbiamo perciò bisogno di quella che io ho chiamato la "Comunità dei Cristiani". La "Comunità dei Cristiani" sarà formata da cristiani coscientemente e

pensosamente praticanti, in particolare da quelli che si distinguono per intelligenza e spiritualità. Mi si osserverà subito che questa categoria di persone somiglia a quella che Coleridge<sup>2</sup> chiamò “clerisy”; un termine recentemente tornato in uso, con significato un po' diverso, ad opera di John Middleton Murry. Io credo che la mia “Comunità dei Cristiani” sia qualcosa di differente da una “clerisy” sia nel senso di Coleridge sia in quello di John Middleton Murry. Il contenuto a cui si riferiva Coleridge con quel termine è andato dileguandosi col tempo. Si ricorderà che Coleridge si servì di quella parola per indicare un complesso formato da tre categorie di persone: i professori delle università e delle grandi scuole di dottrina, gli ecclesiastici delle parrocchie, ed i maestri di scuola. La concezione che Coleridge ebbe delle funzioni del clero e dei suoi rapporti con l'educazione si formò in un mondo che, da allora, ha subito cambiamenti straordinari: la sua insistenza perché gli ecclesiastici fossero di regola uomini sposati e padri di famiglia, e le sue oscure allusioni a potenze clericali straniere, non hanno più gran significato; inoltre egli non seppe riconoscere l'immenso valore che gli ordini monastici possono e dovrebbero avere per la comunità. Il termine che io uso dovrebbe indicare qualcosa di più ampio e di più limitato nello stesso tempo. È chiaro che nel campo dell'educazione non si può più contare a priori sull'aderenza ai principi di fede cristiani o sul possesso di un corpo di cognizioni cristiane; né ci possiamo attendere che la supremazia del teologo sia riconosciuta, e tanto meno imporla. In ogni futura società cristiana che io posso concepire, il sistema educativo sarà adeguato a quelli che il cristianesimo intende come i fini dell'educazione (distinguendo qui l'educazione dalla semplice istruzione), ma gli educatori avranno inevitabilmente mentalità diverse; si può anzi sperare che tale diversità giovi alla vitalità

---

<sup>2</sup> Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), famoso poeta e anche filosofo e critico. Come pensatore si adoperò a scalzare il materialismo settecentesco e a diffondere in Inghilterra il trascendentalismo tedesco. Esercitò un influsso su mentalità diversissime. Il movimento di Oxford s'ispirò parzialmente alle sue idee. [N.d.T.]

intellettuale del sistema. Il corpo degli educatori comprenderà persone d'abilità eccezionale che potranno essere indifferenti dal punto di vista religioso o miscredenti, e anche un certo numero di persone che professeranno fedi diverse dalla cristiana. Le limitazioni imposte a queste persone somiglierebbero a quelle imposte dal carattere stesso della società all'uomo politico incapace di fede cristiana, ma in possesso di attitudini che lo rendono indispensabile al paese.

Se m'imbarcassi in una critica degli ideali educativi contemporanei sarei ancora più incauto che azzardandomi a criticare la politica del tempo nostro; tuttavia non mi sembra fuori luogo accennare alla stretta relazione fra le teorie educative e quelle politiche. Sarebbe certo sorprendente vedere un completo disaccordo tra il sistema educativo e quello politico d'un determinato paese; e ciò che ho detto del carattere negativo della nostra filosofia politica dovrebbe suggerire una critica analoga della nostra educazione, non per quel che essa è in pratica, qua o là, ma per quei presupposti ideali sulla natura e sugli scopi dell'educazione che mirano ad influire sulla prassi educativa di tutto il paese. Non ho bisogno di ricordare che un governo totalitario e pagano difficilmente lascerà che l'educazione se ne vada per la propria strada, o rinuncerà ad interferire nei metodi tradizionali delle istituzioni anche più antiche: ci sono ben note le conseguenze, in altri paesi, di questi interventi compiuti per i motivi più futili. È probabile che si eserciterà dovunque una pressione crescente perché gli ideali educativi si adattino a quelli politici, e tanto nel campo educativo, come in quello politico, non abbiamo altra scelta che tra due sistemi, uno più elevato e l'altro meno, capaci di fornire di "ragioni" un movimento ineluttabile. In una società cristiana, l'educazione dev'essere religiosa, non nel senso che debba essere impartita da ecclesiastici, e ancor meno nel senso di una costrizione delle volontà o di un tentativo d'imporre a tutti lo studio della teologia, ma solo nel senso che i suoi fini

saranno determinati da una filosofia cristiana della vita. La parola educazione non farà più ricordare un'accozzaglia di argomenti disparati, proposti allo studio per scopi specifici o per nessuno scopo di nessun genere.

La mia “Comunità dei Cristiani”, quindi, contrariamente alla “clerisy” di Coleridge, difficilmente potrebbe includere tutto il corpo insegnante. D'altra parte comprenderebbe, a parte molti laici dediti ad occupazioni diverse, anche molti ecclesiastici, ma non tutti. In un clero nazionale ci sono, naturalmente, uomini di diverso tipo e livello d'ingegno. Come ho già lasciato intendere, la fede si misura in senso verticale ed in senso orizzontale, e per rispondere esaurientemente alla domanda: “In che cosa crede A?” bisogna anzitutto saperne abbastanza sul conto di A per rendersi conto del livello sul quale egli può credere a qualche cosa. La “Comunità dei Cristiani” - un corpo dai contorni solo vagamente definiti - includerebbe quegli individui, ecclesiastici e laici, dotati di qualità intellettuali o spirituali superiori (o di entrambe). E comprenderebbe anche alcuni di coloro chiamati generalmente, e non sempre con intenzioni benevole, “intellettuali”.

Limitare ai conventi o ai monasteri la cultura e lo studio della filosofia e dell'arte significherebbe un ritorno al Medioevo che non voglio nemmeno immaginare; d'altra parte, anche la segregazione degli intellettuali laici in un loro mondo privato, nel quale pochissimi uomini di Chiesa o di Stato entrano mai, e per cui neppure provano curiosità, non mi pare una situazione promettente. Mi sembra che molte possibilità vengano sprecate per pura ignoranza: si applica l'ingegno all'elaborazione di filosofie stiracchiate, in mancanza di un fondo comune di conoscenze; si scrive per i nostri amici - che per la maggior parte sono anch'essi scrittori - o per i nostri allievi che lo diventeranno; oppure si ha di mira un ipotetico "gran pubblico" che non conosciamo e che forse non esiste. In



ogni caso, il risultato sarà probabilmente di una raffinata crudezza, tipicamente provinciale. Quali siano le condizioni sociali più favorevoli alla creazione di capolavori, nella filosofia, nelle lettere o nelle altre arti, è uno di quegli argomenti controversi che sono forse più adatti ad essere il tema di una conversazione che di un libro. Può darsi che non vi sia un complesso di condizioni più d'un altro favorevole al fiorire di tutte queste attività: è altrettanto possibile che le condizioni necessario cambino secondo il paese e la civiltà. Sarebbe difficile chiamare liberale il regime di Luigi XIV o dei Tudor o degli Stuart, ma neppure sembra che i governi autoritari del nostro tempo siano propizi ad una rinascenza artistica. Se l'arte fiorisca meglio in un periodo di potenza o d'espansione, o in un'epoca di decadenza, è una domanda a cui non so rispondere. Forse, un governo anche tirannico può non recare gran danno, finché il suo controllo si esercita entro un ambito rigidamente definito, finché, cioè, esso si limita a controllare le libertà dei propri sudditi senza tentare d'influire sulle loro idee. Certo è che un regime di illimitata demagogia avvilisce anche l'intelligenza. Ma limiterò le mie considerazioni alla posizione delle arti nella società odierna, e a ciò che esse sarebbero nella futura società che io immagino.

Può darsi che le condizioni sfavorevoli alle arti abbiano, oggi, origini troppo profonde e siano troppo molteplici per dipendere dalla diversità tra una forma di governo e l'altra, cosicché non ci resterebbe che la prospettiva d'una lenta, continua decadenza o d'una improvvisa estinzione. Purtroppo nessun progetto di riforma sociale può mirare direttamente ad uno stato di cose che sia propizio alla fioritura artistica: è probabile, infatti, che le arti siano attività derivate per le quali è impossibile preparare deliberatamente un terreno favorevole. Tuttavia, il loro decadimento può sempre venir preso come sintomo di una infermità sociale che deve essere analizzata. Il futuro dell'arte e del pensiero in una

società democratica non appare più promettente che in qualsiasi altra forma di società, a meno che la parola democrazia non assuma un significato assai diverso da tutti quelli che adesso ha. Non ch'io voglia difendere una censura morale: mi sono sempre opposto recisamente ad una soppressione di libri che possiedono, o anche soltanto pretendono di possedere, qualche merito letterario. Ma la costante, silenziosa influenza che si esercita in ogni società di massa imperniata sul profitto, e che conduce all'abbassamento del livello artistico e culturale, mi pare più insidiosa d'ogni forma di censura. La macchina sempre più perfezionata dell'organizzazione pubblicitaria e della propaganda - ossia la tecnica per influire sulle masse con ogni mezzo tranne che con l'appello al chi loro intelligenza - agisce contro l'arte e la cultura. Ostili ad esse sono pure il sistema economico, il caos degli ideali e la confusione di pensiero che distinguono la nostra educazione tipicamente di massa, infine la scomparsa di una classe che riconosca l'obbligo personale e collettivo di prendere sotto il suo patronato quanto di meglio viene fatto e scritto. In un periodo in cui ogni nazione ha un patrimonio culturale che diventa ogni giorno più inadeguato ai suoi bisogni, tutti si danno a compiere sforzi affannosi per esportare la loro cultura, per far valere, l'uno verso l'altro, i risultati conseguiti in quelle arti che cominciano a non saper più capire né coltivare. Coloro che si vantano d'essere degli "intellettuali" considerano la teologia un campo di studio per specialisti che, al pari della numismatica o dell'araldica, non li riguarda affatto; i teologi, da parte loro, nutrono la stessa indifferenza verso la letteratura e l'arte, considerate come studi per specialisti; infine, le nostre classi politiche guardano ad entrambe le attività, teologica ed artistica, come a territori di cui possono senza vergogna ignorare l'esistenza. In una situazione simile, gli autori più seri hanno un pubblico limitato e perfino provinciale, mentre gli autori più popolari scrivono per una massa illetterata e incapace di critica.

Non ci si può aspettare continuità e coerenza in politica, non ci si può aspettare una condotta responsabile basata su principi precisi, che si svolga lungo una stessa linea attraverso il variare delle situazioni, a meno che vi sia una filosofia politica a sostenere l'edificio: la filosofia non di un partito ma di tutta la nazione. Non ci si può attendere continuità e coerenza in letteratura ed in arte senza una certa omogeneità di cultura<sup>K</sup> che si rifletta nell'educazione grazie ad un consenso stabile, ma non immutabile, su quel che ognuno dovrebbe in certa misura conoscere, e grazie ad una distinzione precisa - per quanto poco democratico ciò possa sembrare - fra quelli che sono educati e quelli che non lo sono. In America ho notato che, pur essendo molto alto il livello d'intelligenza degli studenti delle scuole medie, una maggior cultura è ostacolata dal fatto che non si riesce a trovare neppure due giovani (a meno che abbiano frequentato la stessa scuola, con gli stessi professori e nello stesso periodo di tempo), i quali abbiano studiato argomenti uguali o letto i medesimi libri, e ciò benché il numero e la varietà delle loro cognizioni siano sorprendenti.

Anche se fosse andato a scapito della loro cultura generale, sarebbe stato meglio che avessero letto meno libri, ma gli *stessi* libri. In una società liberale, e quindi "negativa", non esiste consenso sull'insieme di cognizioni che ogni persona dovrebbe avere assimilato nei diversi stadi della sua educazione: l'ideale di saggezza va scomparendo, sostituito da uno sperimentalismo sporadico e frammentario. Eppure, nella vita d'una nazione il sistema educativo è molto più importante del sistema di governo, perché soltanto un adeguato sistema educativo può unire la vita attiva e quella contemplativa, l'azione e la speculazione, la politica e l'arte. Ma "l'educazione", diceva Coleridge, "deve venir riformata e diventare sinonimo di istruzione". La rivoluzione è avvenuta: per il volgo, oggi, educazione *significa* istruzione. E la prossima iniziativa dei nostri

"chierici" laici consisterà nell'inculcare i principi politici approvati dal partito al potere.

