PER UNA STORIA DEL SECOLARISMO



E DELLE SUE CAUSE

La crisi di fede nel Terzo Millennio: come si è giunti a questa situazione?

Per una storia del secolarismo e delle sue cause

presentazione di Michele Federico Sciacca

INDICE

Presentazione	4
1 FONDAMENTO SACRO	
Antica legge. Stato cristiano.	5 12
2 VERSO IL DISSOLVIMENTO	
Conflitti di società. Mosaico europeo.	20 30
3 INDIFFERENZA E NATURALISMO	
Conferme. Il sogno di Grozio.	43 52
4 GIURISDIZIONALISMO E ILLUMINISMO	
Deisti. Diritto di natura e ragione.	66 74
5 DALLA RIVOLUZIONE AL PREMODERNISMO	
Secolarismi regali. Grossi equivoci	89 104
6 SOCIETA' AUTONOMA E MORTE DI DIO	
Laicismo, modernismo, progressismo. Ancora conferme.	117 131
RIEPILOGO E CONCLUSIONI.	150

PRESENTAZIONE

Questo volume è quanto mai opportuno nell'attuale momento in cui corrono a scaffali le «opere», quasi tutte a livello di pamphlet propagandistici, dei sostenitori - anche cristiani e cattolici - dell'«inevitabile», «irreversibile» secolarismo, tutte ben «lanciate» da orchestrata pubblicità; al contrario, le poche, quasi sempre serie e che si sforzano di far pensare sui gravi problemi che il tema comporta, seppellite di proposito nel silenzio.

Il testo, cosa rara oggi, argomenta dal punto di vista cattolico a partire dal «fondamento sacro» fino ai vociferanti intorno alla «morte di Dio»; e argomenta sulla base di «principi» e della «tradizione» viva - l'una e gli altri irrinunciabili - e sul solido terreno della storia della cultura, in modo da mettere in evidenza il processo di dissolvimento della società cristiana e insieme gli elementi indispensabili da recuperare per il suo rinnovamento e ripristino. In tal modo, quali che possano essere le riserve in questo o quel punto, si riesce a dare un quadro completo nell'essenziale e orientativo soprattutto, per quanti non siano specialisti del tema o studiosi di professione.

Un punto, tra gli altri, ci sembra oggi essenziale: il rifiuto critico della posizione di quanti cristiani, di questo o di altri tempi - la catena è lunga - cosiddetti teologi o no, invece di opporsi alla secolarizzazione del divino e del sacro, si esercitano in funambolismi per adattare i valori cristiani alle richieste di un mondo sempre meno cristiano e sempre più secolarizzato, facendo proprie le istanze dei banditori della «morte di Dio» e del rifiuto della metafisica. Giustamente si obietta: «il mondo si secolarizza o accelera la propria secolarizzazione nella misura in cui il cristiano lo segue nell'opera di assoluto disimpegno dal sacro nella vita comune. La scienza e la tecnica sono il pretesto, l'occasione, la tentazione, o le cause seconde: la causa vera è nel pensiero dell'uomo, formicolante delle realtà contingenti che vive nella maniera autonoma che la laicizzazione gli suggerisce, che la desacralizzazione gli facilita».

Ci auguriamo che questa voce, che si unisce a quella di altri scrittori, possa essere ascoltata; in qualsiasi caso la ricompensa della testimonianza del cristiano è la testimonianza stessa che non si aspetta niente dal secolo: questo il coraggio che lo fa umilmente forte di fronte al mondo.

Michele Federico Sciacca Genova, 24 luglio 1970.

FONDAMENTO SACRO

ANTICA LEGGE

Tertulliano ci dice che il cristianesimo fu respinto dal Senato romano perché l'alto consesso non "aveva prove dirette di quei fatti" che avvaloravano la divinità di Cristo.

Lo storico Eusebio mette avanti una questione di prestigio fra il Senato e l'imperatore Tiberio che avrebbe avuto il torto di non sottoporre, avanti, ai *senes* la proposta di riconoscimento della nuova divinità, secondo un'antica legge.

Si tratta di ben altro che un cavillo giuridico e di menomazione di prestigio.

Anche accolta la proposta, com'era avvenuto per molte altre divinità sconosciute ai romani, mai i seguaci del Cristo si sarebbero adattati a farlo entrare nel Pantheon, a rendere all'imperatore gli onori divini, a riconoscere per sommo pontefice un estraneo alla loro gerarchia ecclesiastica

C'è un assolutismo dottrinale nel cristianesimo, fondato sulla rivelazione di un unico Dio che lega a Sé gli uomini in un'unica fede, stretti nell'unica società religiosa istituita dal Figlio Suo, che non può tollerare compartecipazioni di culto.

Questa intolleranza teorica, fondata sul principio di non contraddizione che, se esiste un solo Dio, tutti gli dei del cielo mitologico, e la divinità in forma umana che si augusta nel seggio imperiale, son fantasie e arbitrio sacrilego, ha una pratica applicazione nel rifiuto dei cristiani di adattarsi alle consuetudini idolatriche e statolatriche della vecchia Roma pagana. La quale, però, con più intelligenza di molte nazioni odierne, non era giunta a tanto per pura immaginazione di poeti e per semplice ambizione di regnanti.

La politica di Roma, nella sua più alta espressione, era la legge; e la legge non era ritenuta una convenzione umana, almeno quella fondamentale, primordiale, precostitutiva, di tutto l'ordinamento giuridico.

Nessun romano ha mai pensato che l'obbligatorietà della legge, e quindi il potenziamento normativo dello Stato, dovesse sentirsi sufficientemente garantito da una giustificazione umana, convinto com'era, per tradizione e naturale riflessione, del fondamento etico - religioso del diritto.

Dice Cicerone nel De legibus: "Trovo che questo fu il pensiero

degli uomini più sapienti, che la legge non sia un'escogitazione di umani intelletti, né un qualche decreto dei popoli, ma alcunché di eterno, che governa l'universo con saggezza nel comandare e nel proibire"; passo che può completare l'altro, notissimo, del *Pro Milone*, che afferma esistere "questa legge non scritta, ma innata, che non abbiamo né imparato né accettato o letta, ma abbiamo assunto, attinto, ricavato dalla natura stessa".

Si spiega, quindi, che, in mancanza di una distinta società religiosa depositaria di una legge rivelata, tutta la società civile abbia assunto in certo modo, nella antica Roma, un carattere sacrale di fronte a una legge di natura, qualificata come espressione della volontà divina, che doveva esser fatta osservare dagli organi dello Stato, per non dire i capi e sacerdoti della civitas, i quali venivano così a svolgere un'azione vicaria di detta volontà.

Il fondamento sacro della legge riveste della stessa sacralità chi ne è tutore ed alto esecutore nella città costituita, dimodoché, quando si passa a una più chiara precisazione fra potere pontificale e civile, quel tanto di religioso deposto dal primo negli atti temporali viene assunto dal secondo, che li compenetra di premesse religiose.

Che l'imperatore romano divenga anche pontefice massimo, è la conseguenza logica di un potere che regge una società unica con un'unica legge valevole pel sacro e pel profano, in quanto il diritto naturale. equivale, per l'antica Roma, alla rivelazione del volere della divinità nell'ordinamento del comune vivere.

Sempre nel *De legibus*, spiega Cicerone che "poiché nulla di meglio vi è della ragione e questa si trova sia nell'uomo che in Dio, la ragione è la prima comunione dell'uomo con Dio; fra quelli stessi poi, cui è comune la ragione, è comune anche la retta ragione; e questa essendo legge, pure per legge ne viene che noi uomini dobbiamo ritenerci legati con gli dei".

Dirà Ulpiano che "la scienza del diritto è la nozione delle cose divine e umane", ripetendo una convinzione della greca civiltà, che sentiremo confermata da successivi giuristi, come Marciano, il quale citerà Demostene nell'affermare che "la legge è dono di Dio".

"Le nostre leggi osservano solo quello che è santo e venerabile", troviamo scritto nell'Editto del 295 di Diocleziano e Massimiano, e, nel successivo, del 302: "Gli dei immortali, con la loro provvidenza, si sono degnati di ordinare e disporre quelle cose che sono buone e vere... e contro le quali non è lecito andare".

La sacralità della legge è certamente l'occasione più propizia al passaggio dall'augusto pontificato dell'imperatore alla divinizzazione della sua persona.

Nella concezione pagana, la massima universale espressione vivente della legge, impersonante il divino volere, era fatale che assumesse una qualifica corrispondente al fervore mitologico di elevare a deità il potente.

Ma nell'errore c'era una verità profonda e quindi il nocciolo di un insegnamento valido per tutti i tempi e i reggimenti societari: non esiste e non può esistere legge vincolante senza una giustificazione adeguata che la trascenda.

Bisognava aspettar un millennio e mezzo circa per imparare dal così detto padre del giusnaturalismo moderno, Ugo Grozio, che il diritto naturale sarebbe valido anche se fossimo convinti "non esse Deum".

E bisognava attendere ancora un secolo e mezzo per apprendere che c'era una morale da seguire inderogabilmente, anche senza rendersi conto, col lume di ragione, della sua giustificata presenza in noi. Da senza Dio garante a senza ragione giustificante, il passo era meno lungo di quel che si potesse credere.

Per capire la necessità assoluta di mantenere la legge nell'impostazione datale dall'origine trascendentale, specie quando si tratta pel potere di imporre un'azione vincolante, i Romani facevano a modo loro il ragionamento che Leone XIII svolgerà in questi termini, nell'enciclica *Diuturnum*: "Ed è inoltre assai importante che coloro, per la cui autorità la cosa pubblica è amministrata, debbano potere obbligare in guisa i cittadini ad obbedire, che il non obbedire per questi sia peccato. Nessuno degli uomini però ha in sé o da sé di che potere con siffatti vincoli di comando legare la libera volontà degli altri. Unicamente a Dio creatore di tutte le cose e legislatore appartiene questa potestà: e quelli che la esercitano è necessario la esercitino come loro comunicata da Dio...

Non voler derivare dall'autorità di Dio il diritto di comandare, altro non è che voler strappare dalla politica potestà il suo più bello splendore e toglierle le maggiori sue forze".

Riflettiamo sulla ragione del carattere sacro della legge e del potere vincolante, espressa dal Papa: nessun uomo ha in sé o da sé questo potere!

Altrimenti, potrebbe modificarlo a piacimento, sopprimerlo, riprenderlo, trascurarlo, mortificarlo, come prodotto della propria volontà, unicamente legato alle vicende di quaggiù. Non esisterebbe una

legge naturale, un'autorità obbligante, perché misura di tutte le cose sarebbe solo l'uomo, il quale le esplicherebbe a suo beneplacito.

Unico diritto, quello imposto e regolato dal più forte, o dal più scaltro

Ecco perché la concezione romana della legge, e del potere, rappresenta una valevole conquista, che va ben oltre la civiltà che ne fruisce.

L'imperatore-dio era l'esasperazione della sacralità del diritto; per questo, col diffondersi del cristianesimo, andò decadendo via via la mitologia imperialistica ed affermandosi sempre più, invece, la giustificazione trascendentale delle naturali istituzioni.

"Dal Signore vi è stato dato il potere e la sovranità dall'Altissimo" è detto nel libro della Sapienza. "Non avresti potere alcuno sopra di me" risponde Gesù a Pilato, "se non ti fosse stato dato dall'alto".

"Non è potestà se non da Dio" scrive San Paolo nell'Epistola ai Romani.

San Policarpo dice nella lettera ai Filippesi: "Noi siamo stati istruiti a onorare i capi e le potestà ordinate da Dio, in quella guisa che conviene e che non apporta nessun pregiudizio alla eterna salvezza":

"La gestione statale gli (all'imperatore) è stata in certo modo affidata da Dio" insegna Teofilo d'Antiochia nel suo libro *Ad Autolico*.

Clemente Alessandrino già precisa che "l'arte regale comporta una parte divina: quella, ad esempio, per cui il re si conforma a Dio e al suo santo Figlio".

"Noi lo (l'imperatore) onoriamo come la persona prescelta dal Signore nostro, sì che a ragione potrei dire: Cesare è più nostro che vostro, essendo stato stabilito dal nostro Dio", spiega con una punta di esuberanza Tertulliano nel suo *Apologeticum*.

Origene, in un commentario all'Epistola ai Romani, conferma che "ogni autorità è stata data da Dio 'a castigo dei cattivi ed a lode dei buoni', e Dio punirà con giusto castigo coloro che adoperarono la potestà ricevuta seguendo l'empietà propria e non le leggi divine".

Come si vede dal poco che abbiamo riportato da una letteratura a non finire, il cristianesimo non si spaventa dell'imperatore pagano come autorità terrena su fondamenti legali *divini*; rifugge solo dalla trasposizione, di quel divino in origine, dalla legge alla persona imperiale che la fa valere nel civile ordinamento.

La lotta di tre secoli condotta dai cristiani entro l'impero pagano può essere riassunta su questo punto con le ferme espressioni della *Diuturnum*: "La potestà dei civili reggitori, essendo quasi una

comunicazione della potestà divina, acquista di continuo per questo stesso motivo una dignità maggiore della umana: non già quella empia e grandemente assurda cercata un tempo dagli imperatori pagani, che si arrogavano onori divini, ma quella vera e solida ed avuta quasi per dono e benefizio divino".

Tutta la civiltà romana si è sviluppata su quel concetto sacrale della legge, che teneva unito l'impero come una immensa società civico religiosa, giustificata, nell'assestarsi e nell'espandersi, dal volere della divinità.

Il fatto nuovo è il decadere della romana potenza e il dilatarsi, per le vie imperiali, della cristianità fino a permeare il vecchio mondo del suo soffio rinnovatore e dei suoi uomini temprati dalle persecuzioni.