Sembrerà che io abbia divagato, ma credo fosse necessario accennare alla parte preminente che ha l'educazione nel creare la situazione in cui noi viviamo o in cui ben presto vivremo: uno Stato laicizzato, una comunità diventata massa, una classe di "chierici" disintegrata. La prima idea che si presenta alla mentalità laica quando c'è una situazione imbrogliata è di subordinare tutto al potere politico. E in quanto implica la subordinazione degli interessi di chi vuoi arricchire a quelli di tutta la nazione, la soluzione offre qualche sollievo immediato, anche se illusorio; un popolo si sente più fiero avendo per eroe un uomo di Stato, seppure senza scrupoli, o un uomo d'armi, per quanto brutale, piuttosto che un finanziere. Ma essa implica anche la segregazione del clero in un campo di attività sempre più ristretto, il soffocamento della libera speculazione intellettuale e l'avvilimento delle arti per opportunità politica. Soltanto in una società a base religiosa - ciò che non equivale ad un dispotismo ecclesiastico - è possibile ottenere l'armonia e la tensione necessario all'individuo e alla comunità.

In ogni futura società cristiana - in quella cioè che Jacques Maritain chiama una società *pluralista* - la mia "Comunità dei Cristiani" non potrà costituire un corpo così esattamente definito per la sua vocazione come la "clerisy" di Coleridge, la quale, vista a distanza d'un secolo, appare di una rigidità troppo simile a quella d'una casta.

La "Comunità dei Cristiani" non è un'organizzazione, ma un corpo senza contorni ben definiti, composto di ecclesiastici e di laici, degli uomini che, di entrambe le classi, sono i più coscienti e più preparati spiritualmente ed intellettualmente. La loro identità di vita e d'aspirazioni, la comune esperienza di cultura e di educazione li metteranno in grado di

influenzarsi reciprocamente e di formare collettivamente la mentalità e la coscienza della nazione.

Lo Spirito scende sulla terra per le vie più diverse, ed io non posso concepire alcuna società futura dove sarebbe possibile distinguere i cristiani dai non cristiani soltanto per la loro professione di fede, e, neppure, ove si applicasse un codice troppo rigoroso per la loro condotta di vita. Nella presente, generale condizione d'ignoranza, è legittimo sospettare che molti, i quali si proclamano cristiani, non sanno il valore di questa parola, mentre altri, che respingono lontano da sé con ogni loro forza il cristianesimo, sono più cristiani di molti che lo sostengono. Forse, avremo sempre individui che, pur dotati di genialità creativa preziosa per l'umanità e della sensibilità che tale dote comporta, resteranno egualmente ciechi, indifferenti o anche ostili. Ma tutto ciò non dovrà impedir loro di esplicare il talento che hanno ricevuto in dono.

Questo mio schema di una società cristiana, già privo di molti particolari che possono essere ritenuti essenziali, non reggerebbe nemmeno come abbozzo senza un accenno, sia pur commisurato al resto della mia esposizione, alle relazioni fra Chiesa e Stato in una simile società.

Sinora non ho detto nulla che faccia pensare all'esistenza di una Chiesa organizzata. È chiaro, tuttavia, che lo Stato sarebbe nella necessità di rispettare i principi cristiani soltanto nella misura in cui le consuetudini ed i sentimenti del popolo non fossero da esso sovvertiti ed offesi troppo repentinamente o con troppa violenza, o fino a che esso non venisse affrontato da una protesta concorde dei membri più influenti della "Comunità dei Cristiani". Lo Stato, dunque, è cristiano solo negativamente; il suo cristianesimo è un riflesso del cristianesimo della società da cui esso emana. Non abbiamo alcuna garanzia contro uno slittamento graduale dello Stato che, prendendo l'avvio da atti non

cristiani, giunga ad un'azione dapprima basata implicitamente sui principi non cristiani, ed infine ad un'azione basata su principi dichiaratamente non cristiani. Non abbiamo garanzia della purezza del nostro cristianesimo, poiché, come lo Stato può passare da una politica di espedienti ad una deliberata mancanza di principi, come la comunità cristiana può sprofondare nell'apatia, così la “Comunità dei Cristiani” potrebbe essere sviscerata dall'eccentricità e dagli errori di un gruppo o di un individuo.

Fino a questo punto abbiamo di fronte a noi soltanto una società che può avere con la Chiesa un rapporto, non di tolleranza né di ostilità, ma tale da risultare desiderabile per tutt'e due le parti. Questo rapporto è così importante che, fin quando non sarà discusso, non avremo mostrato neppure la nuda ossatura di una società cristiana, ma soltanto i pezzi sconnessi che dovrebbero comporla.

## CAPITOLO TERZO

Ho già detto come questo saggio sia, in un certo senso, una prefazione al problema dei rapporti tra Chiesa e Stato. A questo punto sarà bene indicarne le implicite limitazioni. Il problema di Chiesa e Stato interessa ogni paese cristiano, ossia ogni possibile forma di società cristiana, pur assumendo aspetti diversi secondo le tradizioni delle diverse società - cattolica, ortodossa, luterana. E ancora il problema prenderà altre forme in paesi come gli Stati Uniti d'America e i Dominions, dove la varietà di razze e di comunità religiose sembra renderlo insolubile. In realtà, si potrebbe pensare che in quei paesi il problema non esista affatto, che la loro origine li indirizzi verso una forma di società neutra. Io non scarto a priori la possibilità che, in simili condizioni, una società neutra possa vivere per un tempo indefinito. Ma credo che questi paesi, se vogliono sviluppare una cultura positiva propria e non restare semplicemente appendici dell'Europa, non potranno che indirizzarsi verso una società pagana oppure verso una società cristiana. Non voglio con ciò dire che la seconda alternativa debba condurre necessariamente alla soppressione forzata o alla scomparsa completa delle sette dissidenti; ancor meno, spero, all'unione superficiale delle Chiese sotto un'unica bandiera ufficiale, unione dove i dissidi teologici verrebbero minimizzati a tal punto da ridurre il cristianesimo ad una vera e propria commedia. Ma una cultura positiva deve poggiare su una serie di valori positivi, ed i dissidenti debbono restare al margine e limitarsi a contributi secondari.

Quindi, indipendentemente dalle condizioni locali, la questione dei rapporti tra Chiesa e Stato è importante ovunque. Può darsi che la sua urgenza in Europa la faccia sembrare più remota in America, così come la sua urgenza in Inghilterra suscita considerazioni lontane dagli interessi vivi del resto dell'Europa. Se le pagine seguenti trovano un'applicazione

diretta solo in Inghilterra, non è perché io mi occupi di situazioni particolari senza curarmi della Cristianità nel suo complesso, ma perché posso discutere utilmente soltanto le situazioni che conosco meglio, ed anche perché una trattazione più generale finirebbe probabilmente per agitare soltanto delle astrazioni, delle entità fittizie. Perciò ho limitato il mio campo all'esame delle possibilità di una società cristiana in Inghilterra e, quando parlo di Chiesa e Stato, penso alla Chiesa anglicana. Ma è necessario ricordare che parole come "Chiesa nazionale" e "Chiesa costituita"<sup>3</sup> possono avere un significato più ampio di quello che attribuiamo loro generalmente. D'altra parte, io voglio parlare soltanto di una Chiesa che pretenda a buon diritto di rappresentare la forma di fede e di culto cristiani, che è tradizionale per la grande maggioranza del popolo di un determinato paese.

Se il mio profilo di una società cristiana ha ottenuto l'assenso del lettore, egli sarà anche d'accordo con me che una simile società può venir realizzata solo se la grande maggioranza delle "pecore" appartiene allo stesso gregge. A chi sostiene che l'unità di vedute è cosa senza importanza, a chi sostiene che anche una estrema divergenza di opinioni teologiche è un bene, io non posso fare appello. Ma una volta ammesso che l'unità è da auspicarsi, una volta che l'idea di una società cristiana è compresa ed accettata, allora non v'è che la Chiesa d'Inghilterra che possa, nel nostro paese, realizzarla. Non è questo il luogo per discutere la posizione teologica di questa Chiesa. Se è, per qualche verso, errata o incoerente o in alcuni punti evasiva, tutto ciò potrà essere oggetto di riforma nell'ambito della Chiesa stessa. Con ciò, io non trascuro la possibilità e non rinunzio alla speranza di una sua riunione con la Chiesa di Roma o d'una reintegrazione di una Chiesa nell'altra; affermo soltanto

---

<sup>3</sup> La Chiesa anglicana è "costituita dalla legge" in quanto fondazione di diritto pubblico. Il suo ordinamento fa parte della Costituzione inglese. [N.d.T.]



che la sola Chiesa d'Inghilterra ha la possibilità, per organizzazione e tradizione e per i suoi rapporti nel passato con la vita religiosa e sociale del popolo, di servire al nostro scopo, e che nessuna evoluzione in senso cristiano potrà avvenire, in Inghilterra, senza di essa.

La Chiesa di una società cristiana dovrebbe quindi avere un rapporto con i tre elementi di una società cristiana che ho menzionato in precedenza. Dovrebbe possedere un'organizzazione gerarchica in relazione diretta ed ufficiale con lo Stato: una relazione che comporta sempre il pericolo di scadere a soggezione. Inoltre, un'organizzazione, simile al sistema parrocchiale, in diretto contatto con i più piccoli nuclei della comunità e con i loro singoli membri. E infine dovrebbe mantenere, per mezzo dei suoi rappresentanti più intellettualmente dotati, più dotti e devoti, dei suoi macini di teologia ascetica come dei suoi uomini di più larghi interessi, un rapporto con la "Comunità dei Cristiani".

Nelle questioni dogmatiche, di fede e di morale, la sua autorità sarà definitiva nell'ambito della nazione: in questioni di carattere più incerto essa parlerà per bocca degli individui che vivono nel suo seno.

In certi momenti la Chiesa potrebbe, anzi dovrebbe, venire in conflitto con lo Stato, sia perché rimproveri a questo il rinnegamento di una determinata politica, sia perché si difenda da ingerenze del potere temporale, sia perché protegga la comunità contro la tirannia e affermi i diritti conculcati o, infine, perché combatta opinioni eretiche e leggi e misure amministrative immorali. Potrebbe darsi che talvolta la gerarchia della Chiesa venisse attaccata dalla "Comunità dei Cristiani" o da gruppi particolari entro di essa: questo perché ogni organizzazione è sempre in pericolo di corrompersi ed ha bisogno di una continua attività interna di riforma,

Per quanto non m'interessino qui i mezzi per realizzare una società cristiana, è pur sempre necessario considerarne l'idea in relazione alle

particolari società già esistenti. Non ci si aspetta infatti, né si desidera, che la sua costituzione sia identica in tutti i paesi cristiani. Io non ritengo che il rapporto fra Chiesa e Stato in Inghilterra, com'è adesso o anche come potrebbe essere, vada preso a modello per tutte le altre comunità. Che la Chiesa "costituita" sia o non sia teoricamente la soluzione migliore non m'importa. Se in Inghilterra non l'avessimo, potremmo discuterne la convenienza; ma poiché l'abbiamo, dobbiamo accettare la situazione quale è. Tuttavia consideriamo per un momento i vantaggi della soluzione opposta, cioè della separazione della Chiesa d'Inghilterra dall'organizzazione statale. I fautori, nell'ambito della Chiesa stessa, di una separazione dallo Stato<sup>L</sup> adducono molte ragioni persuasive. Gli abusi e gli scandali a cui una tale riforma porterebbe rimedio, le incoerenze che eliminerebbe, i vantaggi che procurerebbe, sono troppo evidenti per venire elencati. Tuttavia gli abusi ed i difetti d'altro genere che potrebbero manifestarsi in una Chiesa separata dallo Stato non sono stati forse considerati con sufficiente attenzione. Ma quel che qui mi sta molto più a cuore di mettere in evidenza è la gravità delle rinunce a cui la Chiesa, volontariamente o costretta, si assoggetterebbe. Astraendo dai difetti che potrebbero essere corretti senza ricorrere ad un rimedio così estremo, sono pronto ad ammettere che una Chiesa "costituita" resta esposta a tentazioni ed influenze particolari: vantaggi maggiori si contrappongono a maggiori difficoltà. Ma se riflettiamo un momento comprendiamo che la Chiesa, una volta separata dallo Stato, non può venir facilmente reintegrata nella nostra costituzione e che l'atto stesso di separarla la allontana dalla vita della nazione più definitivamente ed irrevocabilmente che se non fosse mai stata "costituita". L'effetto sull'animo del popolo di un ritiro aperto e drammatico della Chiesa dagli affari della nazione, l'effetto dell'esplicito riconoscimento di due criteri e di due modi diversi di vita, oltre che dell'abbandono da parte della Chiesa di tutti coloro che non appartengono,

per una chiara professione di fede, al suo gregge, tutto ciò è incalcolabile. I rischi sono così grandi che ad un simile atto si può ricorrere soltanto come ad un rimedio disperato per uno stato di cose che, secondo me, non esiste ancora: che, cioè, la divisione fra cristiani e non cristiani sia già, o sia per essere, così chiara da poter venire espressa in cifre.

Per chi, come me, crede che la grande maggioranza delle persone non è né cristiana né non cristiana, ma vive in una specie di “terra di nessuno”, la questione appare molto diversa: la separazione della Chiesa dallo Stato non sarebbe il *riconoscimento* di una fase a cui siamo giunti, ma la *creazione* di una situazione di cui non possiamo prevedere gli ulteriori sviluppi.