Il così detto Editto di Milano, del 313, non fa che riconoscere una situazione largamente scontata, permettendo al cristianesimo di svolgersi all'aperto, nel regime di tolleranza benevola iniziato da Galerio due anni avanti e instaurato da Costantino.

Molti cristiani di oggi, che si fan storici a braccio, manifestano delle curiose prevenzioni contro questo imperatore, carico indubbiamente di notevoli meriti e demeriti, ma non dell'asservimento dello spirituale al temporale nel senso che il cesarismo di corte darà a quest'azione.

I deprecatori odierni della Chiesa costantiniana probabilmente non conoscono bene né la parte che l'imperatore fu spesso costretto a rappresentare, né il mondo cristiano di allora, trovatosi di punto in bianco a dover dar continuità a una creatura non sua come l'impero.

Non che mancassero pericoli di confusione e intrusione da parte di Costantino, tentato, come molti altri prima e dopo di lui, di sollecitare, con regali favori, i servigi della Chiesa, aiutato in questo da una manatella di Vescovi disposti a riconoscere con Ottato di Milevi, un precursore della formuletta di Montalembert e Cavour, che «non lo Stato è nella Chiesa, ma la Chiesa nello Stato"; però mai si giunse all'asservimento detto, e per la resistenza della maggioranza dell'episcopato, e per la stessa politica dell'imperatore che doveva essere orientata a un ideale molto più vasto che il puntiglioso cesaropapismo.

Si pensi alla contraddizione storica in cui si trova Costantino.

L'impero che ha in mano è formalmente tenuto ancora in unità da una strutturazione politica giustificata solo da una legge civico - religiosa che il paganesimo ha espresso, e a questa unità si è storicamente giunti, come si crede, anche per l'unione del sacro e del profano nella persona unica dell'imperatore, e non si hanno esempi, in Roma e altrove, di una disgiunzione di poteri nell'ordinamento verticale dello Stato.

Che avverrà ora col cristianesimo, che ha permeato l'impero, vuol mantenere la sacralità originaria della legge e sciogliere nello stesso tempo il nodo fra i due poteri, senza che si sia ancora affermata una chiara dottrina di rapporti fra Stato e Chiesa?

Costantino non può inventare di colpo una formula sostitutiva del vecchio ordinamento sacro-profano, tanto più che la maggioranza numerica dei sudditi è sempre pagana; e si comprende quindi ch'egli mantenga il titolo di pontefice massimo e nello stesso tempo tenti di rinsanguare l'impero con l'effervescenza di un nuovo giovanile impeto religioso, senza dimenticare (è umano!) le proprie imperiali ambizioni.

Il pericolo dell'invadenza statale in campo strettamente cristiano c'era e andò aggravandosi coi successori di Costantino, anche perché il potere ecclesiastico non aveva la forza di abbattere l'anarchia provocata dagli eretici, senza l'intervento dell'esecutivo imperiale. Leggiamo, infatti, che il Vescovo Osio di Cordova, il quale aveva presieduto il Concilio di Nicea ed era stato consigliere di Costantino, scriveva all'imperatore Costanzo II di non immischiarsi negli affari ecclesiastici, perché "Dio dette a te l'impero, a questi (sacerdoti) l'amministrazione delle cose dell'anima".

Molto più veemente il Vescovo di Poitiers, Ilario, che in questi termini apocalittici condanna la politica d'intrusione dell'imperatore: "Ma ora combattiamo contro un ingannevole persecutore, contro un nemico che ci blandisce, contro Costante l'Anticristo, che non ci batte la schiena ma ci solletica il ventre e che invece di cacciarci fuor dal carcere verso il supplizio (che sarebbe una liberazione), ci tiene dentro il suo palazzo con onore per asservirci e non ci taglia il capo con la spada ma ci uccide l'anima con i regali e non ci minaccia pubblicamente il fuoco ma ci invia singolarmente all'inferno".

San Gregorio Nazianzeno comincia a porre a raffronto i due poteri. "Anche noi vescovi" precisa, "godiamo di un'autorità, e, aggiungo, di un'autorità più alta e perfetta".

Nello stesso tempo, cioè sempre nel quarto secolo, comincia a delinearsi la progredente azione del cristianesimo, sostitutiva della concezione pagana del potere nell'articolazione civico - religiosa dell'imperiale ordinamento.

Canta il poeta cristiano Prudenzio: «A questo fu destinato (l'impero), affinché tanto meglio la legge cristiana unisse con un solo vincolo il genere umano. Concedi, Cristo, ai tuoi romani che sia cristiano lo Stato per mezzo del quale hai concesso l'unità religiosa".

Tuttavia non era facile ancora capire un'unità religiosa e politica disgiunte in due poteri coordinati, viventi in un medesimo grande organismo accentratore come lo impero romano.

L'unità religiosa non aveva rappresentato particolari difficoltà per la vecchia Roma, disposta ad accogliere nel suo cielo mitologico tutte le divinità dei popoli soggetti.

Col cristianesimo, invece, tali divinità vengono spazzate via, insieme con quel cielo troppo popolato di esseri soprannaturali, e resta un unico Dio per tutti, un'unica fede intransigente e quindi un'unica verità religiosa valevole per i vari popoli della terra.

Ora, pur ammettendo negli imperatori le ambizioni e prepotenze di quasi tutti i potenti, non possiamo non tener conto del ragionamento, esplicito o implicito, cui dovevano condurli le tradizioni, le giustificazioni, gli ordinamenti etico-statali dell'impero stesso.

Non era concepibile, allora, un'unità politica che non avesse un fondamento religioso nella legge: e questo era gloria del diritto romano.

Non era concepibile un fondamento religioso disgiunto da una religione che potesse abbracciare e convincere tutti i popoli dell'impero: e questo era una opportunissima impostazione teorica che in pratica veniva risolta col semplicismo che sappiamo: la convivenza in unum di tutte le divinità adorate dalle varie genti.

Non era concepibile, od era difficilmente ammissibile, che il rappresentante massimo di quella unità civico - religiosa che impostava i fondamenti dell'ordine statale, potesse reggere, l'impero in un tutto unico, privandosi di una delle due potestà, specie di fronte a popoli non cristiani, legati a Roma da una comune religione di Stato.

Non bisogna dimenticare che secoli di paganesimo avevano abituato un po' tutti a considerare lo Stato costituito come una chiesa, o Stato e chiesa uniti in un tutto unico inscindibile. La forza dell'impero era là, nell'unione onnipotente del civile e del sacro.

Con l'affermarsi del cristianesimo, il problema di mantenere l'unità religiosa nell'impero fu risolto in modo drastico, ma storicamente comprensibile, dagli imperatori Graziano e Teodosio, che decretarono il nuovo credo religione dello Stato.

Nelle condizioni in cui si trovava l'impero non c'era la possibilità di altra scelta, giacché lo Stato pagano ormai era finito e non era ancor venuto al mondo l'inventore dello Stato agnostico di diritto o di fatto.

Meno facile si presentava l'impresa di conciliare i due poteri in un regime per forza di cose accentratore, che non aveva alle spalle una tradizione di convivenza distinta del sacro e del profano.

Sant'Ambrogio conforta sì l'autorità di un riconoscimento solenne, assicurando che "da Dio deriva l'ordinazione del potere"; ma sa dar sulla voce a tempo e luogo anche al reggitore dell'impero, ammonendolo di non credere, perché ha le redini in mano dell'amministrazione statale, di "poter avanzare qualche diritto politico in questioni religiose".

E, giacché si tratta ormai di impero cristiano, sa aggiungere che "al re sono stati affidati i corpi, al prete le anime", e quindi "il secondo principato è superiore al primo, perciò il re china il capo davanti al sacerdote".

STATO CRISTIANO

Sant'Agostino raccomanda di ubbidire alle autorità "per tutto ciò che concerne la terra", ma se il potente "ci ordina di fare qualcosa che è proibito, senza esitazione bisogna disprezzare l'autorità".

In un tutto unitario che si sta componendo fra impero e cristianesimo, pur nel dualismo immancabile e nella controversia della superiorità fra i due poteri, un altro problema si presenta impellente alla nuova società organizzata.

Come trattare i renitenti?

Oggi che si ha un concetto dello Stato molto diverso da allora e che all'unità morale dei popoli si pensa poco e male, la risposta non sarebbe quella di Sant'Agostino, il quale, avendo visto che il renitente lasciato a sé diventava un disgregatore violento della società, confessava di aver dovuto mutare parere, non per le "parole dei miei oppositori, ma dagli esempi offertimi dall'esperienza; in ogni circostanza il timore delle leggi, promulgando le quali i re servono Dio nel timore, fu così salutare che ora io dico che erano necessarie".

Agostino aveva visto e sofferto le inaudite violenze dei Circumcellioni e dei Donatisti, e quindi sapeva che, in quelle condizioni di pericolo continuo per i fedeli e la società, la severità diventava indispensabile.

Ma la questione maggiore resta sempre quella dell'accordo fra le due potestà, che gli eventi storici, però, si incaricano in parte di appianare mettendo la Chiesa nella condizione di dover assumere, per la decadenza precipitosa dell'impero, anche molte mansioni civili. "Romanus orbis ruit" piangeva San Girolamo.

Ormai il defensor civitatis, per la carenza del potere civile, resta il Vescovo e il popolo a lui solo si rivolge per la protezione dei suoi legittimi interessi, che vanno dalle liti di tribunale all'educazione dei giovani, allo scampo dai barbari invasori.

L'esempio più clamoroso di questa sostituzione indispensabile di poteri, in cui il prestigio del sacro deve prendere il posto della forza del profano, è Papa Leone che affronta, inerme, Attila sui campi di Lombardia e lo convince ad abbandonare la facile impresa di porre a sacco l'Italia.

Da questo momento lo stesso Papa può scrivere che "spetta al potere imperiale di reprimere con sollecitudine i perturbatori della pace della Chiesa e i nemici di quello Stato che si gloria del nome di cristiano", perché il cristianesimo è diventato la nuova legge e la nuova ossatura di una potenza romana che non ha legioni bastanti a fermare i barbari ma possiede una civiltà idonea a convertirli.

Gli assalti dei selvaggi eserciti calanti su Roma si trasformano in necessità di conquista del suo prestigio e della sua legge, radiante ora di una più effusiva luce spirituale.

Il visigoto Ataulfo dichiara che avrebbe voluto distruggere fin il nome di Roma per fondare un impero gotico, ma poi s'era accorto che gli sarebbe stato impossibile la fondazione di uno Stato simile senza lo splendore della romanità.

"La provvidenza divina" spiega Papa Leone, "ha voluto estendere l'impero romano affinché su tutto il mondo potessero diffondersi i benefici della redenzione".

Ormai l'imperatore è in oriente e il suo protettorato sull'Italia è molto meno valido dell'azione svolta dal Papato, che però non pensa mai di assumere in proprio i poteri dell'autorità civile, anche se è costretto a volte a rimediarne come può la carenza e a rammentare quali sono i doveri di un principe cristiano in uno Stato che si regge più sui sacri canoni che sulle ordinarie leggi. Non per scavalcamento di poteri ma per necessità di cose.

Non fa parte di questo saggio seguire le vicende dell'impero e dei vari regni barbarici che vi si insediano, né le lotte scatenate in Italia fra Goti e Bizantini, né quelle provocate dalle eresie, specie l'arianesimo, cui il potere civile qualche volta non disdegna ricorrere nella lotta contro Roma, perché il proposito nostro è la ricerca dei fondamenti di un'impostazione sacrale dello Stato che può consegnare alla nostra riflessione parecchia materia di studio e preziosi insegnamenti storici.

La controversia fra Papato e imperatore, assopitasi in parte dopo il regno di Costanzo II, tende a ripresentarsi vivamente alla ribalta della conturbata scena politica man mano che ci avviciniamo al tempo di Giustiniano (527-565).

Intendiamoci, Papa e regnante hanno la medesima concezione dello Stato cristiano in cui operano su due seggi diversi.

L'articolazione del diritto romano ha, per entrambi, i fondamenti di una legge manifestante non più il volere degli dei ma un ordine di natura impresso nelle cose da Dio creatore, e, in una cristiana società come quella desiderata dai due poteri, un insieme di discipline spirituali insegnate da Dio rivelatore.

Scriverà Gregorio Magno, alla fine del VI secolo, che "il potere è stato dato dal cielo agli imperatori perché aiutassero i buoni, aprissero meglio la via del cielo e mettessero al servizio del regno divino quello umano", pur essendo costretto a far intendere all'imperatrice Costanza, ben lontana da Roma, che da 27 anni era lui che doveva vedersela coi Longobardi e duramente pagare "per questa città".

Giustiniano aveva detto all'arcivescovo Epifanio: "I maggiori doni divini concessi dalla clemenza celeste agli uomini sono il sacerdozio e l'impero, l'uno che amministra le cose di Dio, l'altro che presiede a quelle umane e mostra in ciò la sua diligenza. Entrambi derivano dallo stesso principio ed abbelliscono la vita umana... A noi stanno molto a cuore le verità di fede e la condotta dei sacerdoti".

Dante, nel canto sesto del Paradiso, presenta il giurista imperatore con questi versi di riassuntiva autobiografia:

"Cesare fui e son Giustiniano, - che, per voler del primo amor ch'i' sento, - d'entro le leggi trassi il troppo e 'l vano".

Quel lavoro di trarre il troppo e il vano dalle leggi ci ha dato un *Corpus iuris civilis* che solo gli specialisti conoscono nella sua stesura, ma che è presente, direttamente o di riflesso, nel meglio della legislazione di tutti i popoli civili, e che rappresenta, nel campo della giurisprudenza, quel che si andava facendo nell'ordinamento politico: una sublimazione del più puro romanesimo per mezzo del cristianesimo.