La riforma della Chiesa “costituita” è un problema di cui non posso qui occuparmi ed il cui studio richiederebbe familiarità con il diritto pubblico, canonico e civile. Ma non credo che l'argomento citato spesso dagli avversari della Chiesa di Stato, e riguardante la prosperità della Chiesa del Galles dopo la sua separazione, sia applicabile nel nostro caso. Senza parlare delle differenze etniche di temperamento, di cui pur bisogna tener conto, non si possono vedere i pieni effetti di una separazione dall'esempio offerto da una piccola parte della Gran Bretagna; ed anche se la separazione valesse per l'intera isola, tutti gli effetti non si farebbero sentire subito. Inoltre io penso che la tendenza del nostro tempo è di opporsi all'idea che la vita religiosa e quella mondana, tanto dell'individuo come della comunità, siano due territori separati ed autonomi. So che dalla Germania si è diffusa una teologia che vuole la separazione assoluta della vita dello spirito dalla vita terrena. Una dottrina del genere appare più plausibile nei momenti in cui la politica della Chiesa è soltanto difensiva, quand'essa è soggetta a persecuzioni quotidiane, quando i suoi fini spirituali vengono messi in dubbio e la sua immediata necessità è di mantenersi viva e conservare integra la propria dottrina. Ma è una teologia

incompatibile con i presupposti sui quali si fonda tutto ciò che io ho detto sinora. La vita moderna, sempre più complessa, la rende inaccettabile, giacché, lo ripeto, noi ci troviamo di fronte a problemi essenziali che non nascono soltanto dalla necessità di cooperare coi non cristiani, ma dalla nostra inevitabile partecipazione ad istituzioni e sistemi non cristiani. Infine, vi si oppone anche il totalitarismo perché esso tende a riaffermare, su un livello più basso, il carattere religioso-sociale della comunità. D'altra parte, io sono convinto che non è possibile ottenere una società nazionale cristiana, una comunità religioso-cristiana, una società con una filosofia politica fondata sulla fede cristiana, se si può contare soltanto su un agglomerato di piccole sette indipendenti. La fede nazionale dev'essere ufficialmente riconosciuta dallo Stato, essere accolta con uno statuto ben definito nella comunità ed avere una base di convinzione nel cuore dell'individuo.

L'eresia viene spesso definita come la valorizzazione di una mezza verità; ma può anche essere un tentativo di semplificare la verità, di ridurla nei limiti della nostra intelligenza piuttosto che estendere la nostra ragione fino alla comprensione della verità. (Il monoteismo ed il triteismo sono più facili da capire che non il concetto di trinità.) Abbiamo già visto i risultati deplorabili del tentativo d'isolare la Chiesa dal mondo; ma non mancano neppure esempi del fallimento del tentativo di integrare il mondo nella Chiesa. Così dobbiamo anche stare in guardia quando si tenta d'integrare *la Chiesa nel mondo*. Un pericolo costante di una Chiesa "costituita" è l'erastianismo<sup>4</sup>; non occorre ricordare l'Inghilterra del Settecento o la Russia di anteguerra per rendercene conto. Ma la conseguenza più grave di una simile situazione, per deplorabile che sia,

---

<sup>4</sup> Da Tomaso Erasto (teologo e medico svizzero-tedesco, 1523-1583), la cui opera sui rapporti tra Chiesa e Stato apparve tradotta in Inghilterra nel 1659 col titolo *The Nullity of Church Censures* e vi esercitò una notevole influenza. Sostiene la subordinazione assoluta della Chiesa allo Stato. [N.d.T.]

non sta tanto nello scandalo immediato e aperto, quanto nei risultati ultimi dell'erastianismo. Alienando l'animo delle masse dal cristianesimo ortodosso, portando il popolo ad identificare la Chiesa con la gerarchia ecclesiastica di un momento particolare ed a nutrire il sospetto che essa sia lo strumento di un'oligarchia o di una classe, l'erastianismo fa gli animi accessibili ad entusiasmi irresponsabili ed irriflessivi che sono seguiti da una nuova ondata di paganesimo.

Il pericolo che una Chiesa nazionale diventi una Chiesa di classe non è tale, per ora, da destare preoccupazioni. Oggi che è possibile essere una persona “rispettabile” senza far parte della Chiesa d'Inghilterra o senza essere neppure cristiano, si può anche far parte della Chiesa d'Inghilterra senz'essere, per ciò, una persona rispettabile. Il rischio che una Chiesa nazionale diventasse nazionalista<sup>M</sup> non poteva preoccupare coloro che ci precedettero nello studio dei rapporti tra Chiesa e Stato perché il pericolo del nazionalismo di per sé, o quello della soppressione pura e semplice del cristianesimo, non potevano essere presenti al loro spirito. Tuttavia il pericolo è sempre esistito: per alcuni Roma è ancora associata al nome della Grande Armada e al *Westward Ho!* di Kingsley<sup>5</sup>. Una Chiesa nazionale, infatti, tende a rispecchiare soltanto le abitudini religiose e sociali della nazione, ed i suoi membri, isolati dalle comunità cristiane di altri paesi, rischiano di smarrire ogni criterio per distinguere, entro il loro sistema religioso-sociale, l'universale dal provinciale, o dal fortuito o irrilevante. Entro certi limiti è giusto che i culti della Chiesa universale varino secondo il temperamento etnico e la tradizione culturale delle singole nazioni. Il cattolicesimo romano non è identico (per il sociologo, se non per il teologo) in Spagna ed in Francia, in Irlanda e negli Stati Uniti, e, se non fosse per la presenza di un'autorità centrale, differirebbe

---

<sup>5</sup> Pastore anglicano ferocemente avverso alla Chiesa di Roma. Le sue calunnie costrinsero Newman a scrivere la famosa *Apologia pro vita sua*. [N.d.T.]

ancora di più da paese a paese. La tendenza a differenziarsi può essere non meno forte tra comunità della stessa fede in paesi diversi che fra sette diverse nello stesso paese; può anche accadere che tutte le sette di un paese siano accomunate da caratteristiche che nessuna di esse condivide poi con la corrispondente comunità religiosa all'estero.

Nel passato i mali di un cristianesimo nazionalista erano mitigati dalla relativa fiacchezza della coscienza nazionale e dalla forza della tradizione cristiana. Non che mancassero affatto: vi furono missionari accusati di esaltare (per ignoranza, e non per malizia) i costumi e la mentalità di quei gruppi sociali a cui essi stessi appartenevano, invece di presentare agli indigeni gli elementi essenziali della fede cristiana in maniera che potessero armonizzarli con la loro cultura. D'altra parte io credo che alcuni avvenimenti degli ultimi venticinque anni abbiano favorito il riconoscimento di una società cristiana soprannazionale: poiché se questo non è il significato di conferenze come quelle di Losanna, Stoccolma, Oxford, Edimburgo e Malines, allora non vedo proprio qual è la loro utilità. Il proposito di chi affronta la fatica di organizzare i contatti e gli scambi fra le Chiese ufficiali di' diversi paesi, non è solo di fornire a coloro che viaggiano la comodità di avvalersi dei rispettivi sacramenti, ma di affermare l'universalità della Chiesa sulla terra. Certamente nessuno oggi può difendere l'idea di una Chiesa nazionale senza il contrappeso d'una Chiesa universale, e senza ricordare che la verità è una e che la teologia non ha frontiere.

I pericoli ai quali è esposta una Chiesa nazionale, finché la Chiesa universale resterà una pia aspirazione, mi sembrano così evidenti che basta elencarli perché tutti si convincano. Identificandosi completamente con un determinato popolo, la Chiesa nazionale può ridursi in qualsiasi momento, ma specialmente in periodi di tensione, ad essere soltanto la voce delle prevenzioni, delle passioni o dell'interesse di quel popolo. Ma

v'è un altro pericolo non così facile da scoprire. Come ho già detto, l'idea di una società cristiana presuppone, per me, l'esistenza d'una Chiesa che miri ad abbracciare tutta una nazione. Senza questa mira ricadremmo in quel conflitto fra l'appartenenza allo Stato e l'appartenenza alla Chiesa, fra moralità pubblica e privata, che rende oggi a tutti così difficile una vita morale, e che provoca soluzioni semplicistiche e monistiche, come la statolatria, o il razzismo, soluzioni che la Chiesa nazionale può combattere soltanto riconoscendosi parte della Chiesa universale. Se invece immaginiamo come ideale per l'Europa (per limitarci a questo continente) soltanto una specie di "società delle società cristiane", potremmo tendere inconsciamente a considerare una Chiesa universale soltanto come una specie di soprannaturale Società delle Nazioni. L'obbedienza dell'individuo non andrebbe che alla Chiesa nazionale, e la Chiesa universale rimarrebbe un'astrazione o diverrebbe un'arena per gli interessi contrastanti delle varie nazioni. In realtà la differenza tra la Chiesa universale ed una Società delle Nazioni perfezionata è questa; che l'obbedienza dell'individuo alla sua Chiesa sarebbe secondaria rispetto alla sua obbedienza alla Chiesa universale. Se la Chiesa nazionale non è una parte del tutto, essa non mi attira: ma una Società delle Nazioni che possa pretendere obbedienza dall'individuo, prima e al disopra del suo stesso paese, è una chimera che ben poche persone devono aver mai cercato di raffigurarsi. Ho parlato più d'una volta della situazione insostenibile di colui che tenta di vivere una vita cristiana in un mondo non cristiano. Occorre, tuttavia, rendersi conto che anche in una società cristiana organizzata nel modo più perfetto che sia immaginabile su questa terra, la conquista massima sarebbe la creazione di una *armonia* fra la nostra vita temporale e la spirituale: ad una identificazione vera e propria non si arriverebbe mai. Rimarrebbe sempre una duplice fedeltà, verso lo Stato e verso la Chiesa, verso i propri compatrioti e verso i cristiani di tutto il

mondo: e quest'ultima fedeltà prevarrebbe sempre sull'altra. Ma esisterebbe sempre una tensione. Questa tensione è essenziale all'idea di una società cristiana ed è un segno che la distingue da una società pagana



## CAPITOLO QUARTO

Dovrebbe essere ovvio che la forma politica che uno Stato cristiano deve avere non rientra nell'ambito della nostra discussione. Identificare una qualunque forma di governo col cristianesimo è un errore pericoloso, perché si confonderebbe il permanente con il transitorio, l'assoluto con il contingente. Le forme di governo e d'organizzazione sociale mutano e si evolvono di continuo e possono in pratica differire considerevolmente dalle teorie che dovrebbero esemplificare. Una teoria dello Stato può essere, esplicitamente o implicitamente, anticristiana: può attribuire allo Stato dei diritti spettanti alla Chiesa soltanto, o decisioni su questioni morali che solo la Chiesa può pronunciare. In pratica, però, un regime può esigere di più o di meno di quanto non proclami in teoria, sì che occorre esaminarne gli atti concreti non meno delle affermazioni teoriche. Non abbiamo alcuna garanzia che un regime democratico non finisca per essere tanto anticristiano negli atti quanto un altro lo è in teoria, ne bisogna dimenticare che il governo migliore deve essere adeguato al carattere e al grado d'intelligenza e d'educazione di un certo popolo in un certo luogo ed in un certo momento. Chi ritiene che un discorso sulla società cristiana dovrebbe terminare incoraggiando una determinata forma di ordinamento politico, si domandi se pensa davvero che la nostra forma di governo sia più importante del nostro cristianesimo; e chi è persuaso che l'attuale sistema politico in Inghilterra sia il più adatto per qualsiasi popolo cristiano, si chieda se egli non confonde per caso la società cristiana con una società dove il cristianesimo dei singoli individui viene solamente *tollerato*.

Questo saggio non vuole essere un manifesto anticomunista né antifascista. Forse il lettore avrà ormai dimenticato quanto ho detto all'inizio; cioè che le più superficiali, anche se importanti, differenze tra i

governi delle varie nazioni m'interessano assai meno di quelle, più profonde, fra le società pagana e cristiana. La politica è stata al centro delle nostre preoccupazioni in questi ultimi anni, e questo, invece di indurci a fare un serio esame di coscienza, ci ha procurato un vano senso di compiacenza verso noi stessi. Talvolta quasi ci persuadiamo che le cose procedono benissimo, con qualche riforma qui e qualche riforma là, come siamo usi fare, e che andrebbero ancor meglio se i governi stranieri non seguitassero a trasgredire a tutte le regole ed a giocare un gioco che in definitiva non è il nostro. Ma è ancor più scoraggiante riflettere che soltanto la paura o la gelosia dei successi altrui hanno il potere di metterci in allarme sulle condizioni del nostro paese; che soltanto a causa di quest'ansia ci accorgiamo che lo spopolamento, la denutrizione, l'abbassamento del livello morale, l'abbandono dell'agricoltura, sono veramente dei mali. Allora, peggio che mai, s'invoca il cristianesimo, non perché è verità, ma perché potrebbe servire. Verso la fine del '38, sperimentammo in Inghilterra un'ondata di "rinascita religiosa"<sup>N</sup> che dovrebbe insegnarci come la follia non sia prerogativa di certi partiti o di una determinata organizzazione religiosa, e come l'isterismo non sia un privilegio degli ignoranti.