"Poiché le nostre leggi vogliono che i canoni non abbiano efficacia minore delle leggi" dice Giustiniano, "disponiamo che quello che è disposto nei sacri canoni deve essere osservato come se fosse scritto nelle leggi civili... I dommi sanciti nei suddetti quattro concili (Nicea, Costantinopoli, Efeso, Calcedonia) accettiamo al pari delle Sacre Scritture e tali regole osserviamo come fossero leggi".

E ancora: "Di tutti gli argomenti di studio, nessuno è più degno di quello dell'autorità delle leggi, che felicemente ordina le cose divine ed umane, e pone fine all'iniquità".

La divergenza non era qui, ma su come mantenere uno Stato unitario cristiano, appellandosi nelle questioni controverse a un'ultima autorità suprema che veniva contesa fra il Papa e l'imperatore.

Tanto più che il primo incontro coi popoli anglosassoni, iberici, alemanni, moravi, ungari, slavi ecc., spettava all'azione missionaria della Chiesa, e quasi sempre ai monaci dar loro una civiltà.

Dicevano i regalisti, con Giustiniano: "Soltanto Dio governa il mondo e l'imperatore che lo segue... Dopo Dio l'imperatore è il padre di tutti... Poiché con l'antica legge, che si qualifica regia, tutto il diritto ed ogni potere del popolo romano è stato trasferito alla potestà imperiale, noi non dividiamo il potere legislativo con alcuno". L'imperatore è al di sopra di tutto, l'espressione del diritto, in certo senso legibus solutus.

Replicavano gli oppositori, con Isidoro di Siviglia, che "le autorità temporali sono soggette alla disciplina ecclesiastica".

L'imperatore operava nelle sue terre immediate in modo da assoggettarsi e rimuovere arbitrariamente Vescovi e sacerdoti, preparando così il distacco della Chiesa orientale da Roma; in Italia il Papato non solo poteva sottrarsi alle pretese cesaree, ma spesso doveva intervenire in campo civile per la carenza dell'autorità temporale.

In tutti i modi, questa lotta a distanza ha un fondamento dottrinale che potremmo precisare in una domanda: lasciando gli abusi e le contingenti eccezionali condizioni da una parte e dall'altra, ammessi i due distinti governi nei domini assegnati all'una e all'altra autorità, quale dei due poteri deve avere l'ultima parola in un dissenso su una questione di comune competenza o di controversa spettanza?

Papa Gelasio, sulla fine del sesto secolo, si rivolge all'autorità secolare in questi termini: «Due sono invero, o imperatore augusto, le autorità sulle quali in principale modo si regge questo mondo: quella sacra dei pontefici e quella regia.

Di esse tanto più grave è la responsabilità dei sacerdoti in quanto essi dovranno render conto a Dio anche dell'anima dei re; tu sai infatti che, benché tu sia superiore a tutti gli uomini in dignità, nella religione devi piegar umilmente il collo di fronte al sacerdote".

Era un'indicazione entro la tesi dualistica, ma la domanda rimase ancora aperta per altri molti secoli.

D'altra parte, se l'autorità ecclesiastica avesse ceduto su questo punto, la politica cesaropapista si sarebbe appropriata di tutti i poteri nel sacro e nel profano come ai tempi dell'antica Roma, riducendo di nuovo la sudditanza a uno schiavismo materiale e morale.

Giustiniano ne era un esempio pratico.

Se gli storici parlano di un'unità religiosa dell'impero che riesce poi a confederare popoli diversi, e a dar unità politica a nazioni come l'Inghilterra, che eserciterà sulla cultura dell'Europa d'allora un'influenza mai più raggiunta; se riconoscono nell'azione missionaria della Chiesa presso le genti lontane da Roma un'opera di civiltà insostituibile pel progresso del mondo di quel tempo, che riesce a dare una coscienza europea comune, poi una consuetudine civica alle varie popolazioni del continente, dopo aver, fra l'altro, tolto ogni fondamento morale alla schiavitù e alla sovrapposizione della società alla persona umana; se attestano che la fusione di ellenismo e romanesimo nel rifacimento cristiano risolve in effervescente tradizione classica un immenso patrimonio filosofico, letterario, artistico, che rifluirà in misura minore nelle scuole episcopali e parrocchiali e in più vasta e fonda dimensione nei centri dottrinali monastici e nelle università, risolvendo in ideale di integrale formazione l'insegnamento profano e religioso; se ammettono che l'azione ecclesiastica dà una plasmatura unitaria solidissima alla famiglia, un capovolgimento salutare ai costumi della società, un benefico rinnovamento nel campo della giustizia e delle relazioni umane in genere, un avviamento politico più accessibile alle richieste dei popoli; se dichiarano che il concetto di libertà non avrebbe avuto un significato preciso senza il chiarimento cristiano che c'erano istituzioni ed esigenze etiche indipendenti dalle leggi statali e dallo Stato; se tutto questo è accettato dagli studiosi, non bisogna dimenticare che una delle cause dell'unitario incivilimento, forse la maggiore, è l'opera di supremazia nello spirituale, e fin dove era possibile nelle materie miste e in quelle temporali legate allo spirituale, fatta valere dal Papato nei confronti del regio dominio, con quella forza di prestigio che, unica, poteva evitare una completa soggezione, anima e corpo, dei sudditi all'arbitrio della potestà civile.

Non bisogna farsi illusioni sugli effetti immediati di quella penetrazione religiosa fra genti di ceppo barbaro, altrimenti rischieremmo di perdere i lineamenti storici dell'unitaria cristiana modellatura, per disperderci nella frammentaria cronaca non sempre esemplare.

Noi sappiamo, ad esempio, che l'arcivescovo inglese San Bonifacio, morto nel 754, s'infuriava di più che giusto sdegno nell'apprendere che molto doveva il meretricio in Francia e in Italia ai pellegrinaggi promossi da donne della sua patria.

Ma sappiamo anche, ed è questo l'essenziale, che senza il *Corpus* giustinianeo le condizioni della donna non avrebbero permesso in pratica altra scelta per lei che la schiavitù più o meno moderata e la prostituzione

più o meno saltuaria.

Roma, con una fascia di terre sempre più sue, cerca di mantenere le proprie prerogative nella lotta fra Longobardi e Bizantini, e, poi, Franchi, i quali, stretti attorno a Carlo Magno, ricostituiscono un *sacro romano impero* che aveva avuto per ideatori e fondatori Costantino e Teodosio, se non vogliamo parlare di un ispiratore intermedio rappresentato da Sant'Ambrogio, il quale aveva delineato un suo abbozzo di impero cristiano, risolvente la politica di una ordinata cristianità.

Vediamo come si precisano i termini, fra i due poteri, della direzione politico-religiosa della *communitas christiana*, divenuta una società religioso-politica.

Scrive Carlo Magno a Papa Leone III: "Mio compito è, con l'aiuto divino, difendere all'esterno la chiesa universale dalle incursioni dei pagani e dalle devastazioni degli infedeli, mentre all'interno la fortifico con la conoscenza della dottrina cattolica. Vostro compito, o padre santo, è quello di aiutare i miei sforzi elevando le mani al cielo in preghiera, come Mosè, affinché con la vostra intercessione il popolo cristiano per grazia di Dio abbia sempre e ovunque la vittoria sopra i nemici".

Il discorso non è chiaro.

Alcuino, maestro di corte dell'imperatore, in una lettera del 799, parla di una "dignità regia che N.S. Gesù Cristo ha dato a voi (*Carlo*) per farvi il capo del popolo cristiano, più potente del papa e dell'imperatore (*come sola autorità temporale*), più rimarchevole per la vostra saggezza e più grande per la nobiltà del vostro governo. La salvezza della Chiesa ora riposa in voi".

E aggiungeva, a miglior chiarimento:

E' la potenza divina che ha munito delle due spade vostra venerata Eccellenza".

Un servilismo aulico di tal genere preannuncia quasi sempre un cesarismo in attesa di favorevoli occasioni.

Le decisioni del Concilio di Parigi, dell'anno 829, presentano il "corpo di tutta la santa chiesa" diviso "principalmente in due esimie persone, cioè la sacerdotale e la regale... Nessuno è superiore al pontefice nella Chiesa, nessuno all'imperatore nello stato".

Gionata, Vescovo di Orléans nella prima metà del IX secolo, afferma le stesse cose, senza lasciare in sospeso la questione ultima.

Ascoltiamolo.

Nella chiesa esistono due personaggi principali, quello sacerdotale e quello regio, ma il primo è più importante perché deve render conto a Dio anche degli stessi re".

Si tenga conto che, allora, il potere imperiale veniva considerato dentro la Chiesa, anche se le due autorità restavano distinte, tanto era eminente il concetto politico-religioso di comunità cristiana.

Alla caduta dell'impero carolingio, sorge il problema di come mantenere in unità politico-religiosa i diversi regni che sorgono o si rafforzano in quel mondo feudale, anche per la difesa da nemici esterni come gli Arabi, pronti sempre a coglier l'occasione delle scorrerie e delle invasioni offerta loro dalla discordia dei principi cristiani.

Il tentativo di Papa Gregorio VII è di tenere unite le varie nazioni nel vincolo di una fede comune e dell'autorità morale supernazionale pacificante coordinante del pontefice.

Non che aderire a simile proposta, sovrani e regalisti vorrebbero un capovolgimento di poteri nello stesso campo religioso, ricordando che Ottone I si reputava vescovo dei vescovi.

Un libello contro Papa Ildebrando pone questa ultracesarea domanda:

"Perché non si ritiene giusto che per mezzo degli imperatori e dei re si facciano le ordinazioni sacerdotali, dato che i sovrani hanno un'unzione maggiore ed in certo senso più degna degli stessi sacerdoti?"

In un altro libello troviamo scritto che "Cristo ha pure affidato nelle mani dei sovrani i suoi sacerdoti concedendo che fossero dai re dominati".

Enrico IV, coi fatti, dimostrava di essere persuaso di simile preminenza regia, anche se usava un linguaggio spesso ipocritamente sorvegliato nel sostenerla.

"Nella Chiesa" diceva, "vi deve esser la spada spirituale e quella carnale... infatti Cristo ha insegnato che tutti gli uomini dovevano esser costretti con la spada sacerdotale ad obbedire al re, dopo aver obbedito a Dio, e con la spada regia a combattere i nemici esistenti fuori della Chiesa, e dentro di essa ad obbedire ai sacerdoti... Invece l'insania ildebrandinica ha confuso quest'ordine di Dio".

Si ribatteva dall'altra parte, tenendo presente la particolare situazione di un impero cristianamente impostato per mantenere un unità politico-religiosa, che "se il re non governa, ma approfitta della sua autorità per tiranneggiare, commettere ingiustizie, turbare la pace e danneggiare la fede, allora chi gli giurò fedeltà rimane sciolto dal vincolo di obbedienza ed il popolo è libero di deporlo e di nominarne un altro; su questo punto spetta al papa di rassicurare il popolo allorché constata che il re non si preoccupa più dei promessi giuramenti" (Manegoldo di Lautenbach).

"Vi sono di quelli" scrive Onorio d'Autun, "che si dicono sapienti, e sono stolti, perché osano affermare che ai re è permesso distribuire episcopati, abbazie e altre dignità canoniche, perché il re è unto con l'olio santo e quindi è superiore al clero e al popolo e può decidere con competenza. Questa è un'affermazione falsissima, che travisa una verità: il re non è sacerdote..."

Enrico IV l'aveva dimenticato, sostenuto da una mala brigata di concubini, ambiziosi, simoniaci, teste dure, entrati con l'intrigo a far parte del ceto ecclesiastico.

Le cattive costumanze dei tempi permettevano simili intrusioni e un Pier Damiano, sia pure con la verga punitiva alzata, non bastava davvero a disperderle.

Gregorio VII voleva la conciliazione, tanto vero che in una lettera del 1073 parla di sacerdozio e impero servendosi di un paragone onorifico in ugual misura per le due potestà. "Come il corpo umano riceve da due occhi la sua luce materiale, così è certo che il corpo della chiesa è retto ed illuminato nel suo lume spirituale da queste due dignità concordi nella vera religione".

Però, di fronte a un Enrico IV che dispone a suo talento delle sedi vescovili, non tiene conto dei canoni contro i simoniaci, convoca una dieta che gli consente di scrivere al pontefice che è "un falso monaco e non più papa", Gregorio sceglie la difesa più efficace che i tempi favoriscono al potere spirituale, sciogliendo tutti i cristiani dal vincolo del giuramento che gli (a Enrico) hanno prestato", e cambiando paragone nel presentare le due autorità.

"Come Dio, per la bellezza del mondo visibile, agli occhi del corpo pose il sole e la luna per le diverse ore, superiori ad ogni altro lume, così affinché la creatura che benignamente ha creato a sua immagine non fosse in questo mondo tratta in pericolo mortale da erronee dottrine, Dio stabilì che l'uomo fosse governato con diverso compito dalla apostolica e dalla regale autorità; tuttavia la dignità regia è guidata, dopo Dio, dalla cura e dalle disposizioni dell'autorità apostolica".

Non era il passaggio da una diarchia di compiti diversi a una papale teocrazia, se così può dirsi, ma una precisazione richiesta dagli abusi di un potere temporale che si faceva forte a suo piacimento di quello spirituale, e che, quindi, andava non solo ridimensionato, ma posto di fronte all'autorità che poteva giudicarlo dell'abuso commesso, per esser stata chiamata in causa direttamente e per un primato indiretto, come si dice, *ratione peccati*, che si estende alle azioni di tutti i cristiani, dal re all'ultimo suddito, quando ci son di mezzo interessi spirituali.

C'era poi da considerare che, se l'impero accoglieva ormai solo la Germania, l'Italia, e qualche altra terra, una specie di vassallaggio in grande legava al Papa nazioni come l'Ungheria e l'Inghilterra, e le restanti non si sottraevano a una comune soggezione religiosa.

"Il pontefice" dice Gregorio durante il Concilio del 1080, "è responsabile davanti al Tribunale dell'Altissimo dei re e dei fedeli e deve render conto dei loro peccati".

Pochi decenni dopo, con ferma moderazione, Ugo di San Vittore insegna che "di quanto è più degna la vita spirituale della terrena e lo spirito del corpo, di tanto la potestà spirituale precede la terrena, o secolare, in onore e dignità... L'autorità spirituale non è superiore a tal punto a quella terrena da portarle pregiudizio nei suoi diritti, ma altrettanto deve fare l'autorità temporale, non portando pregiudizio a quella spirituale".

VERSO IL DISSOLVIMENTO

CONFLITTI DI SOCIETA'

Usando espressioni di oggi, si potrebbe dire in linea di principio, come fa Giuseppe Casoria nel suo libro *Chiesa e Stato*, che "nel caso di conflitti tra due Società perfette, distinte formalmente (e non solo materialmente, come uno Stato si distingue da un altro), deve prevalere il diritto della società superiore, cui spetta il giudizio sui termini del conflitto e sulla sua soluzione".

Ma, allora, più che al concetto di società distinte, si mirava a una specie di fusione comunitaria ascendente dal temporale allo spirituale, sotto la guida intermedia del sovrano, ed ultima, per dignità e importanza di compiti, del pontefice.

Pier Damiano, proprio per amore di spirituale unità, aveva sostenuto, pur disprezzando gli ecclesiastici presi dalle faccende temporali e riconoscendo al potere regio un proprio terreno d'azione, che Cristo "beato vitae aeternae Clavigero terreni simul et coelestis imperii jura commisit".

Questa unità societaria politico-sacrale doveva costituire il vincolo di comune intesa fra le nazioni dell'Europa cristiana, coordinate dall'alta guida che Roma poneva al di sopra di tutti i confini e le diverse genti.

Le crociate, i comuni, gli ordini religiosi, ospedalieri e cavallereschi, le corporazioni saran avvenimenti favorevoli al tentativo

sempre più serrato di unione nella preminenza orientativa dello spirituale, che impegna anche il temporale.

San Bernardo scrive a Corrado III che "compito di Cesare è d'aver cura della corona propria e di difendere la chiesa; il primo compito gli spetta in quanto re, il secondo in quanto avvocato della chiesa".

Meglio è precisata questa unità ascendente nel ripreso esempio delle due spade, che troviamo nel *De consideratione* dell'Abate di Chiaravalle: "La spada spirituale e la spada materiale appartengono l'una e l'altra alla chiesa, ma una deve esser adoperata dalla chiesa, l'altra a vantaggio della chiesa; l'una è nelle mani del prete, l'altra del soldato, ma agli ordini del sacerdote ed ai comandi dell'imperatore".

Per restare allo stesso esempio dei due brandi, ecco quel che ne pensa Egidio Romano: "Le spade erano due, ma si legge che una sola è stata tirata fuori e che Pietro se ne è servito per colpire il servitore del gran sacerdote. Che significa questo... se non che la chiesa possiede entrambe le spade, ma la spirituale *quantum ad usum* e la materiale *non ad usum sed quantum ad nutum*?"

Federico Barbarossa, invece, cercava di rinforzare la propria ambizione con un argomento storico depredatore, sostenendo che la forza romana "passò da Roma a

Costantinopoli e poi i Franchi portarono via quanto restava ancora di nobiltà (dell'Urbe). Se si vuole oggi vedere la gloria, la dignità, il valor militare dei Romani, si deve venire presso di noi perché tutte queste qualità si trasferirono presso di noi insieme con l'impero".

Per chi non avesse bene inteso l'estensione di quelle qualità trasferite, aggiungeva che "l'impero appare passar davanti in gloria e grandezza a tutti gli altri regni ed a qualsiasi altra autorità e dignità, allo stesso modo che il sole è superiore agli altri astri".

Dimenticava che la trasmissione del titolo, o il trasferimento, era stato accolto da Carlo Magno dalle mani di Papa Leone III. Ne ebbe contezza solo a Legnano, davanti ai comuni in armi contro di lui, nel nome di quella religione che egli aveva oltraggiato in Alessandro III.

Chi più ebbe ardimento, possanza e successo nella lotta pel primato unitario, Innocenzo III, così riprendeva l'astrale paragone: "Come Dio creatore dell'universo ha fissato due grandi luminari nel firmamento, quello maggiore perché presiedesse al giorno e quello minore per la notte, così per il buon andamento della Chiesa intera istituì due grandi dignità, la maggiore che comandasse alle anime, che sono il giorno, e la minore che comandasse ai corpi, che sono la notte; queste dignità sono l'autorità pontificia e la potestà regale. Ma, come la luna

riceve la sua luce dal sole perché è minore di quello per grandezza, per qualità, per sito e per effetti, così la potestà regale riceve dall'autorità pontificia lo splendore della sua dignità....

Non è nostra intenzione giudicare la questione dei feudi, che spetta al superiore feudale dirimere, ma vogliamo sentenziare in materia di peccato perché non vi è dubbio che quest'argomento spetta a noi...Nessuno può dubitare che non sia compito della nostra carica richiamare qualunque cristiano se commette peccati mortali; se poi disprezza la nostra correzione, abbiamo anche il potere di punirlo secondo la disciplina ecclesiastica... Nel territorio del Patrimonio di S. Pietro noi esercitiamo la piena autorità anche nel campo temporale; in altre regioni può avvenire che l'esercitiamo incidentalmente in conseguenza di certe condizioni particolari che vi si verificano, ossia non perché vogliamo portare pregiudizio ai diritti altrui od usurpare un'autorità che non ci spetta".

Innocenzo III non rinnega, dunque, i due poteri, ma, in un'Europa cristiana, subordina all'unità religiosa tutto l'andamento ordinativo dell'impero e dei vari regni. In questo senso "romanus pontifex non solum in spiritualibus habet summam, verum etiam in temporalibus magnam ab ipso domino potestatem".

Siamo all'inizio del XIII secolo.

La lotta fra le due spade e fra il sole e la luna rimbalzerà negli scritti contrastanti di Federico II e di Gregorio IX, per non dire complessivamente dei seguaci del primato imperiale e dei fedeli alla superiorità pontificia, o regalisti da una parte e curialisti dall'altra.

Qualche esempio ancora.

In un *dialogo* anonimo della fine del XIII secolo, un cavaliere si rivolge in questi termini al suo interlocutore: "Così, signor chierico, frenate la vostra lingua e riconoscete che il re è al di sopra delle leggi, delle consuetudini, dei vostri privilegi e delle libertà concesse con regio potere; riconoscete che egli può aggiungere e togliere qualsiasi cosa, purché agisca con giustizia".

Pressappoco nello stesso tempo, Giacomo da Viterbo sosteneva, invece, che "la potestà spirituale può giudicare quella temporale ratione delicti e può richiederne l'intervento in difesa della fede... L'autorità spirituale non deve d'ordinario esercitare immediatamente la giurisdizione temporale, benché la possieda".

Un anonimo del tempo andava molto più in là nella concessione, affermando che "il pontefice è l'anima del mondo ed ogni moto, senso ed operazione vitale derivano da lui.

Dal che si deduce che la giurisdizione imperiale dipende ex virtute et auctoritate dal papa".

"Entrambe le spade" aveva sostenuto Innocenzo IV, "giacciono nel grembo della Chiesa; la potestà della spada materiale è implicita nella Chiesa ma si esplica per mezzo dell'imperatore che l'ha ricevuta da essa; così quello che, nel seno della Chiesa, era solo potenziale e incluso, diviene, trasferito al principe, attuale ed efficiente".

Ne vedremo la ragione nel riassunto esplicativo che stenderemo a suo tempo, dopo aver mostrato, in breve e per citazioni, i convincimenti delle due parti:

Nel *De regimine principum*, San Tommaso riconosce un potere secolare, per divina disposizione, nella sfera del temporale, distinta da quella spirituale affidata "in modo speciale al sommo sacerdote successore di Pietro, vicario di Cristo, pontefice romano, al quale tutti i re della cristianità debbono star soggetti come a Cristo stesso perché è giusto che siano soggetti a colui cui appartiene la "cura dell'ultimo fine coloro cui appartiene il compito dei fini secondari, affinché siano diretti appunto all'ultimo fine dal suo comando".

Nella *Summa*, più volte afferma derivare entrambi i poteri da Dio, ma l'autorità temporale essere "sottoposta all'altra in quelle cose che concernono la salvezza dell'anima".

Dante, per tornare al linguaggio metaforico, parla nel Purgatorio di una Roma che soleva "due soli aver", spiegando nel *De monarchia* che "l'uomo ebbe bisogno di un duplice rettore secondo il duplice fine" e "il potere temporale non riceve da quello spirituale né l'essere né la virtù (che è l'autorità sua), né la semplice azione; ma riceve questo, che possa operare più secondo giustizia, per mezzo del lume della grazia che gli infonde Dio nel cielo, e, sulla terra, la benedizione del sommo Pontefice".

Era un linguaggio augurale, che avrebbe colto nel segno in una situazione ben diversa da quella in cui si trovò mischiato e superato. Lui e il suo Enrico VII.

Travolto in parte, con fiera dignità, anche Bonifacio VIII, il quale dice sì nella bolla *Unam sanctam* che "è necessario che una spada sia sottoposta all'altra e che l'autorità temporale si assoggetti a quella spirituale" ma nel significato da lui espresso nell'allocuzione del concistoro del 2 giugno 1302, in cui aveva dichiarato "di non voler affatto usurpare la giurisdizione regia, ma il re e tutti i suoi fedeli non possono dimenticare che sono soggetti a me *ratione peccati* (cioè, io giudico se nelle loro azioni c'è violazione della legge morale)".

Il domenicano Giovanni di Parigi tentava di intromettersi con una sua spiegazione non priva di buonsenso ma non troppo chiara nei termini. Sentiamolo.

"Sia il papa sia il re vengono nominati da Dio con funzioni specifiche; il papa poi non dirige il re in quanto re ma accidentalmente in quanto il re è un fedele cristiano, e se viene nominato dal papa non lo è per quanto riguarda il governo ma in quello che concerne la fede...

Si conclude che il potere secolare deriva direttamente da Dio benché sia guidato alla vita eterna per mezzo del potere spirituale".

L'idea della organizzazione e azione unitaria sopravanza quasi sempre la necessità di porre limiti ben definiti all'uno e all'altro potere. In certo senso, la dottrina sulle due autorità segue da vicino più gli svolgimenti storici che una teoria papale indiscussa, che del resto come tale non esiste, anche per la inevitabile mescolanza, in quelle condizioni, dell'elemento politico con quello religioso, che rispecchia in parte le due tendenze, antropocentrica e teocentrica, della società stessa.

Come uscirne con chiarezza e giustizia?

"Se il pontefice romano, o qualsiasi altro prete, fosse esente dal potere coattivo dei capi temporali" scriveva Marsilio da Padova nella prima metà del trecento, "ed avesse tale autorità da sottrarre i chierici alla giurisdizione comune, come avviene appunto ai nostri tempi per opera dei capi, seguirebbe che i poteri dei principi secolari sarebbero quasi completamente annullati".

"Non può il papa imporre ai cristiani" rincarava Guglielmo di Occam, "alcunché di superrogatorio, né stabilire leggi obbligatorie se i suoi sudditi non le accettano".

In tal modo cadeva l'autorità papale e la Chiesa sarebbe divenuta uno strumento di regno in mano ai principi.

Si comprende quindi la reazione della parte avversa, la quale, in un mondo abituato ad ammettere un unico ultimo principio direttivo della società, non poteva non precisare, come faceva Alvaro Pelayo, che "nessuno misconosce all'imperatore i suoi diritti, tuttavia ciò non esclude che il papa abbia autorità anche nell'impero".

La separazione delle due parti avviene in maniera clamorosa: Guglielmo e Marsilio, insieme con una manatella di dissidenti, corrono a rifugiarsi sotto le scomunicate bandiere di Ludovico il Bavaro, continuando a sostener, l'uno, che anche in campo religioso il potere regio era superiore a quello papale; l'altro, che non esisteva una autentica gerarchia ecclesiastica, e che la natura umana poteva benissimo andar

avanti da sé, con le proprie forze. L'antropocentrismo comincia a rinnegare il teocentrismo.

Siamo ancora agli inizi, ma la via verso l'umanesimo paganeggiante, il mondanismo rinascimentale, l'illuminismo e le sue conseguenze, è aperta, e porterà lontano, fino alla disgregazione individualistica dell'ottocento e alle brutali comunità statolatriche del novecento.

Noi badiamo, in questo saggio, alle grandi correnti di idee, e quindi non ci soffermiamo troppo sugli errori e le colpe delle due parti, sia dei principi che sfrenano le loro ambizioni nell'assolutismo, sia degli uomini di Chiesa che si immeschiniscono nel possesso dei beni terreni per se stessi e nelle dispute vane.

A noi interessano le impostazioni di principio e i grandi orientamenti dottrinali che muovono all'intesa o al contrasto i due poteri, e quelle e quelli soprattutto seguiremo, anche se non avremo tempo e modo di sfogliar le decretali con cui Giovanni XXII si difende, o tutto quello che aggiungono, a sostegno delle tesi papali, curialisti come Agostino Trionfo, giacché ci sembra di avere riportato a sufficienza i termini della questione, che ora si va ancor più ingarbugliando per la lotta dalle condotta pontefice correnti, degli spiritualisti, l'allontanamento della massima autorità religiosa da Roma per la sede di Avignone, per le resistenze e le rivolte contro il sistema fiscale della Curia, la quale, a sua volta, non poteva non richiedere, per la organizzazione e l'indipendenza delle opere cattoliche, gli aiuti necessari a compierle, ma sembrava troppo insistente.