Il cristianesimo professato era nebuloso ed il pio fervore si risolse in un fervore per la democrazia. Che cosa può nascere da fenomeni simili se non un nazionalismo mascherato e particolarmente ipocrita che accelererebbe il nostro progresso verso quel paganesimo che diciamo di aborrire? Giustificare il cristianesimo perché esso offre una base morale, invece di dimostrare che la morale cristiana è necessaria perché il cristianesimo è verità, è un'inversione di termini pericolosa. Vale la pena di riflettere che gli Stati totalitari, con una costanza che non sempre si trova nelle democrazie, hanno dedicato una buona parte delle loro cure ad introdurre nella vita nazionale un fondamento morale, forse sbagliato, ma

certo molto più definito. Ciò che distingue una società cristiana da una società pagana non è l'entusiasmo, ma il *dogma*.

Nel quadro che ho fatto di una società cristiana ho cercato di limitare le mie esigenze, nei riguardi dei suoi ipotetici membri, ad un minimo di qualità sociali: io non prevedo una società di santi ma di uomini comuni, per i quali il cristianesimo è un'esperienza collettiva prima che individuale. È molto facile, meditando su un futuro ordine sociale cristiano, adagiarsi in una specie di visione apocalittica di un aureo periodo di virtù. Ma non dobbiamo dimenticare che il Regno di Cristo in terra non sarà realizzato mai e che, nondimeno, esso si realizza ogni momento; non dobbiamo dimenticare che nessuna riforma o rivoluzione potrà conseguire più d'un sordido simulacro di ciò che la società umana *dovrebbe essere* - e che, nondimeno, il mondo non rimane mai del tutto senza gloria.

In una società quale io l'immagino, come in ogni società non pietrificata, resteranno sempre innumerevoli germi di decadenza. Infatti, ogni "piano" umano per una nuova società si realizza solo quando la grande massa degli uomini si è adeguata ad esso. Ma, insensibilmente, anche il piano stesso viene adeguandosi alla massa su cui agisce: la pressione schiacciante della mediocrità, pesante e irrefrenabile come un ghiacciaio, modererà sempre le rivoluzioni più violente e più esaltate. Ciò che si ottiene in pratica è così diverso dall'immagine creata dall'entusiasmo che un'esatta previsione fiaccherebbe lo sforzo rivoluzionario. Una società completamente cristiana potrebbe anche avere un basso livello medio; essa impegnerebbe la cooperazione di molti il cui cristianesimo sarebbe inconsistente o superstizioso o falso, e di molti che sarebbero spinti in primo luogo da motivi mondani ed egoistici. *Essa avrebbe costantemente bisogno di riforme.*

Con questo non voglio affatto dire che le forme più alte di vita religiosa siano d'importanza secondaria per una società siffatta. È vero che ho insistito più sull'aspetto comunitario che su quello individuale: una comunità d'uomini e di donne, non migliori, individualmente, di adesso, ma con la differenza essenziale di essere tutti cristiani. Il cristianesimo darebbe loro anche un'altra cosa che ora non hanno: il *rispetto* per la vita religiosa, per la vita di preghiera e di contemplazione, e per coloro che tentano di praticarla. Con ciò non chiedo al cristiano inglese più di quanto è caratteristico di ogni musulmano o di ogni indù. Il quadro sociale entro cui vive dovrebbe dare all'uomo comune la possibilità di vedere che la vita religiosa esiste realmente, che ad essa è assegnato il debito posto, dovrebbe dare a lui la possibilità di riconoscere tutto il valore insito nella professione di coloro che hanno abbandonato il mondo, così come egli riconosce il valore delle professioni praticate nel mondo. Io non posso concepire una società cristiana senza ordini religiosi, anche ordini puramente contemplativi, anche ordini di clausura. E, incidentalmente, non vorrei che si pensasse alla "Comunità dei Cristiani", di cui ho già parlato, soltanto come ad un gruppo di persone dell'alta borghesia, tra le più simpatiche, le più intelligenti, le più coscienti del bene pubblico: un'analogia di questo genere sarebbe certamente errata.

Possiamo dire che la religione, in quanto distinta dal paganesimo moderno, è essenzialmente legata ad una condotta di vita conforme alla natura. Si potrebbe anche osservare che la vita naturale e la soprannaturale hanno una corrispondenza reciproca che nessuna delle due ha nei riguardi della vita concepita secondo criteri meccanicistici; ma la nostra idea del naturale è stata deformata a tal punto che persone, le quali ritengono innaturale, e quindi ripugnante, che un uomo od una donna conducano una vita di celibato, giudicano perfettamente naturale limitare ad uno o a due i figli in una famiglia. Forse sarebbe più naturale, ed anche più conforme

alla volontà di Dio, se vi fossero più celibi e se coloro che sono sposati avessero prole più numerosa. In ogni modo io penso ad una "conformità alla natura" in un senso più alto. Noi stiamo accorgendoci che l'organizzazione della società sulle basi del profitto individuale e della distruzione collettiva dei beni conduce sia al deturpamento dell'umanità attraverso un industrialismo indisciplinato, sia all'esaurimento delle risorse naturali. Buona parte del nostro progresso materiale sarà pagata, forse, a caro prezzo dalle generazioni future; basterà citare, come un esempio di cui s'è molto parlato recentemente, i risultati dell' "erosione del suolo", dovuta allo sfruttamento cui sono state sottoposte le terre, su vasta scala e durante due generazioni successive, per motivi di profitto commerciale: benefici immediati che portano l'aridità ed il deserto. Non che io condanni una società per la sua rovina materiale, perché ciò equivarrebbe a fare del successo materiale la pietra di paragone della sua validità; voglio solo dire che ad un atteggiamento falso di fronte alla natura corrisponde, in un modo o nell'altro, anche un atteggiamento falso di fronte a Dio, e che la conseguenza di tutto ciò è un'inevitabile catastrofe. Per troppo tempo abbiamo creduto soltanto nei valori che sono il prodotto di una vita dove gli elementi fondamentali sono la macchina, il commercio, la metropoli: forse sarebbe bene che riflettessimo sulle condizioni immutabili alle quali Dio ci permette di vivere su questo pianeta. E, senza fare del sentimentalismo sulla vita dei selvaggi, potremmo notare in tutta umiltà, in alcune delle società da noi ritenute primitive o retrograde, l'azione di un sistema sociale, religioso ed artistico meritevole di venir da noi emulato su un piano più alto. Abituati a considerare il progresso come qualche cosa di indivisibile, dobbiamo ancora imparare che solo con uno sforzo ed una disciplina più severi di quanto la società abbia sentito finora il bisogno d'imporre a se stessa si può acquistare la conoscenza ed il potere materiali senza perdere la

conoscenza ed il potere spirituali. Mi sembra che la spiegazione e la giustificazione della vita di D. H. Lawrence, la scusa per le sue aberrazioni, siano appunto nella lotta che egli sostenne per ritrovare il senso dei nostri rapporti con la natura e con Dio, nel suo riconoscimento che anche i sentimenti più primitivi potrebbero far parte della nostra eredità spirituale. Ma non dobbiamo solo imparare a guardare il mondo con gli occhi di un indiano del Messico (e non credo, del resto, che D. H. Lawrence vi sia riuscito). Non possiamo certo fermarci lì. Abbiamo bisogno di vedere il mondo come lo videro i padri della Chiesa, e questo rifarsi alle origini dovrebbe permetterci di ritornare alla nostra situazione presente con una più vasta preparazione spirituale. Abbiamo bisogno di riguadagnare il senso del timore religioso per poterlo superare con la speranza religiosa.

Non vorrei lasciare al lettore l'impressione di avergli ammannito un altro schema dilettantistico di un avvenire astratto e irrealizzabile: il solito paradigma che serve al teorico per criticare gli sforzi quotidiani degli uomini politici. Questi sforzi devono continuare: ma finché non troveremo una struttura in cui tutti i problemi della vita potranno avere il loro posto, probabilmente non faremo che aggravare il caos. Finché, ad esempio, considereremo la finanza, l'industria, il commercio, l'agricoltura solo come interessi concorrenti, da conciliare di volta in volta nel miglior modo possibile, finché riterremo che l'educazione sia un bene di per sé, del quale ciascuno ha diritto di godere nella misura massima, senza avere nessun ideale chiaro di ciò che è una buona vita per la società o per l'individuo, non faremo che passare da un faticoso compromesso all'altro.

Vi è una sola alternativa all'organizzazione rapida e semplice della società per il raggiungimento di fini che, essendo soltanto materiali e mondani, si riveleranno transitori come ogni successo mondano. Poiché la filosofia politica riceve la sua sanzione dall'etica, e l'etica dalla verità

religiosa, soltanto col ritorno alle fonti della verità possiamo sperare in un'organizzazione sociale che non ignori, pena la sua stessa distruzione, alcun aspetto essenziale della realtà. Come ho detto e ripetuto, il termine “democrazia” non ha un contenuto positivo sufficiente per opporsi, solo, alle forze che avversiamo e che possono snaturarlo troppo facilmente. Chi non desidera Dio (ed è un Dio geloso) non ha che da inchinarsi davanti ad Hitler o a Stalin.

Io credo che, come me, molte persone furono scosse profondamente, e in modo che non è più possibile dimenticare, dagli avvenimenti del settembre del '38; quel mese ci diede tutta la misura della vastità della crisi. Non fu la nostra intelligenza a subire la scossa: gli avvenimenti di per sé non erano sorprendenti. E neppure, come apparve sempre più evidente, lo smarrimento poteva essere attribuito soltanto alla nostra disapprovazione per la politica e la condotta adottate in quel momento. Il sentimento nuovo ed inatteso fu un sentimento di umiliazione che pareva richiedesse da noi un atto di contrizione, di umiltà, di pentimento e di ammenda; ciò che era accaduto riguardava ognuno di noi e ne impegnava profondamente la responsabilità. Ripeto, non si trattava di un dissenso sulla politica del governo, ma d'un dubbio sulla ragion d'essere di tutta una civiltà. Non potevamo opporre una convinzione ad un'altra, non avevamo idee che potessero farsi incontro né opporsi alle altre che ci stavano di fronte. La nostra società, che è sempre stata così certa della propria superiorità ed onestà, così fiduciosa nelle sue premesse mai approfondite, ci sembrò all'improvviso raccolta attorno a nient'altro di più permanente che una catena di banche, compagnie di assicurazioni ed industrie, sì che parve che nessun'altra fede l'animasse, se non quella nell'interesse composto e nell'intangibilità dei dividendi. Pensieri come questi mi hanno indotto a parlare e debbono restare a giustificazione di ciò che ho detto.<sup>o</sup>

6 settembre 1939

*Questo libro, incluse la prefazione e le note, fu terminato di scrivere prima che si sapesse della guerra. Ma la possibilità d'un conflitto, divenuta adesso una realtà, mi è sempre stata presente. Le uniche osservazioni che vorrei aggiungere sono queste: anzitutto l'allineamento di forze ora rivelatesi dovrebbe renderci più chiara l'alternativa fra cristianesimo e paganesimo; in secondo luogo, non possiamo permetterci di rimandare ogni pensiero costruttivo alla fine delle ostilità, un momento in cui, come sappiamo per esperienza, la saggezza viene generalmente messa nell'ombra.*



## Poscritto

Un noto teologo, che è stato abbastanza cortese da leggere questo libro in bozza, mi ha fatto alcune critiche di cui avrei voluto valermi in una revisione integrale del testo. Egli mi ha concesso di citare un brano delle sue osservazioni, che il lettore potrà trovare utile per correggere qualche difetto nella mia esposizione:

“Le tesi principali sostenute in questo libro mi sembrano così importanti, e il loro accoglimento così urgentemente necessario, che desidero richiamare l'attenzione su due punti che, secondo me, devono essere posti in maggior rilievo se non si vuole che il vero senso dell'argomentazione vada perduto.

Un punto essenziale del problema, per ciò che concerne la Chiesa e i suoi membri, è che noi non ci rendiamo sufficientemente conto di un fatto fondamentale: che il cristianesimo è anzitutto un messaggio evangelico, un dogma, un complesso di credenze intorno a Dio, al mondo e all'uomo, il quale esige da noi una risposta fatta di fede e di pentimento. L'errore comune sta nel mettere in primo piano questa risposta umana, con la conseguenza di fare del cristianesimo soprattutto una *religione*. Da ciò deriva la nostra tendenza a guardare i problemi quotidiani alla luce di ciò che è possibile praticamente, piuttosto che di ciò che ci impongono quei principi di verità di cui la Chiesa testimonia.