Alla peste morale della corruzione di una parte altolocata del clero, che si attirava le tremende maledizioni di Santa Brigida, si aggiunse la peste materiale, la peste nera, a spopolar di un terzo il continente.

Al diffondersi delle esaltazioni dei Flagellanti, della magia, della stregoneria, del naturalismo, dell'astrologia, si aggiunse, col tramonto della feudalità, il frantumarsi e incrudelirsi del potere nelle signorie o, in grande, nelle nazioni in lotta fra di loro, specie la Francia, la Spagna, la Germania, l'Inghilterra e la divisa Italia.

I nazionalismi esasperati appunto, le passioni di parte, il decadere dell'unità anche in campo religioso provocano il grande scisma, con tre papi a contendersi il seggio pontificio per un quarantennio.

Purtroppo, anche cessato lo scandalo dello scisma, l'universalismo della cristianità nella città terrena non si ricomporrà più; si farà avanti, invece, uno dei maggiori pericoli di dissenso ecclesiastico con la teoria del concilio superiore all'autorità del Papa e delle chiese nazionali sempre

più autonome dal potere centrale di Roma e sempre più soggette al regnante, a cominciare da quella francese, su cui torneremo.

Più insistente che mai circola intanto nella Chiesa la richiesta di una profonda riforma dei costumi, questione legata in gran parte alle vicende del possesso dei beni da parte degli ecclesiastici.

Tutti sono d'accordo sulla convenienza di limitare i possedimenti al minimo o al necessario, ma in pratica nessuno riesce a dar una soluzione soddisfacente al problema scontroso di ridurre la Chiesa in esemplare povertà senza consegnarsi economicamente al potere dell'elargitore, regnante o signorotto che fosse, le più volte tagliato non certo per elargir doni disinteressatamente

C'era in più una faccenda, tra di prestigio e di reale riconoscimento, che potremmo esporre in breve così: il potere privo di autonomia finanziaria non godeva di nessun credito nella società di allora.

Questo non scusa né i molti prelati carichi di benefici, né i numerosi canonici adagiati in una vita comodamente terrena, né le troppe curie a caccia di proventi, né i non pochi Vescovi attenti al parentado più che agli interessi spirituali delle anime, né il nepotismo di certi Papi che sarebbe stato un bene per tutti se invece della cattedra di Pietro avessero scelto i fasti di una qualsiasi corte mondana; ma questo spiega, almeno in parte, le resistenze della Chiesa alle spogliazioni operate sui propri beni e la perplessità sul modo di utilizzare, senza scandali, senza simonie e contrasti, i benefici.

Molte volte la cessione avrebbe significato asservimento e perdita di influenza anche sulle anime.

Ma ai nostri fini ciò che conta più di tutto nel disgregarsi della unità politico-cristiana dell'Europa è il diffondersi della convinzione, sempre in crescendo, che le nazioni, i principi, i popoli, la società temporale e l'uomo in genere possono svolgere la loro vita in modo autonomo, prescindendo dalle direttive o addirittura dagli aiuti della Chiesa.

L'umanesimo non è quel mondo di immanenza terrena, in rivolta contro la trascendenza tradizionale, che ci hanno descritto i vecchi manuali, ma indubbiamente contribuisce a incrementare certe tendenze naturalistiche diffuse dai filosofi nominalisti e dai gaudenti delle corti.

Cadute le grandi imprese, aspirazioni, idealità del pieno medio evo, l'Europa resta quasi indifferente alla minaccia dell'Islam, e il Papato, vittima spesso delle lotte di fazione anche dopo il ritorno a Roma, si trova sempre più stretto e costretto a una difesa di interessi territoriali e

diplomatici giochi d'influenza, in cui non è agevole distinguere la parte puramente politica da quella religiosa, l'elemento mondano da quello cristiano, soprattutto in quei tempi di confusione, innovazione, capovolgimento, provocati dal cesarismo dei regnanti dietro l'esempio della *prammatica sanzione* di Carlo VII, dalle eresie di Wyclif e Hus partiti da posizioni di riforma morale e arrivati alla sconvolgente dottrina della predestinazione assoluta, dalla riscoperta dell'antico classicismo greco-latino come una realtà compiuta e sufficiente, o addirittura integrante il cristianesimo, secondo l'indicazione di Marsilio Ficino che voleva *platonizzare* il Vangelo, dai grandi viaggi verso il nuovo continente scoperto da Colombo, e anche da un ascetismo insofferente del fasto corruttore con cui le corti dominavano un popolo sempre più anonimo, effetto non ultimo della dissociazione avvenuta fra universalismo religioso e supernazionalismo politico.

Ormai è finita la grande lunga ideale prova della *reductio ad unum* nell'andamento supremo dell'impero e delle nazioni cristiane dell'Europa: il mondo si è ampliato e frazionato in Paesi e Signorie, in lotta fra di loro per restar autonome o ingrandirsi, spinte e contrastate dalle fazioni di parte.

E' una tendenza che raggiunge lo stesso potere, altrimenti perché si parlerebbe di concilio contrapposto al pontefice e di popolo depositario, ultimo o primo, dell'autorità temporale?

Il Savonarola, in una predica del 1494, tenta di darne perfino una ragione psicologica, asserendo che "dove abbonda sangue e ingegno insieme, non stanno pazienti gli uomini sotto uno capo solo, ma ognuno di loro vorrebbe esser quel capo che governasse e reggesse gli altri, e potesse comandare e non essere comandato".

Il suo tentativo, nobile ed eccessivo, fu di ripetere in piccolo quella unità fra il religioso e il temporale, negli ordinamenti civili, di cui aveva dato esempio l'impero cristiano; ma il quattrocento non è il duecento, Firenze non somiglia in nulla alla grande comunità dei popoli medievali, una minuscola repubblica cristodemoaristocratica ben poco ha a che spartire con un vasto regno supernazionale retto dallo scettro e il pastorale, e, ahimè!, Alessandro VI è il rinnegamento morale e politico di Innocenzo III.

La desolazione a Roma è grande; il disintegramento dell'unità europea, un fattore di dispersione civile e sacra.

Il rifugio politico degli intellettuali diventerà o il principe spregiudicato del Machiavelli o l'istituzione degli Utopiani di Tommaso Moro: una *verità effettuale* senza etica o un ordinamento societario fuori

della realtà.

In fondo, due astrazioni.

"Raccolte io dunque tutte le azioni del duca (Valentino), non saprei riprenderlo; anzi mi pare, come ho fatto, di proporlo imitabile a tutti coloro che per fortuna e con l'arme d'altri sono ascesi all'imperio": così presenta e raccomanda, il Machiavelli, Cesare Borgia. Di tanto la politica aveva sopravanzato la morale, e, per valutar meglio la profondità e la perversità del distacco, basterebbe mettere a confronto la figura del Valentino e di papa Borgia da una parte e quella di Teodosio e Sant'Ambrogio dall'altra!

Eppure qualcosa della antica superiorità papale riluceva ancora da Roma sulle genti, se a Callisto III, poi proprio ad Alessandro VI fu affidato l'incarico di tracciare la linea di partizione, delle nuove terre scoperte, fra Spagna e Portogallo, tenendo conto senz'altro del diritto, potentialiter, della Chiesa sul mondo da evangelizzare, ma più realisticamente, forse, della condizione di preminenza arbitrale in cui il pontefice si trovava.

La cosa riuscì.

E qualcosa dell'antica unità cristiana resisteva in anime di buona tempra, se Tommaso Moro scriveva che "il regno nella sua totalità è come un sol uomo, se è organicamente unito dall'amore".

Un tentativo di riprendere la vecchia intesa fra i due poteri fu fatto per mezzo dei concordati, che avrebbero dovuto dar una regola, e quindi una limitazione, al gioco d'influenze, di controlli, di nomine, di richieste fra i regnanti e il papato, ma, in pratica, l'autorità politica si fece sempre più intermediaria fra i Vescovi e Roma, riuscendo a legare a sé più strettamente e a nazionalizzare il clero, oppure a reprimerlo se, come nelle Americhe, esso rivendicava diritti agli indigeni.

Il più triste esempio di tal genere di dominio fu il gallicanesimo, che riprenderemo a considerare nelle conclusioni finali.

Il consolidamento delle grandi monarchie nazionali e l'affievolito prestigio etico del pontefice, impegnato troppo sovente in beghe temporali, sempre più allentano la cooperazione fra le due autorità.

Aumentano i contrasti, le lotte, i disaccordi fra i due ordini, aumentano le pretese e gli arbitrii cesarei, aumenta il malcontento della popolazione civile e l'indisciplina dei chierici.

Francia e Inghilterra si combattono per cento anni e, alla fine, la seconda si ritirerà dal continente, decisa a far parte per se stessa: è un pezzo d'Europa che si distacca dal gran corpo vivente di una civiltà unica, tenuta in piedi nel medio evo pur fra difficoltà tremende.

La Germania si sta disgregando in feudi e città autonome, sotto la vaga insegna di un impero che più non esiste, favorendo un distacco crescente dei Paesi del nord, della Svizzera, della Boemia e Ungheria, della Polonia, e della Russia che, ritenendosi erede religiosa e politica di Costantinopoli, caduta in mano ai turchi, diffonde fra gli slavi l'idea di una *terza Roma* autocratica, in cui lo zar è re e papa a un tempo.

Il Portogallo è proteso fuori del continente in una interminabile impresa coloniale.

Altrettanto la Spagna, ma con un forte piede in Europa e un occhio di rivalità (reciproca) sulla Francia.

L'Italia, divisa in signorie e staterelli, è corsa da eserciti stranieri raccolti dalla Francia, dalla Svizzera, dalla Spagna, dalle popolazioni locali, protette o, le più volte, vessate da formazioni d'Oltralpe e da milizie indigene condotte da capitani di ventura.

Simili disgrazie erano capitate anche in passato, ma non per un processo di disgregazione verso autonomie che dissociavano tutto, a cominciare dall'uomo.

Noi non sappiamo se abbiano molto valore le discussioni ancora aperte per definire se l'Umanesimo e il Rinascimento, al tirar di tutti i dunque, giovarono o danneggiarono la cristiana civiltà; sappiamo di certo che fin d'allora si è fatta strada, ad esempio, nel mondo, l'idea di un'autonomia dell'estetica dalla morale, risolta poi nel detto dell'arte per l'arte, che non è servita certamente a mantenere la precedente concezione unitaria dell'uomo.

E quel che ci offre il campo dell'arte con l'espressione di assoluta indipendenza dall'etica, ce lo presenta il mondo politico col *Principe* del Segretario fiorentino, quello economico-sociale con l'istituzione del banchiere e dell'imprenditore, avviati a una mentalità capitalistica nel gioco degli affari, quello dell'uomo in genere sempre più incitato a valorizzare se stesso come individuo più che come persona, a separare i diversi aspetti delle sue multiformi attività, più che a tenerle legate a un principio di umana integrazione.

Non solo, quindi, l'arte per l'arte, ma la politica per la politica, l'economia per l'economia, il divertimento per il divertimento, lo studio per lo studio.

Cessa l'unità nella varietà, per la molteplicità nella separazione.

E giacché esiste ormai anche la storia per la storia, possiamo tener dietro alle imprese della *Lega santa* di Giulio II contro la Francia, col semplice occhio dell'intenditore di guerra, e assistere alla lotta di Clemente VII con Carlo V, che andrà a risolversi nel non mai abbastanza

deprecato *Sacco di Roma* (1527), sapendo che il cattolico imperatore ha lanciato i luterani a sfogarsi contro il Papa e il Papa si trova praticamente alleato coi turchi contro il battezzato sovrano.

MOSAICO EUROPEO

Nazionalismo e individualismo prevalgono sull'universalismo unitario dei popoli e sulla complessità unica della persona umana, legata al proprio io e alla società in cui si articola.

E proprio il nazionalismo e l'individualismo saran le cause della scissione operata anche in campo religioso, bisognevole di una profonda riforma morale, non di un sovvertitore sciovinista, che ponga su due piani diversi, indipendenti, l'azione del credente e quella del cittadino.

E' già stato ampiamente riconosciuto che il principe come lo vorrebbe Lutero è un'edizione peggiorata di quello machiavellico; ed è tutto dire!

Il pessimismo infatti del tedesco sulla natura nostra è molto più radicale di quello del fiorentino, poiché, per il primo, la corruzione del peccato ha reso cattiva ogni azione e istituzione dell'uomo e, quindi, il principe che necessariamente deve reprimere i disordini della società, altrettanto necessariamente deve servirsi, pel suo scopo, di mezzi umani, cioè malvagi.

L'iniquità dei mezzi non diventa più, come nel Machiavelli, un rimedio eccezionale, ma una ordinaria occorrenza, anche pel regnante cristiano, che, con le repressioni cruente e la guerra sterminatrice, può significare al mondo lo scatenarsi della collera divina.

La disgiunzione dei due poteri nella società ha nel caso del principe luterano la sua evidenza ultima.

Per quanto riguarda la nazione, siamo già al principio razzista dell'appello ai "miei cari tedeschi" contro gli *scellerati, arciribaldi, miserabili, ciechi, demoni, briganti, adulatori, eretici, sacrileghi, tiranni romani.*

Si legga, in proposito, "La cattività babilonese della Chiesa", e si capirà che l'odio a Roma, anche se occasionato dagli abusi fiscali e i mali costumi della curia, ha un suo tipico fondamento nell'insopportabilità che altri, fuori dei confini, si arroghi diritti sui fedeli tedeschi, i quali, e come chiesa locale e come cittadini, dovranno venire governati dai loro principi, buoni, cattivi o pessimi che siano.

La rivolta a Roma è la ribellione all'universalità per la nazionalità, sia in campo religioso sia in campo civile, la rivincita del cesaropapismo germanico sull'autorità supernazionale della romana cattedra.

Chi avesse dubbi sul germanesimo del rivoltoso sassone, può leggersi nelle opere da lui lasciate le tante invocazioni a Dio perché distrugga il seggio papale dalle fondamenta e i molti suoi propositi di dare uno spirito tedesco a tutto quello che gli viene a mano.

"Se dovessi tradurre Mosè" afferma, "io vorrei fare di lui un tedesco; io ne toglierei tutti gli ebraismi affinché nessuno, leggendo la mia traduzione, potesse pensare che Mosè era un ebreo".

Prolungate nei secoli questo germanesimo esclusivista e arriverete là dove la nazione tedesca non sarebbe mai arrivata senza simili maestri, laceratori dell'unità supernazionale cristiana e teorizzatori dello Stato assolutista.

L'altra disgiunzione viene operata nell'uomo, con l'annullamento, se così possiamo dire, della socialità che lo teneva unito a un unico credo e ad un'unica disciplina, per un atomismo individuale religioso che ci dà tanti cristianesimi quante le teste degli interpreti cristiani.

L'uomo si separa dal corpo mistico della Chiesa, chiudendo in sé una fede scissa dalle opere.

Gli studiosi ci dicono che questa è l'ultima conseguenza del volontarismo di Occam, di cui Lutero era lontano discepolo, ed è giusto ed è vero; però lo storico è sulla sua quando aggiunge che il terreno che fecondò quella stortura logica non furono tanto le teorie *wycliffiane* e *hussiane* sulla predestinazione ed altre vecchie eresie del genere riprese dal ribelle agostiniano, quanto lo spirito antiunitario che aveva disarticolato l'Europa e la società, ed ora soffiava sui nazionalismi partitori delle grandi e piccole potenze del continente, per sciogliere gli ultimi legami da Roma, che le aveva tenute unite in un superiore ideale.

Un volontarismo ancor più spietato, se possibile, spinge Calvino a una giustificazione dell'autorità temporale al di là di ogni ammissibile riconoscimento. "Del resto i principi" egli asserisce nel *Commento al Nuovo Testamento*, "non abusano mai del loro potere nel tormentare i buoni e gli innocenti al punto da non lasciare alla loro dominazione almeno un'apparenza di giustizia; perciò non può esserci alcuna tirannia che non serva, per qualche aspetto, a conservare la società".

E ancora, nella *Istituzione cristiana*: "Non dovremo esitare a porgere ad un tiranno malvagio quell'onore di cui il nostro Signore si sarà degnato di ornarlo".

Siamo a un carismatismo di Stato che renderà assolutiste e cesaropapiste quasi tutte le corti d'Europa, le quali troveranno il loro tornaconto a lasciar correre la teoria della comunicazione diretta fra il principe e la Divinità, con l'esclusione di qualsiasi altro potere interferente in campo politico o nella sfera del religioso. Una specie di teocrazia e statocrazia regale.

Inutilmente, o quasi, reagiranno poi un Etienne de la Boétie consigliando la resistenza passiva al tiranno, o un Teodoro di Beza, pur calvinista, incitando alla rivolta contro il re che vien meno alla legge, o un George Buchanan che vuol l'uccisione del malvagio sovrano e dei cui insegnamenti profitteranno anime aperte e cervelli settari.

Non molto seguito si tirano dietro le chiesuole anarchico-religiose dei Taboriti, degli Hussiani, dei Fratelli Moravi, degli Utraquisti, e non impensieriscono troppo i sovrani cesarei né la condanna del Machiavelli emessa da Paolo IV, né le rampogne contro l'autore delle *Istorie fiorentine* lanciate dall'ugonotto Innocenzo Gentillet e, ancor prima, dal Cardinale Reginaldo Pole, il quale scorge nella condotta perversa di Enrico VIII un'ispirazione diabolica ricavata dal "Principe". Ma anche qui, nel doloroso scisma d'Inghilterra, quel che agisce da elemento determinante è la politica totalitaria del re, cui non basta più, pel suo struggimento di comando e i suoi capricci passionali, il potere civile sulla nazione. Egli sarà capo dello Stato e si farà capo della chiesa entro il suo regno, attuando un cesaropapismo radicale che nessun Teodosio o Carlo Magno o Barbarossa aveva mai sognato.

Roma, disgraziatamente, né con la sua forza né col suo prestigio era in condizione di poter far fronte al sopruso, che avrebbe danneggiato in modo irrimediabile l'unità cristiana e l'intesa civile delle nazioni europee.

Invano Francesco de Vitoria, nella prima metà del XVI secolo precisava che il Papa dà "potere e autorità ai Vescovi e alle dignità inferiori... ma ai re e ai principi non dà alcun potere, perché nessuno può dare quello che non ha, ed egli non ha il dominio del mondo... Con questo non dico che non sia soggetto al Papa, perché si sa per certo che tutti i poteri gli sono soggetti in virtù del suo potere spirituale, in quanto tutti sono pecorelle ed egli è il pastore. Ma sostengo che non è soggetto a lui come signore temporale".

Intanto anche il prestigio dello Stato, senza un preciso fondamento morale e religioso, decadeva agli occhi dei sudditi e dei politici, e tanto, che un Cardano poteva, negli *Arcana politica* da lui scritti, mostrarsi sommamente insensibile ai richiami patrii ed etici.

Anche l'antimachiavellismo va adattandosi al compromesso della *ragion di Stato*, che potremmo definire un machiavellismo temperato o meno scoperto.

Sentite quel che dice il belga Giusto Lipsio, della seconda metà del secolo XVI, nel suo libro *Della politica*:

"Concederò almeno che, nelle cose afflitte e avverse, ai principi sia lecito seguitar non le cose belle in parole, ma le necessarie per commodo suo".

Nel qual caso ci si potrà "leggermente scostare dalle leggi".

Caso per caso, a noi vien di pensare in proposito a uno scrittore umorista che, a punta di parole, cercava di spiegare come una ragazza fosse rimasta solo *lievemente* incinta.

Ma non son materia d'umorismo in quel tempo le cose d'Europa, con gli sconvolgimenti portati dai grandi nazionalismi in lotta, le profonde scissioni religiose, i vasti decadimenti morali, che fan parlare alle intelligenze lingue diverse pur sugli stessi temi obbligati e prendere decisioni opposte là dove la civiltà unitaria cristiana aveva segnato un unico cammino d'intendimento.

Spagna e Francia si battono senza tregua fra loro, coinvolgendo nella lotta contrade italiche, germaniche, fiamminghe, di riflesso l'Inghilterra; entrano in campo i principi luterani lasciati troppo fare dalla politica di Carlo V;

Solimano è invitato a nozze di saccheggio sull'Italia, non bastasse, da Francesco I; e la corte papale viene inquinata, per nepotismo, di avventurieri senza scrupoli, preparati ad ingannar tutti, a cominciare dal pontefice, il quale aveva già un tremendo daffare suo nel resistere ai ricatti e alle minacce dei regnanti.

E' un momento della storia dominato, potremmo dire, da tre rappresentanti delle contrastate vicende terrene nell'Europa rinascimentale: la polvere da sparo, la stampa, il bello figurato. Cioè, guerre, libri e libelli, arte di forme e colori.

Le prime hanno ora una digressione penosissima nelle lotte religiose, promosse soprattutto dal protestantesimo in armi, cioè dall'eresia scatenata, la quale obbliga Roma a una difesa senza tregua: istituti come l'indice e l'inquisizione divengono questioni di vita o di morte, di cui profitteranno iniquamente le corti cesaree.

Ai movimenti di secessione in campo religioso vengono contrapposti nuovi ordini e nuovi ordinamenti in quelli vecchi: si riformano i Carmelitani, i Benedettini, gli Agostiniani; sorgono i Teatini, le Orsoline, i Somaschi, i Cappuccini, i Barnabiti, la Compagnia di Gesù, poi i Fatebenefratelli, gli Oratoriani, i Camilliani, gli Scolopi.

Un fervore di fondazioni e strette discipline che precede e segue il grande consesso della riforma cattolica: il Concilio di Trento, aperto nel 1545, fra l'ostilità delle corti cattoliche, specie di Carlo V, che fecero sudar freddo più di una volta a Papa Paolo III, e chiuso nel 1563. Diciotto anni in tutto, ma in realtà dieci furono spesi in sospensioni obbligate, che aumentarono la drammaticità dell'impresa e garantirono l'indipendenza dello svolgimento.

Non è nostro compito illustrare le decisioni dottrinali e disciplinari del Concilio, che chiarirono definitivamente i limiti fra ortodossia ed eresia su punti fondamentali del patrimonio di verità ecclesiastico, e prepararono un combattivo schieramento di fedeli attorno al Papato, che rinsaldò l'unità della Chiesa, la decisione di fronteggiare con animo aperto le secessioni tolleranti o aggressive, la volontà di aprir un nuovo corso all'espansione missionaria, il proposito di dar una preminenza, assoluta allo spirituale sul temporale e di contrapporre l'autonomia della vita religiosa, fatta di pietà disciplinata, tanto al soggettivismo della falsa riforma, quanto alle pretese cesaree delle corti.

Le quali non accettarono, o solo a denti stretti e decise a non applicarle, le decisioni del Concilio, specie quelle che riconoscevano un diritto d'intervento per ragioni di ordine religioso nell'andamento ordinario della nazione, come il diritto, o l'abitudine, di dare in commenda i benefici ecclesiastici, oppure il così detto appello *ab abusu*, che distoglieva i fedeli dal rimettersi alla giustizia della Chiesa in questioni ad essa spettanti per appellarsi all'autorità regia, o tristi usi sul tipo del duello, che erano un oltraggio alla morale e al buonsenso, o consuetudini che potevano compromettere la validità, la liceità, la dignità del matrimonio.

La Francia, come vedremo, fu la più ostinata nella resistenza attiva e passiva; ma anche altri Paesi cattolici non scherzarono nella renitenza e nelle riserve.

Napoli, ad esempio, promulgò il Concilio riservandosi tali diritti e tanti privilegi da rendere inoperanti parecchi bei decreti nel suo territorio.

Roma faceva paura ai lupi proprio nel momento in cui mostrava le proprie dita senza unghie.

Il secolo XVI, diciamolo, finisce male, cioè con una conferma definitiva delle separazioni avvenute in campo politico e religioso.

Ormai le grandi potenze non sentono nessun legame di unità che le avvicini e fra cattolici, luterani e anglicani il baratro divisorio è invalicabile

Il conflitto politico-religioso fra la Chiesa e gli Stati cattolici non è minore a volte che quello religioso-politico fra Roma e i Paesi protestanti e anglicani.

Diamo uno sguardo ai panni di cui l'Europa si riveste in quel tempo: una sottana che si diparte dalla Spagna e lascia toppe del suo colore in Sardegna, Sicilia, Napoli, su su, nel Milanese, nel Tirolo, in Austria, nella Franca Conte a, nei Paesi Bassi; più giù, le tante rappezzature dell'italico stivale cha vanno dagli Stati della Chiesa alla Repubblica di Venezia, Lucca, Genova, ai Ducati di Toscana, Modena, Parma, Mantova, al Principato di Piemonte, al Marchesato di Monferrato, di Saluzzo; una larga cintola segna l'espansione germanica del luteranesimo, che ricade su parte della Svizzera, si distende dal Wuttemberg alla Pomerania, con qualche intervallo territoriale cattolico, e si dispiega nella blusa dei Paesi nordici; su un fianco, la sottana è contesa dalla Francia, che sbocconcella qualcosa alle frontiere quando si riposa dalla lotta con la Spagna ed è penetrata dal nero rivoltoso degli Ugonotti; sull'altro fianco, gomito a gomito in Boemia, Polonia, Ungheria, cristiani di diverso credo stanno lacerando la parte di veste in loro possesso, minacciati dal grossolano manto della Russia ortodossa e dalla falda balcanica percorsa dai turchi; distaccata, come un pezzo di stoffa a sé, l'Inghilterra, con una monarchia che si trascina dietro la propria religione di Stato a prezzo di teste papiste.

Uno degli ultimi tentativi di unità nella fede e nella comune difesa contro i turchi fu fatto da Pio V, ma dopo la battaglia di Lepanto (1571), le rivalità nazionali si rinfocolarono come prima o peggio.

Filippo II lega così dispoticamente a sé fin dove può la gerarchia ecclesiastica che la rivolta delle Fiandre diventa anche un distacco religioso dalla confessione dei vecchi dominatori.

Una continuazione della lotta è condotta in Francia dagli Ugonotti, aiutati, come le Fiandre, dagli inglesi: pugne a coltello, che fan scendere in campo fazioni dell'uno e dell'altro partito, in una sorda guerra civile che si prolunga oltre la tristemente famosa notte di San Bartolomeo (1563), fino alla conversione al cattolicesimo di Enrico IV che, con l'editto di Nantes, tenta un modus vivendi, cioè una convivenza legale delle due confessioni nella stessa nazione.

L'Inghilterra, con l'esecuzione di Maria Stuarda, la disfatta della Invincibile Armata spagnola (che tentava lo sbarco nell'Isola) e il lungo regno della regina Elisabetta, è fuori completamente dalla cerchia continentale. Il suo distacco peserà per sempre sull'Europa e, nonostante i

successivi fortunati eventi bellici e mercantili, sulla stessa nazione inglese.

Ancor oggi ne subiamo le conseguenze, dopo due guerre mondiali che ci han dato la dimostrazione dei bei frutti del principio di nazionalità in un continente che aveva avuto, a plasmarlo, un'unica anima cristiana.

I contrasti fra Roma e le nazioni, cattoliche o protestanti, rappresentano quasi sempre la lotta fra un internazionalismo cristiano, che poteva legare a un'intesa di comune civiltà i vari Stati, e le chiesuole politico-religiose dei diversi regni, gelosi della propria egoistica autonomia.