In secondo luogo la "Comunità dei Cristiani" resta quasi sempre nel vago. Ho paura che essa verrà intesa come un'associazione di brave persone, di buoni cristiani appartenenti all'alta borghesia. Ora, l'espressione "Comunità dei Cristiani" dovrebbe designare coloro che sono uniti nella vita sacramentale della Chiesa visibile: la loro comunione nella vita della fede dovrebbe generare anche una comune visione dei problemi quotidiani. In realtà non si può pretendere che il pensiero della

"Comunità dei Cristiani" si rifletta fedelmente nelle affermazioni che la Chiesa fa di tanto in tanto: il pensiero non prende forma immediatamente in questi argomenti dov'è così difficile scorgere la via giusta. Ma nei veri cristiani dovrebbero esserci (e ci sono già in un certo grado) un senso delle proporzioni ed uno spirito di disciplina che sgorgano direttamente da una vita di fede: appunto queste qualità dovrebbero essere utilizzate se vogliamo risolvere i nostri problemi alla luce dei principi cristiani".

## Appendice

*La seguente conversazione radiofonica, pronunciata nel febbraio del 1937 nel corso di una serie di conferenze su “La Chiesa, la Comunità e lo Stato”, e pubblicata in “The Listener”, si ricollega all' argomento trattato nelle pagine precedenti.*

Che tra la Chiesa e il mondo vi sia antitesi, la più alta delle autorità lo afferma. Lo studio della storia c'insegna, d'altronde, che una certa tensione tra Chiesa e Stato è augurabile. Quando tra la Chiesa e lo Stato il distacco è completo, la cosa pubblica ne soffre, e quando la Chiesa e lo Stato vanno troppo d'accordo, è la Chiesa che ne soffre. Ma la distinzione tra Chiesa e mondo non è così facile da tracciare come quella tra Chiesa e Stato. Non è, infatti, di una comunità o di una organizzazione ecclesiastica determinata che si vuol parlare, ma di tutti i cristiani in quanto tali; e non di alcuno Stato in particolare, ma di tutta la società, di tutto il mondo nel suo aspetto secolare. L'antitesi non riguarda soltanto due opposti gruppi di individui: ogni individuo di per sé è un campo dove le forze della Chiesa e del mondo si combattono.

Quando si dice “messaggio della Chiesa al mondo”, s'intende forse soltanto che il compito della Chiesa sia di continuare a parlare? Io sono del parere che sarebbe più consono alla gravità della situazione dire che “compito della Chiesa è d'*intervenire* negli affari del mondo”. Secondo un principio generalmente ammesso, e che io disapprovo, “si deve vivere e lasciar vivere”. Così se lo Stato non s'immischia in ciò che fa la Chiesa, e la protegge fino ad un certo punto dalle molestie che possono esserle arrecate, la Chiesa perde il diritto di occuparsi dell'ordinamento della società o della condotta di chi nega i suoi principi di fede. Si ritiene comunemente che qualsiasi ingerenza della Chiesa sarebbe il tentativo di

una minoranza di opprimere la maggioranza. Ora io dico che i cristiani devono considerare il loro dovere in modo molto diverso. Ma, prima di descrivere in quale maniera la Chiesa potrebbe intervenire nelle cose del mondo, dobbiamo tentare di rispondere ad un'altra domanda: per quale ragione dovrebbe intervenire?

È bene dire chiaro e netto che non è possibile alcun *modus vivendi* duraturo tra la Chiesa e il mondo. Si può essere indotti inconsciamente a stabilire una falsa analogia fra la posizione della Chiesa in una società laica e la posizione di una setta dissenziente in una società cristiana. In realtà, sono due situazioni molto diverse. Una minoranza dissenziente in una società cristiana può sussistere grazie alle credenze fondamentali che ha in comune con quella società, grazie a una moralità comune e a un terreno comune d'azione cristiana. Ma dove c'è una morale differente, subito nasce il conflitto. Non voglio dire che la Chiesa esista anzitutto per propagare la morale cristiana; la morale è un mezzo, non un fine. La Chiesa esiste per la gloria di Dio e per la santificazione delle anime, e la morale cristiana fa parte dei mezzi per conseguire questi fini. Ma, fondandosi i principi della morale cristiana su credenze fisse e immutabili, sono essenzialmente immutabili anch'essi, mentre le credenze, e quindi anche la morale, del mondo laico possono cambiare da individuo a individuo, da generazione a generazione, da nazione a nazione. Accettare due modi di vita nella stessa società, uno per i cristiani e uno per gli altri, significherebbe per la Chiesa tradire la sua missione di evangelizzare il mondo. Poiché, quanto più il mondo non cristiano si fa estraneo, tanto più difficile diventa la sua conversione.

La Chiesa non è destinata soltanto agli eletti, ossia a coloro che per temperamento sono portati alla fede e alla vita cristiana. D'altra parte, essa non permette neppure che in alcuni dei nostri rapporti con la società si sia cristiani e in altri no. La Chiesa vuole tutti, e vuole ogni individuo nella

sua integrità. Perciò essa deve lottare per una società che offra a ciascuno di noi la massima opportunità di condurre una vita cristiana, e la massima opportunità agli altri di diventare cristiani. La Chiesa conserva il paradosso secondo il quale, mentre ciascuno di noi è responsabile per la propria anima, lo siamo anche, tutti, per tutte le altre anime che come noi sono in cammino verso una futura condizione, sia celeste o infernale. Inoltre, ed è questo un altro paradosso, mentre l'atteggiamento cristiano nei confronti della pace, della felicità, del benessere materiale dei popoli è di considerare queste cose come mezzi e non come fini in sé, tuttavia i cristiani sono più intimamente tenuti a tradurre in atto questi ideali di quanto non siano coloro che li considerano come fini in sé.

*Come* dovrà dunque la Chiesa intervenire nelle cose del mondo? Non ho intenzione di passare il tempo che ancora mi rimane accusando il fascismo e il comunismo. Questo compito è stato assolto con maggiore abilità da altri, e le conclusioni a cui sono giunti possono essere accettate come valide. Mettendomi sulla loro strada, finirei per ottenere un plauso che non desidero, giacché ho il sospetto che molta della nostra ripugnanza per queste teorie si appoggi su ragioni false non meno che sulle giuste, e sia improntata a vana compiacenza e ad ipocrisia. Criticare degli stranieri è facile, sicuro, e anche piacevole: ha il vantaggio di distogliere l'attenzione dai mali che affliggono la *nostra* società. Inoltre, dobbiamo distinguere tra una opposizione alle *idee* e una disapprovazione per ciò che *in pratica* avviene. Il fascismo e il comunismo professano idee fondamentali che sono incompatibili con il cristianesimo. Ma, in pratica, uno Stato fascista o comunista potrebbe realizzare le sue idee più o meno compiutamente, ed essere perciò più o meno intollerabile. D'altra parte, certi sistemi fascisti o comunisti, o altri non meno riprovevoli, potrebbero facilmente introdursi in una società che, a parole, segua principi molto diversi. Non vi è ragione per ritenere che la nostra forma di democrazia

costituzionale sia l'unica adatta ad un popolo cristiano, o che sia di per se stessa una garanzia contro un mondo anticristiano. Perciò, invece di limitarci a condannare fascismo e comunismo, faremmo bene a riflettere che anche noi viviamo in una civiltà di massa, dove si seguono molte ambizioni e desideri sbagliati, e che, se la nostra società rifiuterà del tutto l'obbedienza che deve a Dio, non diverrà migliore, ma forse peggiore di certe altre universalmente esecrate.

Parlando del "mondo", io intendo quindi soprattutto il mondo nostro, inglese. L'influenza della Chiesa può manifestarsi in modi diversi. La Chiesa può contrastare o può sostenere un'azione particolare in un particolare momento. La si acclama quando sostiene una causa che può contare già su di un valido appoggio nel mondo laico; la si attacca, ed è naturale, quando si oppone a cose che il popolo pensa di volere. Che si dica che la Chiesa deve intervenire nelle cose del mondo, o piuttosto che farebbe bene a badare ai propri affari, tutto dipende in fondo da questo: se il mondo e la Chiesa vanno d'accordo, oppure no, nella controversia che arde in quel determinato momento. Un problema molto difficile nasce tutte le volte che la Chiesa si trova a dover resistere ad una innovazione - sia nel campo legislativo che in quello delle usanze sociali - contraria ai principi cristiani. A chi nega o non accetta pienamente la dottrina cristiana, come a chi desidera interpretarla secondo i suoi lumi personali, tale resistenza appare spesso un sopruso. È facile presentare la Chiesa ad una mente irriflessiva come il peggior nemico del progresso. Essa può talvolta non essere abbastanza forte per resistere con fortuna, ma non vedo come potrebbe mai accettare in modo definitivo l'esistenza di due leggi, una per sé e un'altra per il mondo.

Non voglio comunque esaminare ad uno ad uno tutti i diversi problemi che potrebbero presentarsi. Ma vorrei dire che uno dei compiti della Chiesa nel nostro tempo è l'analisi più approfondita della società moderna,

un'analisi che avrà inizio da questa domanda: fino a che punto i principi fondamentali sui quali poggia la nostra società non sono più soltanto neutri, ma dichiaratamente anticristiani?

Non dovrei aver bisogno di ripetere che tra il fine ultimo dell'uomo di Chiesa e gli scopi del riformatore laico vi è molta distanza. Finché il laico ha di mira una vera giustizia sociale, i suoi scopi devono rientrare in quelli dell'uomo di Chiesa. Ma uno dei motivi che mi pare rendano più facile il destino del riformatore laico, o del rivoluzionario, è questo: che in genere egli considera i mali del mondo come qualche cosa di esterno alla sua persona. O li immagina come completamente impersonali, suscettibili cioè di essere eliminati cambiando soltanto il “sistema”, oppure, se un male congenito esiste, è sempre congenito *negli altri* - in una classe, in una razza, negli uomini politici, nei banchieri, nei fabbricanti d'armi e così via - mai in lui stesso. Vi sono delle eccezioni, s'intende, ma appunto in quanto un uomo comprende la necessità di convertire se stesso oltre che il mondo, egli si avvicina al punto di vista religioso. Tuttavia la possibilità di semplificare le questioni in maniera da vedere soltanto, ben in risalto, la figura del nemico esterno, è per la maggior parte delle persone causa di grande godimento: conferisce quell'occhio brillante, quel passo elastico, che si accordano così bene con le divise di partito. È un godimento, questo, a cui il cristiano deve rinunciare, poiché nasce da uno stimolante artificiale che non può che avere conseguenze nocive. Genera l'orgoglio individuale e collettivo, e l'orgoglio crea la sua propria rovina.

Solamente nell'umiltà, nella carità e nella purezza - soprattutto nell'umiltà - possiamo disporci a ricevere la grazia di Dio, senza la quale le azioni degli uomini restano vane.

Non basta vedere il male, l'ingiustizia e le sofferenze di questo mondo e buttarsi a capofitto nell'azione. Dobbiamo imparare, e solo la teologia può insegnarcelo, perché queste cose sono sbagliate; altrimenti raddrizzeremo

alcuni torti e ne creeremo degli altri. Se in questo mondo io e la maggior parte dei miei simili viviamo in una continua dimenticanza di Dio, la quale ci espone a quel supremo pericolo che è la separazione ultima e definitiva da Dio dopo la morte, bisogna allora riconoscere che vi è qualcosa di fondamentalmente sbagliato e che io devo contribuire per la mia parte a correggerlo. Se il fatto soltanto di vivere in società è sufficiente a coinvolgerci nella immoralità, la Chiesa deve considerare una situazione simile come estremamente grave. Io non sono un sociologo né un economista, e in ogni caso non sarebbe questo il luogo per bandire una formula adatta a rimettere il mondo in sesto. Spetta alla Chiesa indicare ciò che è errato, ciò che contrasta con la dottrina cristiana, piuttosto che proporre un piano preciso di riforma. Ciò che è giusto rientra nell'ambito dell'“opportuno” ed è condizionato dallo spazio, dal tempo, dal livello culturale e dal temperamento di un popolo. Ma ciò che è sempre e dovunque errato, la Chiesa lo può dire. Senza questa sicura convalida dei principi primi che è compito della Chiesa rinnovare senza sosta, il mondo continuerà a confondere il giusto con l'opportuno. In una società basata sul lavoro degli schiavi ci fu chi tentò di dimostrare con la Bibbia alla mano che la schiavitù era stata ordinata da Dio. Per la maggioranza delle persone, la società presente, o quella che essi vorrebbero creare nell'impeto delle loro passioni più generose, è la società giusta, ed il cristianesimo dovrebbe adattarsi. Ma la Chiesa non può mai essere conservatrice o liberale o rivoluzionaria, nel significato politico di questi termini. Conservatorismo vuol dire troppo spesso conservazione di ciò che è errato; liberalismo, rilassamento della disciplina; rivoluzione, negazione delle realtà insopprimibili.