La religione non è più pei principi un mezzo spirituale di unione dei popoli di fronte alle stesse leggi ed esigenze divine, ma uno strumento di regno per più fortemente asservire i sudditi al potere.

E' il capovolgimento completo: non i Paesi si uniscono nell'essenziale legge divina che li ha moralmente inciviliti, ma gli Stati si partiscono per la religione che professano, secondo il lacerante principio: cuius regio illius et religio, che vale in certo senso anche per le nazioni cattoliche, giacché variava in esse, se non la religione vera e propria, il modo di manifestarla nei termini voluti dal regnante. Il quale, però, doveva qualche volta fare i conti con i capi di famiglie di vecchia nobiltà, passati a confessione diversa dalla tradizionale; di qui, lotte, complotti, intrighi, vendette a non finire. Di qui, anche due tendenze dottrinali, secondo una concezione del potere che, negli uni, propendeva per un'autorità rimessa dal basso; negli altri, per un assolutismo dimanante dall'alto.

Gli emancipatori più conosciuti della teoria dei re per diritto divino sono Giovanni Bodin, Giacomo I d'Inghilterra e William Barclay, e i Paesi più impegnati a metterla in opera, la Francia e la Scozia.

Che la situazione di diversi Stati, dilaniati da lotte interminabili, esigesse una mano più che ferma per tenerli a dovere, è un fatto accertato; ma la teoria ha ben altra origine sostanziale, da ricercare nel vuoto che s'è fatto fra potere politico e religioso dopo l'assoluta autonomia, anzi il dichiarato distacco dei regnanti da qualsiasi ingerenza temporale e spirituale della Chiesa. Sia nella proclamazione, sia nell'azione del monarca.

Il potere divino dei re viene espresso nel motto seguente: a Deo rex, a Rege lex. Niente altro.

L'autorità è accentrata solo nella monarchia, che di tutto e di tutti si serve, riducendo ogni istituzione, gruppo, famiglia a sudditanza, sgretolando qualsiasi potere intermedio.

Perdono voce efficace i diversi parlamenti, la giustizia non ha più una sua indipendenza, i corpi professionali non son lasciati liberi di agire altro che come categoria chiusa dominata dal dispotismo, in sottordine regio, dei *maestri*.

Le nomine, gli uffici, i privilegi, i riconoscimenti vengono tutti dall'alto, e anche la nobiltà è tenuta in alto, a corte, con segni manifesti di lustre esteriori che la riducano a strumento del potere, con elargizioni ad essa di proprietà e diritti di proprietà che asserviscono la povera gente di campagna al volere della noblesse d'épée, sostituita poi dalla borghese noblesse de robe, molto peggiore dei vecchi signori nell'avidità del possesso. Cosicché, ormai andrà completamente perduta quella consuetudine medievale di una comunanza nell'uso dei beni della terra che lasciava ai contadini la possibilità di raccogliere gratuitamente una parte della legna, del grano, della frutta, del fieno nel territorio in cui lavorava, e sempre più stretto e vessatorio si farà il nodo della dipendenza del rurale dal proprietario.

L'industria, specie la manifatturiera, è già in gran parte gestita, diretta o strettamente controllata dallo Stato; il commercio diventa monopolio delle Compagnie favorite dalla corte; i soldi affluiscono nelle regie casse col deleterio sistema della vendita delle cariche, dei titoli nobiliari, della riscossione delle imposte date in appalto a novelli pubblicani.

Questi sono gli arbitrii pratici dell'assolutismo regale, ma il primo arbitrio è d'ordine teorico, e sarà bene andarlo a cercare dove è stato formulato

Cominciamo a sfogliar fra le carte del mite Giovanni Bodin, che ha dato fuori nel 1576 sei libri sullo Stato.

Ivi troviamo affermazioni di questo genere: "La legge dice che il principe non è soggetto all'autorità delle leggi" perché "le leggi del principe sovrano, per quanto fondate su motivi reali e concreti, non dipendono che dalla sua pura e libera volontà... Il suddito non ha alcun potere di sottoporre a giudizio il suo principe, dal quale gli deriva ogni potere, ogni autorità, ogni facoltà di coercizione, e che può revocare ogni potere ai suoi sudditi; di fronte al quale cessa ogni potere, ogni facoltà giurisdizionale di tutti i magistrati, corpi, collegi, stati, comunità ".

Non è il peggio.

Giacomo I d'Inghilterra sostiene nella *Vera legge delle libere monarchie*, del 1598, che "i re sono immagini viventi di Dio in terra... i re non solo sono i luogotenenti di Dio in terra e siedono sul trono di Dio, ma da Dio stesso son chiamati dei".

Quando, qualche decennio dopo, cominciarono a circolare dei libelli contro la politica di Richelieu, che sacrificava la religione ad altri interessi, l'assemblea dei Vescovi di Francia si schierò talmente a favore delle tesi regaliste da uscire in infelicissime frasi affermanti che i re sono ordinati da Dio, "et non cela seulement, mais qu'eux-mèmes sont Dieux... non par essence... mais par participation".

Aveva scritto Erasmo, nel *Principe cristiano*, che "come Dio ha costituito in cielo un bellissimo simulacro di sé, il sole, così fra gli uomini pose una evidente e viva immagine di sé, il re".

Era quasi un ridare al re quella figura sacra, assimilante i due poteri in un unico capo, che avevano esaltato i Romani e riproposto, con meno fumo d'incenso attorno e più fanatismo, Lutero e Calvino.

Con Hobbes cadrà del tutto l'aureola sacro-profana e resterà un assolutismo statale laicizzato, ancor più inesorabile del precedente.

Abbiamo già visto che contro tale assolutismo, specie se tirannico, si son levate voci da varie parti e contrade, di diverse opinioni e confessioni.

Il così detto papa degli Ugonotti, Philippe Duplessis Mornay, ha pubblicato le *Vindiciae contra tyrannos*, nel 1579, per capovolgere la comune opinione regalista del monarca indipendente da qualsiasi intervento della nazione. "Il popolo" egli dice, "elegge i sovrani, trasmette i regni, ne conferma l'elezione con i propri voti", cosicché "il popolo, nella sua totalità, è più importante del re".

Se esso si fa tiranno, contro di lui "si può usare tutto quanto è consentito dal diritto e dalla legittima forza", perché la tirannide è "il più grave di tutti i crimini".

I gesuiti si schierano contro l'assolutismo regio con la teoria del consenso, tacito o espresso, del popolo, o della comunità che detiene il potere politico e può conferirlo a una persona fisica o giuridica sotto forma contrattuale e quindi con obbligazioni bilaterali. Tesi sostenuta nella *Defensio Fidei* di Suarez, che fu bruciata a Londra e condannata a Parigi, a dir come l'assolutismo regio, se punto, sapesse rispondere nel modo medesimo tanto lungo le rive cattoliche della Senna, quanto lungo quelle anglicane del Tamigi.

Suarez distingue i due poteri e dà loro una diversa sfera d'azione, pur riconoscendo che "il potere spirituale è più elevato ed in un certo modo una partecipazione del potere divino, avente effetti più perfetti, un fine più alto, una più nobile origine" e quindi un diritto d'intervento dirette sul re nelle materie spirituali ed uno indiretto sulle temporali legate alle prime.

Giovanni de Mariana spiega nel *De rege et regis institutione*, della fine del XVI secolo, "che non si impongono tributi, né si fanno nuove leggi senza il consenso del popolo; e (*ancor più significativo*) occorre il giuramento del popolo perché al successore siano confermati i suoi diritti al potere supremo, anche se questi gli derivino per eredità". Ed aggiunge, a lezione e monito, che "se sia necessario, si dovrà giungere fino a uccidere il principe (tiranno), ormai dichiarato nemico pubblico, col diritto di legittima difesa e in nome della propria superiore autorità".

La teoria del tirannicidio aveva una lunga tradizione; basti pensare al Policraticus di Giovanni di Salisbury, del XII secolo, in cui è detto che "uccidere il tiranno non solo è lecito, ma è equo e giusto".

Difficile era l'applicazione, in un mondo sfrenato di fanatismi politici e religiosi, tanto vero che i protestanti ritennero per martire l'uccisore di Francesco duca di Guisa e i cattolici il giustiziere di Enrico III.

Ma chi aveva reso popolare detta teoria era stato proprio il dispotismo cesaropapista dei re e dei loro servili ministri, consiglieri, segretari, cancellieri, favoriti, protetti: una lunga catena di servitorame aulico che aveva frantumato tutti i poteri intermedi e le autonomie legittime sorte nel medio evo.

Del Bellarmino ci interessa in particolare il *Tractatus de potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus*, del 1610, nelle pagine in cui spiega che "il potere pontificio è per se stesso e di sua natura d'ordine spirituale, quindi riguarda direttamente, come suo oggetto primario, gli affari spirituali, ma indirettamente, cioè in ordine ai beni dello spirito e, per dir così, di riflesso e per necessaria conseguenza, riguarda le cose temporali come oggetto secondario al quale il potere spirituale non si rivolge se non in casi e circostanze speciali... Il sommo pontefice ha per diritto divino la potestà di disporre delle cose temporali dei cristiani in quanto ciò possa servire al fine spirituale".

Neppure tale potere indiretto doveva essere ammesso dai principi e, come vedremo, nemmeno dai regalisti laici ed ecclesiastici.

La scuola dei gesuiti del tempo, o, meglio, la seconda scolastica, non pensa alla possibilità di un impero articolato come nel medio evo, ma a una stretta intesa fra le nazioni, regolata sul diritto internazionale e con la presenza attiva del Papa nell'istituto societario corrispondente, a salvaguardia dei principi morali e religiosi.

L'idea non era fatta per poter circolare con successo da una frontiera all'altra dei diversi assolutismi, e il pontefice non sempre riusciva a penetrare nelle cittadelle del clero nazionale. Era così in

Francia e in Spagna; era così in altri Stati di media grandezza, così nei piccoli, più serrati e rabbiosi, a volte, delle potenti monarchie. Una dimostrazione è l'inefficacia dell'interdetto di Paolo V lanciato contro la Repubblica di Venezia, nel 1605, per certe leggi cesaree approvate dal Senato, il quale non ebbe altra

conseguenza che di far schierare il clero dalla parte dell'autorità civile e di provocare un più forte distacco del popolo dall'autorità religiosa.

In Francia questo processo è ancor più evidente, nel campo teorico e in quello pratico. Nell'uno, il gallicanesimo, in veste di nazionalismo clericale portato alle estreme conseguenze, sostiene teorie di indipendenza da Roma tali da rafforzare sempre più l'assolutismo cesareo del regnante, cui dà una mano spesso il fortilizio laicoteocratico dell'università di Parigi, il quale, con la sua facoltà di teologia, prepara le intelligenze dei futuri vescovi e personaggi di corte ad accogliere la dottrina politica del diritto divino dei re. Invano Duchesne aveva cercato di far attribuire al parlamento almeno un diritto di controllo e Guy Coquille riconoscere dei limiti all'autorità regia.

Proprio in quel tempo Antonio Arnauld diffonde il suo *Franc et veritable discours*, nel quale, non solo si vanta per accertata la teoria dell'autorità assoluta del monarca, ma si nega il potere indiretto del pontefice sulle questioni temporali connesse con la morale, equiparandolo al potere diretto sulle medesime.

L'eroicomico della faccenda è che il popolo si schiera dalla parte di chi lo priva di qualsiasi potestà e diritto di intervento, alleandosi, ad esempio, col clero gallicano per opporsi alla scomunica di Sisto V contro Enrico di Navarra, poi col Richelieu per mandare avanti quel sanguinoso pasticcio politico-religioso della guerra dei Trent'anni, in colleganza armata coi protestanti e gli anglicani, il quale doveva concludersi con la disfatta completa dell'Europa nelle trattative di Vestfalia, del 1648, che riconoscevano la definitiva partizione del cristianesimo in tre confessioni di Stato, l'assoluta indipendenza delle grandi e piccole unità politiche affidata solo a un equilibrio di potenza, senza più nessuna intesa civile o religiosa, la facoltà dei principi di disporre, come era avvenuto, dei benefici ecclesiastici.

Non tarderanno le conseguenze, ben manifeste soprattutto nella lotta, per terra e per mare, fra le nazioni maggiori, che si trascineranno dietro, volenti o nolenti, le minori.

Nel 1651, Cromwell, con l'*Atto di navigazione* fatto votare in parlamento, renderà mare clausum quel che prima era via di comunicazione aperta a tutti, facendo acquisire agl'inglesi, con la

crescente espansione mercantile e marittima, un orgoglio di popolo eletto che non sarà l'ultima causa delle guerre d'egemonia sul continente e della perpetua divisione dell'Europa.

La tecnica dell'assolutismo espansivo del Re Sole sarà un'altra conseguenza di quel trattato, che lo indurrà ad allungar le mani su altri benefici della Chiesa per disporne a suo talento, quasi non fossero bastate le concessioni fatte da Leone X a Francesco I, col fatale concordato del 1516, che praticamente, dando al sovrano la provvisione di vescovadi e abbazie, aveva reso dipendente dalla corona l'alto clero; lo spingerà a favorire un ancor più pericoloso gallicanesimo nella chiesa francese tendente, fra l'altro, a riconoscere la superiorità del concilio sul Papa; lo inciterà a far guerra a mezza Europa, con colpi di mano e invasioni senz'altro scopo che il sogno di un'egemonia disastrosa come esempio e per le reazioni di odio suscitate nelle terre invase, specie in Germania dove viene applicata per la prima volta, nel 1688, il metodo bellico della distruzione totale; lo umilierà in un'amarezza vergognosa alla notizia della liberazione di Vienna dall'assedio turco, nel 1683, per opera del re polacco Giovanni Sobieski, un tempo suo alleato, e di Innocenzo XI, il suo grande antagonista, e proprio mentre il continente tutto, compresi i protestanti, esulta per lo scampato pericolo dello straripamento musulmano.