L'avarizia finirà forse per rivelarsi, dal punto di vista della Chiesa, il vizio dominante del nostro tempo. V'è certamente qualcosa di sbagliato nella nostra attitudine verso il denaro. Si incoraggia la volontà di



possedere piuttosto che quella creativa o spirituale. Che il denaro non manchi mai quando serve a guadagnare altro denaro, mentre sia così difficile ottenerlo per gli scambi e per le necessità dei più indigenti, è un fatto che rende perplessi coloro che non sono economisti. Io non mi sento affatto sicuro di agir bene quando accresco le mie entrate comprando azioni di un'impresa, la quale svolge un'attività di cui io non mi rendo conto, opera magari a migliaia di chilometri di distanza, su cui non ho la minima possibilità di controllo, ma che, tuttavia, mi viene raccomandata come un sano investimento. Sono ancora meno sicuro di comportarmi moralmente prestando denaro ad interesse, e cioè investendo i miei averi in buoni del tesoro e in obbligazioni. So che è male speculare: ma dove passa la linea di confine tra la speculazione e il "legittimo investimento"? A dire il vero, mi sembra di essere un piccolo usuraio in un mondo amministrato per la massima parte da grossi usurai. So pure che un tempo la Chiesa condannava queste cose. E ritengo che la guerra moderna sia causata principalmente da un immorale sistema di concorrenza, il quale agisce anche in tempo di pace - e che, fin quando questo male non sarà curato, non vi saranno disarmi né piani di sicurezza collettiva, né conferenze, né convenzioni, né trattati che riusciranno ad impedire la guerra.

Ogni meccanismo, per quanto perfetto, per quanto sia un meraviglioso prodotto di ingegnosità e di abilità realizzatrice, può venir usato per un fine buono oppure malvagio: questo vale per il meccanismo sociale non meno che per le costruzioni d'acciaio. Io credo che, più importante dell'invenzione di una nuova macchina, sia creare nelle persone una disposizione dello spirito che le metta in grado di fare retto uso della macchina. E sarebbe ancora più importante, in questo momento, diffondere la conoscenza di ciò che è errato. Noi siamo tutti insoddisfatti della via che il mondo ha preso: c'è chi è convinto che siamo tutti più o

meno responsabili di questo andazzo; c'è chi è convinto che, affidandoci interamente alla politica, alla sociologia, all'economia, non faremo che passare da un rimedio inefficace all'altro. Ed ecco allora il messaggio perpetuo della Chiesa: affermare, insegnare ed applicare la vera teologia. Non possiamo accontentarci d'essere cristiani durante le nostre devozioni e riformatori laici per il resto della settimana, giacché vi è una domanda che dobbiamo rivolgere a noi stessi ogni giorno e in ogni circostanza. La Chiesa deve rispondere perpetuamente a questa domanda: Perché siamo nati? Qual è il fine della vita umana?

---

<sup>A</sup> Usando il termine “idea”, pensavo naturalmente alla definizione di Coleridge all'inizio di *Church and State*: “... *idea* non è per me (in questo caso) la concezione derivata da un particolare stato o forma o modo in cui la cosa concepita possa, in un determinato momento, presentarsi, e neppure la generalizzazione dedotta da una pluralità o successione di tali forme o modi, bensì la concezione tratta dalla conoscenza dello scopo ultimo della cosa”.

<sup>B</sup> *Sociologia cristiana*. Io devo molto a parecchi economisti e sociologi cristiani, inglesi e stranieri, e soprattutto a R. H. Tawney. Non è necessario che io mi diffonda ancora sul modo particolare con cui ho affrontato il problema in queste pagine, ma può essere interessante osservare come lo stesso argomento dei rapporti tra Chiesa e Stato sia stato trattato da V. A. Demant nel suo ottimo volume *Christian Polity*, pp. 120 ss., 135 ss. Demant osserva che l'autorità della Chiesa, oggi, “non può essere rivendicata affermando che la Chiesa rappresenta tutti i cittadini”. È vero che la Chiesa non rappresenta tutti i cittadini nel senso in cui si può dire che un membro del parlamento rappresenta i suoi elettori (anche chi ha votato contro di lui), tuttavia la funzione della Chiesa mi sembra più vasta che la sola “salvaguardia del diritto dell'individuo a perseguire certi scopi che non sono scopi politici ”; quel che soprattutto m'interessa non è la responsabilità della Chiesa verso l'individuo, ma verso la comunità. I rapporti

---

fra Chiesa e Stato possono consistere in un sistema di controlli reciproci, di pesi e contrappesi, ma lo sfondo e la giustificazione di questi rapporti è la relazione della Chiesa con la *società*. Demant offre un'ottima pittura delle forze che favoriscono l'accettazione dello Stato assoluto, e nota giustamente che "il fenomeno della laicizzazione della vita umana non ha origine principalmente nell'estensione dei poteri dello Stato. Questo allargamento di poteri rappresenta piuttosto il tentativo dello Stato di riguadagnare importanza nella vita d'un popolo, vita che si è disintegrata a causa della confusione tra fini e mezzi sociali, a causa cioè della sua laicizzazione".

Una delle ragioni d'essere dello Stato totalitario va ricercata nel suo tentativo di sostituire la Chiesa in una funzione che essa ha cessato di esercitare, di stabilire con la comunità un rapporto che la Chiesa non ha saputo conservare - ciò che porta alla conseguenza di riconoscere come cittadino di pieno diritto soltanto chi è disposto ad accettare lo Stato in questo suo nuovo rapporto.

Io approvo in pieno l'affermazione del Demant che "ciò che toglie pertinenza alla maggior parte delle nostre teorie su Chiesa e Stato è il dominio esercitato dall'economia e dalla finanza sulla politica, dominio che si fa sentire soprattutto nello Stato democratico. L'asservimento della politica alla plutocrazia è oggi il fatto più importante nell'atteggiamento dello Stato verso la Chiesa".

Demant esamina quali sono le possibilità di ovviare a questa situazione in una società laica, e quale è la posizione che compete alla Chiesa in tale società. Ma a meno che io l'abbia frainteso, mi sembra che egli consideri questa laicizzazione come un dato di fatto. Io invece, partendo dall'assunto che la nostra società sia *neutra* piuttosto che non-cristiana, preferisco ricercare quale fisionomia essa assumerebbe se si orientasse verso il cristianesimo.

<sup>c</sup> *Il totalitarismo può mantenere i termini libertà e democrazia e dar loro un significato diverso*. Il 2 aprile 1939 il "Times" pubblicò una lettera del generale J. F. C. Fuller, che, secondo le dichiarazioni precedenti del giornale, era stato uno dei due inglesi invitati alle celebrazioni per il compleanno di Rider. Il generale Fuller si definisce un "seguace fedele della democrazia di Mazzini perché antepone i doveri verso la nazione ai diritti dell'individuo". Il generale si dichiara "fascista inglese" e crede che l'Inghilterra debba "seguire l'onda poderosa di questa grande trasformazione politica" (che sarebbe appunto il sistema fascista di governo).

Secondo me il generale Fuller ha diritto quanto chiunque altro di proclamarsi "seguace della democrazia".

<sup>d</sup> *Imitazione "à rebours"*. Un articolo nell'"Evening Standard" del 10 maggio 1939, intitolato *Contro la politica delle donne in cucina*, riferisce l'esito della conferenza annuale della Civil Service Clerical Association.

"Miss Bower, del Ministero dei trasporti, sollecitando l'intervento dell'Associazione contro l'esclusione delle donne maritate da ogni impiego pubblico, disse fra l'altro che sarebbe stata buona politica abolire una disposizione che rappresenta uno dei canoni della filosofia nazista". Forse un resoconto così conciso non rende giustizia a Miss Bower, ma non credo di travisarlo se dico che vi è implicita l'affermazione che tutto ciò che è nazista è sbagliato e quindi non merita di essere discusso per quel che vale di per sé. Incidentalmente, poi, parlare di "relegazione delle donne" significa pregiudicare la questione. A me sembra che la cucina, i bimbi, la Chiesa dovrebbero, dopo tutto, meritare qualche attenzione da parte di una donna sposata. Forse che una donna normale e maritata vorrebbe lavorare per guadagnarsi la vita, potendone fare a meno? Ciò che è vergognoso è il sistema che costringe entrambi i coniugi a lavorare.

---

<sup>E</sup> *Dottrina fascista*. Intendo solo quella dottrina che afferma l'autorità assoluta dello Stato o l'infallibilità del capo. Lo "Stato corporativo", raccomandato dalla Quadragesimo anno, non entra in questa discussione. Non vi entra neppure l'organizzazione economica dello Stato totalitario.

L'uomo della strada non si oppone al fascismo perché esso è pagano, ma perché ha paura dell'autorità anche quando è pagana

<sup>F</sup> *Lo spauracchio della "religione nazionale germanica"*. Non posso avere un'opinione così bassa dell'intelligenza tedesca da credere alle storie d'una rinascita di culti precristiani. Ma sono disposto a credere che il tipo di religione descritto dal professor Wilhelm Hauer esista davvero, e mi spiace molto doverlo credere. Mi baso su un saggio di Hauer in un volume molto interessante, *Germany's New Religion* (Allen and Unwin, Londra 1937) dove il luteranesimo ortodosso viene difeso da Karl Heim ed il cattolicesimo da Karl Adam.

La religione di Hauer, nella sua professione di fede verso un Dio "più che umano", è deistica. Egli la giudica "un'eruzione dalle profondità biologiche e spirituali della nazione tedesca" e, se non si vuol negare che la nazione tedesca posseda simili "profondità", non vedo come questa dichiarazione possa venir messa in ridicolo. Il professor Hauer crede che "ogni nuova epoca debba sviluppare le sue proprie forme religiose" e purtroppo molte persone nei paesi anglosassoni condividono quest'opinione. Egli si dichiara in particolare un discepolo di Mastro Eckhart, e, si creda o meno che le dottrine condannate dalla Chiesa fossero quelle che Eckhart tentò di diffondere, non c'è dubbio che le dottrine professate da Hauer sono quelle condannate.

Egli afferma che "la rivolta dell'uomo tedesco contro il cristianesimo raggiunse il suo culmine con Nietzsche": ma vi sono molti che non limiterebbero all'uomo tedesco soltanto questa rivolta. Hauer si appella alla tolleranza: attacca il cristianesimo perché "afferma di possedere la verità assoluta e con ciò sostiene implicitamente che gli uomini possono raggiungere la salvezza in un solo modo, attraverso Cristo, e che quindi esso non può che condannare senza speranza coloro la cui fede e la cui vita non si conformano agli insegnamenti di Cristo, o pregare per essi affinché abbandonino l'errore per il regno di Dio". Ma è pur vero che migliaia di persone nei paesi occidentali accetterebbero questo punto di vista! Hauer si oppone alla religione sacramentale, perché "ognuno ha un rapporto immediato con Dio; è, in fondo al cuore, tutt'uno con l'eterno principio del mondo". La fede non nasce dalla rivelazione ma dall'"esperienza personale". Hauer non ha interesse per lo "stuolo degli intellettuali" ma per la "moltitudine di persone comuni" che cercano un "allargamento vitale". "Noi crediamo", dice, "che Dio abbia imposto un grande compito alla nostra nazione e che perciò egli si sia specialmente rivelato, e seguirà a rivelarsi, nella storia della nazione tedesca". Al mio orecchio queste frasi non suonano completamente nuove. Hauer ha anche fede in qualche cosa di molto popolare presso di noi: la religione del cielo azzurro, dell'erba e dei fiori. Egli crede poi che Gesù, pur essendo completamente semita, per parte tanto di padre che di madre, sia "una delle grandi figure che si elevano al di sopra dei secoli".

Ho citato così diffusamente per permettere al professor Hauer di dichiararsi con le sue stesse parole come l'ultimo prodotto del protestantesimo liberale tedesco: un unitariano nazionalista. Tradotto in termini inglesi, lo si potrebbe prendere per un modernista [Corrente anglicana che si riconnette in parte al movimento di Oxford ed è molto vicina al modernismo cattolico inglese. Chiede una revisione delle posizioni dottrinali allo scopo di armonizzarle con i risultati della scienza e col pensiero filosofico moderno. N.d.T.] patriottico, La religione nazionale tedesca, stando alle

---

parole di Hauer, ci appare dunque come qualcosa di già familiare. Perciò, se la religione tedesca è anche la nostra, tanto prima ce ne accorgeremo e tanto meglio sarà.

<sup>G</sup> *Moralità igienica*. Denis de Rougemont, nel suo notevole libro *L'amour et l'occident* [trad. it. *L'amore e l'occidente*, Mondadori, Milano 1958 ], ha scritto questa frase (p. 269) che mi sembra calzante:

"L'anarchie des mœurs et l'hygiène autoritaire agissent a peu près dans le même sens: elles decoivent le besoin de passion, héréditaire ou acquis par la culture; elles détendent ses ressorts intimes et personnels"

<sup>H</sup> Può essere opportuno, a questo punto, accennare all'atteggiamento della società cristiana verso il pacifismo. Qui non mi occupo del pacifismo razionalista o umanitario, ma del pacifismo cristiano: il pacifismo per cui ogni atto di guerra è categoricamente vietato a chi segue Nostro Signore. Questo pacifismo assoluto dovrebbe essere distinto anche da un'altra tendenza secondo la quale per una società cristiana, soltanto, vale la pena di combattere, giacché ogni altra società potrebbe rivelarsi così insufficientemente o così dichiaratamente anticristiana, che nessun cristiano potrebbe sentirsi giustificato a combattere per essa. Questo pacifismo cristiano "relativo" non può interessarmi, perché la mia ipotesi è appunto quella di una società cristiana. In una simile società quale sarà il posto del cristiano pacifista?

Egli continuerebbe ad esistere, come probabilmente continuerebbero ad esistere le sette e le eccentricità individuali, ed il cristiano non pacifista dovrebbe trattare il pacifista con rispetto e considerazione. Lo stesso dovrebbe fare lo Stato, quando fosse provata la buona fede del pacifista. Chi è convinto che la guerra che il suo paese sta per intraprendere è una guerra d'aggressione, chi è convinto che il suo paese potrebbe rinunciare a prendervi parte senza mettere in pericolo i propri legittimi interessi e senza venir meno al proprio dovere verso Dio e verso gli altri uomini, avrebbe torto se non facesse udire la sua voce (ricorderò a questo punto l'atteggiamento di Charles Eliot Norton durante la guerra ispano-americana del 1898.) Ma di fronte a chi sostiene che la guerra è in qualsiasi circostanza ingiusta, io non posso trattenermi dal pensare che quest'uomo misconosce in un certo senso il proprio dovere verso la società: e se la società è cristiana, più imperioso è il dovere. Anche se ogni singola guerra finisce per apparire ingiustificata, l'idea di una società cristiana mi sembrerebbe sempre incompatibile con un pacifismo assoluto. Il pacifismo, infatti, può prosperare soltanto finché la maggioranza delle persone che costituiscono una società non è pacifista, così come le sette possono prosperare soltanto su uno sfondo di ortodossia. L'idea della responsabilità collettiva, della responsabilità dell'individuo per le colpe della società di cui fa parte, è un'idea che ha bisogno d'essere più profondamente intesa; se si condividono le colpe della propria società in tempo di "pace", non vedo come si possa rifiutare di dividerle, astenendosi dall'azione comune, in tempo di guerra.

<sup>I</sup> *La Comunità dei Cristiani*. Questa espressione si presta forse alla critica. Non ho voluto adoperare il termine di Coleridge, "clerisy", alterandone il significato, ma d'altra parte presumo che il lettore conosca l'uso che della parola egli fa nel suo *Church and State* e quello che ne fa John Middleton Murry. Forse l'espressione "Comunità dei Cristiani" farà pensare ad alcuni a una specie di conventicola esoterica o a una confraternita di spiriti che si autodefiniscono "eletti". Spero che il seguito del capitolo valga a dissipare questa interpretazione. Non ho voluto calcar troppo sul nome, perché mi è sembrato che "clerisy" potesse finire per designare soltanto una specie di casta bramini.

---

Dovrei aggiungere, come nota alle mie parole "dotati di qualità intellettuali o spirituali superiori", che il possesso di doti spirituali o intellettuali non implica necessariamente quella capacità di comprendere i problemi dello spirito che è condizione indispensabile per esercitare l'influenza richiesta in questo caso. Non si può dire neppure che la persona così qualificata sia nella sua vita privata un cristiano migliore di un altro la cui penetrazione intellettuale è meno profonda; e neppure che egli sia necessariamente esente da ogni errore di dottrina. Preferisco, per il momento, che la categoria a cui mi riferisco pecchi per ampiezza piuttosto che per angustia.

<sup>J</sup>*Educazione cristiana.* Questa nota, come quella sulla "Comunità dei Cristiani", è nata da un acuto commento di Padre George Every, S.S.-M., che lesse il mio libro in bozza. I lettori di un altro mio saggio dal titolo *Modern Education and the Classics*, scritto per motivi diversi e pubblicato in un volume intitolato *Essays Ancient and Modern*, potrebbero credere che io abbia in mente soltanto l'educazione classica dei tempi passati. Il problema dell'educazione è troppo vasto per essere analizzato in una breve opera come questa, e non è mia intenzione sollevare qui la questione del miglior sistema educativo. Mi limito ad affermare che un programma d'educazione eterogeneo non serve allo scopo, e che l'educazione dev'essere qualche cosa di più di un insieme di notizie diverse o di nozioni tecniche, qualcosa di più di una cultura tutta in superficie. D'altra parte, non è questo il luogo per domandarsi ciò che chiunque s'accosti direttamente al problema dell'educazione non può fare a meno di domandarsi, cioè che cosa si deve far *subito*. Ma il punto sul quale possono trovarsi d'accordo tutti coloro che sono insoddisfatti del metodo d'educazione odierno è la necessità di criteri, di valori stabili. Occorre tuttavia, fin da principio, rinunciare ai pregiudizi o alle simpatie in favore di qualsiasi precedente sistema educativo e rendersi conto delle differenze che esistono tra la società per la quale dobbiamo creare un nuovo ordinamento e ogni forma di società del passato.

<sup>K</sup>*Omogeneità di cultura.* In un passo importante del suo libro *Beyond Politics* (pp. 23-31) Christopher Dawson analizza la possibilità di "organizzare la cultura" ed ammette che non si può arrivarvi facendo ricorso a una "dittatura filosofica o scientifica" o ritornando alla "vecchia disciplina umanistica delle lettere, perché questa è inseparabile dall'ideale aristocratico di una classe privilegiata di studiosi". Dawson afferma che "una società democratica deve saper organizzare altrettanto democraticamente la propria cultura" e conclude che "la forma di organizzazione appropriata alla nostra società, sia nel campo culturale sia in quello politico, è il partito, ossia un'organizzazione volontaria che ha fini comuni ed è basata su una comune "ideologia"".

Io credo di aver molta simpatia per le intenzioni di Dawson, ma devo confessare che mi riesce difficile capire cos'è questa "cultura", che non ha filosofia (poiché la filosofia, egli dice, ha perduto il suo antico prestigio), e che non è dichiaratamente religiosa. Quale sarà "l'organizzazione democratica della cultura" che troveremo in quel tipo di società a cui ci stiamo avvicinando? Se sostituiamo all'aggettivo "democratica" un termine per me più concreto, direi che la società che sta nascendo adesso e che guadagna terreno in ogni paese, "democratico" o "totalitario" che sia, è una società di piccoli borghesi: a me pare, cioè, che la cultura del ventesimo secolo sarà affare della piccola borghesia, proprio come la cultura dell'epoca vittoriana è stata affare dell'alta borghesia o dell'aristocrazia del commercio. Se al posto della frase di Dawson dicessimo perciò: "Una società di piccoli borghesi deve saper organizzare una cultura altrettanto piccolo-borghese", avremmo una affermazione che a me sembra più chiara, anche se ci lascia più perplessi, Ma se il partito culturale di Dawson - del quale,

---

del resto, sappiamo ancora molto poco - dovrà rappresentare questa futura società, mi domando se è forse probabile che esso dia qualcosa di più importante, per esempio, di un'Accademia Reale della piccola borghesia al posto dell'Accademia Reale da cui uscivano i ritrattisti dei Lord-Mayor e di altri notabili.

Può darsi che io abbia completamente frainteso il signor Dawson: se è così, spero che egli ci faccia un'esposizione più esauriente delle sue idee. A meno che qualche utile analogia si possa trovare nel passato, io non riesco a intendere questa "organizzazione della cultura", che mi sembra senza precedenti nella storia. Isolando la cultura dalla religione, dalla politica e dalla filosofia, mi pare che non ci resti nient'altro che il profumo di una rosa da lungo tempo appassita. Quando si parla di cultura si hanno in mente, secondo me, due diverse categorie di persone: una di produttori e l'altra di consumatori della cultura, una categoria di uomini capaci di creare un pensiero e un'arte nuovi (la quale comprende pure i mediatori della cultura, coloro cioè che insegnano ai consumatori ad apprezzarla) e, dall'altra parte, una società colta che sa godere di questo pensiero e di quest'arte e se ne fa patrocinatorice. I produttori possono essere soltanto incoraggiati, i consumatori soltanto educati.

Non vorrei sminuire l'importanza, in un periodo di transizione, di un'azione di retroguardia esercitata da istituzioni come il National Trust, la Society for the Preservation of Ancient Buildings o anche la National Society. I vecchi alberi non devono venire abbattuti finché non sappiamo piantarne di nuovi. Ma Dawson si preoccupa di qualcosa che è più importante della conservazione dei relitti di culture precedenti. Io stesso, per il momento, voglio dire soltanto che la "cultura" è un sottoprodotto, e che chiunque condivide la repulsione di Dawson per la tirannia della politica deve rivolgere la propria attenzione al problema educativo e al modo migliore per coltivare, tra la piccola borghesia del futuro, una élite di pensiero, di costumi, di gusto.

Parlando di una probabile "società di piccoli borghesi", io non profetizzo - a meno che intervenga una rivoluzione che nessuno può ora predire - la nascita in Inghilterra di una gerarchia politica di piccoli borghesi, benché sia del parere che i nostri uomini di governo, nei loro rapporti con l'estero, dovranno sforzarsi di comprendere una mentalità del genere. È assai probabile che l'Inghilterra continuerà ad essere governata dalla stessa classe di commercianti e di finanzieri che, pur tra un continuo rinnovarsi dei quadri, è venuta sempre crescendo d'importanza dal XV secolo fino ad oggi. Per "società di piccoli borghesi", intendo quella dove l'uomo medio, l'uomo per cui si fanno le leggi, di cui ci si preoccupa, le cui passioni devono essere manovrate, i pregiudizi lusingati, i gusti soddisfatti, sarà il piccolo borghese. È lui che domina numericamente, è lui che più occorre adulare. Non è necessariamente detto che questo sia un bene o un male: tutto dipende da ciò che il piccolo borghese farà di se stesso e da quello che gli altri faranno di lui.

<sup>L</sup> *I fautori di una separazione della Chiesa dallo Stato.* È interessante confrontare la vigorosa difesa della Chiesa "costituita" fatta dal vescovo Hensley Henson nella sua opera *Cui bono?*, pubblicata oltre quarant'anni fa, con il suo libro più recente *Disestablishment*, che contiene idee opposte. Senonché, tanto i fautori quanto gli avversari della separazione potrebbero ascrivere troppa importanza a questa ritrattazione. Gli argomenti del primo saggio in favore della Chiesa "costituita", e quelli contrari, dell'ultimo, sono egualmente ben presentati e meritano, gli uni come gli altri, di essere studiati. A me pare che sia accaduto semplicemente questo: che il vescovo Hensley Henson abbia cambiato parere sulle tendenze insite nella società moderna, e che i mutamenti verificatisi dalla fine dell'Ottocento siano abbastanza rilevanti da giustificare un diverso parere. La sua vecchia tesi non ha perduto valore;

---

piuttosto, egli potrebbe dire che, nella situazione odierna, non può più essere messa in pratica,

Devo approfittare di questa occasione per rilevare la perfezione della prosa del vescovo Hensley Henson, sia in un volume preparato con agio di tempo, sia in una lettera occasionale al "Times". Per efficacia polemica e purezza di lingua, non ha chi gli stia a pari. I suoi lavori dovrebbero essere studiati ancora per molto tempo da tutti coloro che vogliono scrivere bene.

<sup>M</sup> *I pericoli di una Chiesa nazionalista*. Chiunque abbia letto il libro di John Middleton Murry *The Price of Leadership* non potrà fare a meno di nutrire dei dubbi sull'autonomia di dottrina di una Chiesa nazionale. Io ho letto la prima parte del libro con l'ammirazione più viva e condivido il parere del Murry su tutto ciò che egli espone in favore di una Chiesa nazionale, contro il settarismo o contro un cristianesimo ridotto ad un puro affare privato. Ma là dove Murry si allea con Thomas Arnold [Pedagogista inglese (1795-1842). Come direttore, durante parecchi anni, della scuola di Rugby, introdusse una radicale riforma nei metodi educativi britannici, mettendo in primo piano l'insegnamento religioso e morale. N.d.T.], comincio ad esitare. Non conosco le teorie di Arnold per lettura diretta, e debbo quindi ricorrere all'esposizione che ne fa Murry, ma essa non m'induce a fidarmi completamente di Arnold, né mi rassicurano le citazioni da Arnold sull'ortodossia di Murry. Questi pensa che "il vero conflitto che si prepara è il conflitto tra il cristianesimo ed il nazionalismo anticristiano": ma un nazionalismo apertamente antagonista al cristianesimo ci minaccia certo meno gravemente di un nazionalismo il quale professi un cristianesimo privo d'ogni contenuto cristiano. Che la Chiesa d'Inghilterra debba identificarsi con la nazione inglese (un'opinione che Murry crede d'aver trovata in Arnold e, prima ancora, in Coleridge, e che egli condivide) è un'idea lodevole finché teniamo presente che il nostro discorso tocca un solo aspetto di ciò che è la Chiesa. Poiché, se questa identità non è controbilanciata dall'esigenza di un rapporto valido fra la Chiesa d'Inghilterra e la Chiesa universale, io non vedo alcuna garanzia dell'integrità e dell'universalità della sua dottrina. Non sono neppure convinto, del resto, che Murry desideri una simile garanzia. Egli cita e, a quanto sembra, approva questa frase di Matthew Arnold: "Non sorgerà mai fra i cattolici qualche grande anima che comprenda come l'eternità e l'universalità, avocate invano dal dogma cattolico e dal sistema oltremontano, potrebbero realizzarsi davvero per quanto riguarda il *culto* cattolico?".

Ebbene, se l'eternità e l'universalità devono essere ricercate non nel dogma ma nel culto, e cioè in una forma comune di riti che potrà significare per i praticanti tutto ciò che essi vorranno, a me pare che da questo non possa venire che il ritualismo più corrotto. Che intende dire Murry con il cristianesimo della sua Chiesa nazionale, se non che la nazione sarà libera di chiamar cristiano ciò che più le piacerà? E che cosa impedirà allora che il cristianesimo venga degradato al livello del nazionalismo, piuttosto che il nazionalismo sia innalzato a quello del cristianesimo?

Murry afferma che Arnold ha introdotto un nuovo spirito cristiano nelle scuole pubbliche. Non nego a Arnold l'onore di aver riformato ed elevato i criteri morali che vengono inculcati nelle scuole pubbliche, e non discuto l'affermazione che si debba a lui e a suo figlio "la tradizione del disinteresse nei pubblici funzionari". Ma a quale prezzo? Murry è persuaso che gli ideali di Arnold siano stati degradati e contaminati dalla generazione successiva: ma io vorrei esser certo che questi risultati non fossero già impliciti nei principi professati da Arnold. Quell'albero, del resto, può dare ancora altri frutti dello stesso genere. Murry dice:

"L'organo principale di questa nuova società nazionale e cristiana è lo Stato. Lo Stato è, in realtà, l'organo indispensabile alla sua manifestazione. È, quindi, inevitabile che



---

nella nuova società nazionale, se essa ha da essere cristiana in un senso concreto, Chiesa e Stato si accostino l'una all'altro, e che dalla natura di questo accostamento dipenda tutto il resto”.

Il passo che ho qui riportato, insieme alla proposta che lo Stato si assuma la gestione delle scuole pubbliche, mi fa sospettare che Murry sia disposto ad andare molto avanti sulla via del totalitarismo. E senza una qualsiasi sua esplicita dichiarazione sugli articoli di fede cristiana necessari alla salvezza eterna o riguardanti la realtà soprannaturale della Chiesa, potremmo anche concludere che egli è disposto a fare non poca strada sulla via che porta a una religione nazionale inglese, alla cui formulazione penserebbero coloro che sovrintendono al riarmo morale.

Murry (p. 111) sembra seguire Arnold nell'attribuire poca importanza alla successione apostolica. Riguardo alla posizione di Matthew Arnold, egli dice (p. 125): “In questa situazione nessuna rinascita pura e semplice di pietà cristiana gioverebbe più: neppure una rinata santità cristiana (come quella che Arnold ammirava in Newman) potrebbe rivelarsi efficace”. “Pura e semplice”: ancora un altro passo e la pietà cristiana non conta più per nulla. Murry così prosegue: “Ciò che occorre era una rinnovata comprensione cristiana, una più vasta concezione della vita spirituale medesima”. Come un allargamento nella concezione della vita spirituale possa avvenire senza maestri spirituali e senza una rinascita della santità, io non riesco a capire.

<sup>N</sup> *Un'ondata di rinascita religiosa*. Il “riarmo morale” è stato analizzato con competenza ed autorità, sotto il suo aspetto teologico, da Padre Hilary Carpenter, O.P., nel fascicolo dell'aprile 1939 della rivista "Blackfriars", e dal professor H. A. Hodges nel fascicolo di maggio di "Theology". Ma io credo che quei pochi che ragionano ancora chiaramente nel nostro paese dovrebbero protestare contro le offese arrecate in questi tempi sia al cristianesimo sia alla lingua inglese. Una lettura della raccolta di lettere a cura di H. P. W. Austin, dal titolo *Moral Re-Armament*, suggerisce pensieri diversi. La prima cosa che colpisce è la straordinaria facilità con cui uomini eminenti concedono il loro nome ad ogni appello, per oscuro o ambiguo che sia, che vien loro rivolto dal pubblico. Un'altra riflessione che si può fare è che il genere di attività mentale rivelato da queste lettere deve avere effetti nocivi sul linguaggio. Coleridge ebbe ad osservare che "in una lingua come la nostra, dove tante parole derivano da altre lingue, uno dei metodi educativi più utili e anche più divertenti consiste nell'abituare i giovani a ricercare l'etimologia, o il significato originario, delle parole che adoperano. Qualche volta la storia di una parola può insegnarci lezioni più preziose della storia di una campagna militare". Per esempio, in una lettera al "Times", ristampata nel libretto di Austin, si dice che "la sicurezza nazionale in patria e fuori può essere ottenuta soltanto attraverso la rigenerazione *morale*". Anche ammettendo che "rigenerazione morale" sia una forma attenuata della *rigenerazione* pura e semplice, mi sembra che dichiarare che una nazione non può conquistare la sicurezza nazionale a meno di rinascere sia un adattamento abbastanza curioso delle parole del Vangelo. Evidentemente il vocabolo *rigenerazione* è degenerato. Nel paragrafo seguente "rigenerazione" viene sostituita da "riarmo". Sono persuaso che l'espressione "riarmo morale e spirituale" sia stata coniata solo per ricordarci in modo efficace che ci occorre qualcosa di più che un equipaggiamento materiale; ma il suo significato si è ristretto rapidamente fino ad indicare un altro tipo di equipaggiamento che è sullo stesso livello di quello materiale, e cioè destinato a raggiungere fini i quali non possono essere che mondani.

Nonostante il fervore rivelato da tutta questa corrispondenza, non riesco a trovarci nulla che suggerisca la necessità del *cristianesimo*. So di certo che alcuni tra i firmatari delle lettere sono cristiani, ma il movimento, di per sé, a giudicare dal suo programma,

---

non è essenzialmente più cristiano della religione nazionale tedesca del professor Hauer. Non ho esperienza diretta del movimento di Buchman [Frank Buchman, ex pastore luterano americano, è il fondatore di un movimento di rinascita cristiana (detto anche dei gruppi di Oxford) che si basa sull'intensificazione della vita interiore, grazie specialmente alla meditazione e alla confessione pubblica, e sull'assenza più completa di dogmi. N.d.T.], che apparentemente ha ispirato il libretto di Austin, ma non mi consta che per essere "buchmanita" sia necessario professare la fede cristiana secondo il Vangelo, e finché non mi si dirà che così è effettivamente, continuerò a dubitare che ci sia una ragione qualunque per definire il "buchmanismo" un movimento cristiano.

Gli sviluppi futuri, non necessariamente impliciti in questo atteggiamento, ma certo possibili e secondo me probabili, mi spaventano. Può darsi, ad esempio, che gradualmente la nostra religione si adegui ai nostri scopi secolari, di cui alcuni possono anche essere meritori, ma di cui nessuno potrebbe reggere alla critica quando l'unità di misura fosse d'ordine soprannaturale. A mio parere il riarmo morale può provocare facilmente una progressiva "germanizzazione" della nostra società. Osservando l'efficienza dell'organizzazione tedesca, ci rendiamo conto di non poterla emulare senza una sorta di entusiasmo religioso. Il riarmo morale fornirà l'entusiasmo e sarà la droga politica più efficace: avrà la potenza di uno stimolante insieme a quella di un narcotico. Ma le sue proprietà si eserciteranno a detrimento della nostra religione.

"Specialmente tra i popoli protestanti di lingua inglese vi è la tendenza a considerare la religione come un tonico sociale da usare in epoche d'emergenza per spremere dalla popolazione uno sforzo morale più intenso. A parte che un modo simile di vedere le cose implica una concezione religiosa pelagiana [Da Pelagio: concezione che accorda il predominio alla volontà e non tiene quasi alcun conto della grazia. N.d.T.], esso non è neppure sostenibile da un punto di vista psicologico, giacché serve soltanto ad accrescere la tensione morale senza rinvigorire le fonti di vitalità spirituale e senza risolvere quei conflitti psicologici dei quali soffre la società" (Ch. DAWSON, *Beyond Politics*, p. 21).

"Il totalitarismo può ben utilizzare il sentimento umanistico-religioso che si esprime nel groppo in gola quando si canta in coro il canto del vespro, nella vecchia cappella della scuola, al riverbero delle fiaccole - o nell'attenti durante i Due Minuti di Silenzio. Ma una religione che parla di redenzione per opera del Figlio di Dio, che offre all'umanità, grazie ai Sacramenti, la possibilità di unione con la vita eterna dell'Uomo-Dio, Gesù Cristo, e che fa della rappresentazione perpetua del sacrificio di Lui il suo atto essenziale di culto, non può non essere nemica dichiarata di tutti coloro che vedono nello Stato il principio e la fine della vita umana" (Hu. BEEVOR, *Peace and Pacifism*, p. 207).

° Il "Times" mi concede di riprodurre una lettera apparsa sul numero del 5 ottobre 1938, che potrebbe fare da prologo e da epilogo a tutto ciò che ho detto. Essa mi fu di stimolo immediato a tenere le conferenze di cui è fatto questo libro.

3 ottobre 1938

*Signore,*

*non mi sembra che, in generale, le lezioni che stiamo ricavando dall'esperienza indimenticabile attraverso cui siamo passati negli ultimi giorni tocchino il fondo della questione. Il periodo di respiro che ci è stato accordato potrebbe non essere altro che un rinvio della resa dei conti che ci attende infallibilmente, a meno che non ci decidiamo a metterci alla ricerca di un rimedio radicale. La nostra civiltà si*

---

*risolleverà soltanto se ci risolveremo ad eliminare le radici cancerose che l'hanno portata sull'orlo della catastrofe. Che finiscano per prevalere la verità e la giustizia o l'impulso cieco e violento, è una questione da cui dipende il destino stesso dell'umanità. Ma identificare il conflitto fra queste forze opposte col contrasto, sia pur reale e profondo, esistente fra democrazia e dittatura, significa semplificare pericolosamente il problema. Appuntare la nostra attenzione sul male altrui è un modo per sfuggire alla prova dolorosa cui dovremmo sottoporci per sradicare il male che è nei nostri cuori e nella nostra vita: è un tentativo di evadere le nostre responsabilità.*

*La verità fondamentale è che le basi spirituali della civiltà occidentale sono state minate. I sistemi che vanno affermandosi sul continente si possono considerare, sotto un certo punto di vista, come tentativi convulsi per arrestare questo processo di disgregazione. Quale chiara alternativa si presenta a noi, al nostro paese? L'Inghilterra è spiritualmente confusa ed incerta. Possiamo noi credere che, in queste circostanze, una semplice domanda, che a molti sembrerà superflua, tanto propensi essi sono a rispondervi affermativamente, mentre a molti altri sembrerà pazzia pura o sogno ozioso, diventi una questione di vita o di morte? Può darsi, cioè, che la nostra salvezza stia in un tentativo di rifarci alla nostra eredità cristiana, non già ritornando al passato, ma scoprendo nelle affermazioni ed illuminazioni più alte della fede cristiana energie spirituali nuove, capaci di rigenerare ed infondere nuova vita nella nostra società malata? Se una gran parte di quella che un tempo era chiamata la Cristianità ha ripudiato pubblicamente ogni forma di vita cristiana, non è forse diventato urgente domandarsi se la via della saggezza non consista piuttosto nel tentar di elaborare una dottrina cristiana della società moderna e di adeguare ad essa la nostra vita nazionale?*

*Coloro che fossero pronti a dare una risposta immediata, troppo facile o fiduciosa, a questa domanda non l'avrebbero capita. Non si può nemmeno prenderla in esame seriamente se non si ha una profonda consapevolezza di quanto sia diminuito l'influsso delle idee cristiane su larga parte del popolo, di quanto esse si siano affievolite nella sua coscienza, di quanti siano i mutamenti fondamentali da apportare alla struttura, alle istituzioni e alle attività della nostra società (la quale in molti suoi aspetti rappresenta una negazione completa delle idee cristiane sul significato e lo scopo della vita umana), se non ci si rende conto infine dell'immenso sforzo spirituale, morale e intellettuale che esigerebbe ogni sincero tentativo di conformare la nostra vita nazionale alla dottrina cristiana. Visto con occhi spassionati, si tratta d'un compito così superiore alle capacità presenti della cristianità inglese, che posso parer uno sciocco a scrivere come scrivo. Ma se vi fosse volontà sufficiente, credo che i primi passi da fare sarebbero già segnati chiaramente. Il presupposto iniziale di ogni azione futura è il riconoscimento che solo uno sforzo veramente eroico potrà salvare l'umanità dai suoi mali presenti e dalla distruzione che inevitabilmente ne seguirebbe.*

*[firmato] J. H. OLDHAM*