Gravi i fatti, gravi le teorie.

Nel 1626 l'università di Parigi aveva condannato un libro del gesuita Santarelli sul potere papale (cui era riconosciuta la facoltà di deporre i re eretici e scismatici), imponendo l'accettazione dell'atto a quanti frequentavano la Sorbona, pena il decadimento dei titoli acquisiti e studi fatti, oltre una solenne nota d'infamia.

L'atto teneva dietro alla drammatica farsa svoltasi nella residenza dei gesuiti, dove i superiori erano stati costretti a sconfessare l'opera del loro confratello e ad impegnarsi a versare il proprio sangue, "et exposer notre vie", se necessario, nella difesa dei principi opposti.

Dovette intervenire lo stesso Luigi XIII a calmare le scalmane regaliste di quelle intelligenze fuori corso.

Ma purtroppo, la teoria del diritto divino dei monarchi, dalla Francia di Richelieu, Mazzarino, Luigi XIV, all'Austria di Ferdinando III, alla Germania di Guglielmo e Massimiliano, alla Spagna di Filippo II, III, IV, all'Inghilterra di Carlo II e Giacomo II, si va sempre più estendendo ed intensificando, a scapito Soprattutto della libertà religiosa e della causa cattolica.

Il ministro Colbert si rivolge al Re Sole in questi termini: «Sire, conviene tacere, ammirare e ringraziare ogni giorno Dio per averci fatto nascere sotto il regno d'un sovrano come Vostra Maestà, non avente altri limiti alla Sua potenza che quelli del suo volere".

E non basta.

La ragion di Stato, messa in opera dal Richelieu, viene teorizzata nelle sue *Maximes d'Etat*, che in qualche punto rifanno quell'addolcimento del Machiavelli tentato dal Botero e usato poi dal Sarpi nella difesa antiecclesiastica del giurisdizionalismo veneto.

Proprio citando gli esempi di Francia, il servita ribelle, nella sua *Istoria dell'interdetto*, dice che "quando alcuno ha ardito di difendere che il papa potesse scomunicare il re, per decreto del parlamento l'autore è stato costretto ridirsi e farne penitenza pubblica sulla porta della chiesa, il che è anche avvenuto non son troppi anni".

I due volti del potere assoluto ormai ripetono le due fisionomie del governo regio: cesarismo e ragion di Stato, cioè legge divina senza intermediari, e accomodante morale d'azione.

Una specie di religio indita, direbbe il Campanella; la quale passa a religio addita anche nei modi che piace al principe usare, aggiungerebbe il regalista: e un'etica di Stato, spiegherebbe Gabriele Naudé, traendo dalle sue *Considérations politiques sur les coups d'Estat*, del 1639, che per necessità talvolta segue "vie non propriamente diritte, adattandosi ai tempi e alle persone, mescolando fiele al miele".

"Per quale ragione" egli si domanda, "sarà proibito ad un grande politico di sapere innalzare o abbattere, favorire o imprigionare, condannare o assolvere, far vivere o morire, tutti coloro che egli riterrà utile trattare in quel modo per la pace e il benessere del proprio Stato?

Molti ritengono che un principe saggio ed accorto non solo deve comandare secondo la legge, ma deve anche sapersi imporre alla legge stessa, quando la necessità lo richieda... Le leggi, infatti, ci perdonano i delitti commessi per forza maggiore... Per rendere giustizia alle cose grandi, dice Charron, bisogna talvolta allontanarsene nelle piccole; ed è permesso essere ingiusti al minuto per essere giusti all'ingrosso... Per meglio comprendere ciò, bisogna sapere... che la giustizia, la virtù, e la bontà dei governanti seguono un cammino diverso da quello di un semplice privato".

Il tedesco Arnoldo Capmar non diceva cose molto diverse nei suoi sei libri *De arcanis rerumpublicarum*, pubblicati nel 1605, quando affermava che "la natura di un dominio vasto e supremo è tale, che talvolta è di estremo interesse allontanarsi (per governarlo) dall'equità".

Qualcuno reagiva e cercava di dire il fatto suo al potente che tiranneggiava anche in campo altrui. "Tu, Stato di Milano" implorava Giovan Battista Leoni, nel suo Discorso del 1591, "tu, Regno di Napoli, tu, Sicilia, tu, Stato ecclesiastico, come vi trovate? Esaminate una volta voi stessi e considerate la vostra distruzione; avvertite come vi si levano continuamente i vostri figliuoli e le vostre sostanze e come si va nutrendo col vostro sangue guerre ingiustissime e con i vostri tesori pascendo queste orribili arpie, delle quali vedete ormai ripiene le piazze e le case vostre, e vi bisogna tollerarle e accarezzarle alle proprie mense e nei propri letti. E così argomenti ognuno e veda ormai la fraudolenta violenza con la qual procede questo grande re (di Spagna), questo principe tanto pio che, entrato armato nel tempio di Dio, ha messo mano nel santuario, disperso il tesoro, usurpatosi la elezione e l'autorità del sommo sacerdote e, fattosi finalmente tremendo in rispetto d'ognuno, abbracciando coll'ambizione la monarchia dell'universo, vuol sigillar l'imprese sue coll'acquisto di questa poca Italia, sì per esser ella la residenza del Vicario di Cristo, ch'egli vuole subordinato a lui, come per esser una potenza, che nel poco circuito suo, vale per opporsi alle mostruose macchine della sua vanagloria".

Ma erano voci troppo isolate e poche.

INDIFFERENZA E NATURALISMO

CONFERME

Quel che abbiamo fin qui detto è e sarà sempre più confermato dal succedersi di eventi rilevatori della avvenuta disgregazione europea.

Molti fatti son apertamente noti, altri in ombra, ma l'importante è saperne cogliere il significato ultimo, passando attraverso le diverse manifestazioni dei medesimi, occasionate spesso da accadimenti che gli storici ci danno come cronaca ragionata, e di cui noi terremo il dovuto conto per risalire al movente essenziale.

Gli storici, dunque, ci parlano di una cristianità divisa, il cui frazionamento porta a conseguenze dello stesso genere la vita dei popoli e delle nazioni.

La politica dei grandi Stati tende a rendersi sempre più autonoma da qualsiasi norma e tradizione unitaria, superiore agli interessi immediati dei nazionalismi contendenti; e in questa azione il primato. spetta a una potenza ormai religiosamente separata dal centro della vecchia unità continentale; ma non solo l'Inghilterra, specie con la sua legislazione commerciale, dà l'esempio di simile esasperazione autarchica, giacché Spagna, Francia, e via via Olanda, Portogallo, Danimarca, Svezia seguono a non troppa distanza le intraprendenze dei concorrenti inglesi.

E non bisogna dimenticare tutte le restanti nazioni, o pseudonazioni. medie e piccole, le quali hanno il vezzo di giovarsi delle cattive abitudini delle grandi, per lo snobismo di non parer arretrate, o per giustificare una condotta riprovevole che renda lustro e quattrini senza, possibilmente, grossi pericoli.

Che risponde Venezia a chi la rimprovera di trafficare coi soldati del Sultano, dilaganti verso il centro d'Europa, invece di cercare il modo di respingerli ai loro paesi?

Risponde con un detto che rispecchia il capovolgimento spirituale avvenuto: "Siamo prima veneziani e poi cristiani".

Un tal cristianesimo di seconda mano, entrato ormai nella mentalità e nelle abitudini dei regnanti, è logico che non si faccia scrupolo di lasciar fare le guerre per capriccio, occupare territori altrui per ambizione, uccidere prigionieri non riscattabili, saccheggiare per metodo le città conquistate, dar una patente di regolare belligeranza al corsaro, inasprire continuamente le dogane, frazionare di giorno in giorno i lembi del Continente sfuggiti alle rapine dei grandi, dilaniarsi gli eserciti incalzantisi nella gara per il possesso coloniale delle nuove terre scoperte o visitate, oppure per il trionfo dell'uno o l'altro egoismo dinastico.

La cupidigia dell'oro, delle spezie, del mercato degli schiavi imperversa per terra e per mare: chi è arrivato a metter piede su una riva sconosciuta rivendica i diritti del primo occupante sul restante territorio, ma quelli rimasti indietro han già pronta la risposta di Francesco I per esigere parte della promettente preda: "Vorrei proprio conoscere la clausola del testamento di Adamo che mi esclude dalla spartizione".

Con questi bei ragionamenti e convincimenti, le guerre in colonia divengono l'inizio o il seguito di quelle sul

Continente e il mare il conteso regno dei pirati delle varie potenze. C'è una pirateria inglese bene organizzata (alla quale la corona invierà denaro per ottenere il diritto di spartir la preda) che diverrà il nerbo della marina nazionale; c'è una pirateria francese che tiene le veci di una flotta ufficiale, e, per tacer d'altre, una pirateria barbaresca che serve l'espansionismo musulmano meglio di un regolare esercito operante lungo le coste dell'Africa o dell'Illiria.

L'esempio malo e le esigenze di lotta inducono altre genti a buttarsi in quell'impresa di marine sopraffazioni, come gli slavi Uscocchi, i quali, scacciati dalle armi turche, tentano di rifarsi per acqua di quel che è stato loro arraffato sulla terraferma.

Ripetiamo che quanto avviene in Europa, proprio per l'espansione di essa verso altri Paesi, ha valore mondiale, e quindi il frazionamento nazionalistico da cui è lacerata sarà un genere di esportazione dei più efficaci per il futuro sorgere delle nazioni contendenti nei nuovi mondi scoperti e in quelli vecchi lontani, sempre più rifrugati. Sui quali le potenze europee si gettano con la cupidigia che mostrano Francia, Spagna, Austria negl'intrighi e sopraffazioni combinate per impadronirsi della divisa Italia. Tutti i pretesti son fatti valere per titoli giustificativi delle varie imprese belliche sulla Penisola: i diritti del vecchio impero tedesco che verrà unito alla corona di Spagna, la successione in un ducato italico, o semplicemente la polvere di antiche investiture nascosta entro le pieghe di una storia tramontata.

Quel Carlo VIII che è venuto a dar spettacolo di angherie ambiziose con la sua calata su Napoli, non ha cominciato forse da allora a firmar gli atti pubblici professandosi re di Sicilia e di Gerusalemme?

E il suo esempio non indurrà forse Luigi XII a metter su un concilio di famiglia a Pisa per sbarazzarsi del Papa che ostacola i suoi disegni d'invasione?

Il nuovo imperialismo troverà sì la *Lega santa* di Giulio II a sbarrargli l'italico passo, ma darà anche occasione alla Spagna di irrobustire il proprio e a Francesco I di ritentar l'impresa mandando avanti, fra alleanze spurie e sconfitte tremende, l'interminabile pasticcio della successione milanese, che rimarrà il lascito di discordia, pei suoi successori, fra le due nazioni rivali.

Intanto si parlerà per un certo tempo di egemonia spagnola, poi di preponderanza terrestre francese, indi di equilibrio delle potenze continentali, mentre il dominio sui mari o del commercio per mare, sollecitato dalle apposite Compagnie, verrà conteso a lungo fra le flotte d'Inghilterra, di Spagna, d'Olanda, del Portogallo, in una ragnatela di discordie continue, le quali non hanno altro filo conduttore che il prevalere della forza a servizio dell'interesse nazionale o dinastico.

Abbiamo detto di titoli messi avanti per dar credito di legittimità ad imprese arbitrarie, ma possiamo aggiungere l'altro espediente di tener coperte le decisioni riguardanti non sempre puliti interessi sotto il manto di una nobile proclamazione. Che troviamo in patti e trattati del tempo, stretti, si dichiara, per difendere il cristianesimo dagli assalti dei

maomettani; però quel che conta pei firmatari non è certo l'impegno generico di una sempre differita crociata, ma il tornaconto specifico delle clausole segrete che assicurano l'acquisto di un determinato territorio abitato quasi sempre da popoli che non conoscono neppur per sbaglio Maometto. Così come si parlerà di difesa della cristianità dall'espansione dei rivoltosi luterani ed anglicani, mentre la Francia aiuta in Germania gli Elettori protestanti e Filippo II pensa al modo di far suo il Portogallo, invece d'inviare Soccorsi ai cattolici d'Irlanda in lotta con gli antipapisti oppressori inglesi.

Questo campo d'Agramante non sarebbe completo se a un certo momento storico non entrasse nel gioco delle grandi discordie la potenza moscovita, con la sua antiromana idea di rappresentare la terza Roma.

Il triste primato di diventar continui campi di battaglia politicoreligiosa passa alla Polonia e all'Ungheria, premute ai mobili confini da fanatismi e imperialismi che intrecciano le passioni islamiche alle furie protestanti, le illusioni della crociata al cesarismo teocratico degli zar.

Per capir in breve le conseguenze dell'avvenuto disfacimento unitario, basta guardare una carta dell'impero, tracciata mentre si svolge la guerra dei Trent'anni.

Un mosaico di partizioni, sempre in procinto di venir rivedute, noi osserveremo, che può rappresentare al vivo e come simbolo il passaggio dall'unità supernazionale dell'Europa al pluralismo endemico delle autonomie inconsistenti.

Va da sé che non elencheremo tutte le tessere del disparato mosaico, ma solo le bastanti a dar un'immagine delle indipendenze a catena che la Riforma e la politica dei nazionalismi hanno suscitato.

Il vecchio impero comprende ancora, sulla carta, la Repubblica delle Provincie unite (diciamo Olanda), i Paesi Bassi spagnoli, la Franca Contea, la Savoia e il Piemonte, il Milanese e gran parte d'Italia, i Cantoni svizzeri, l'Arciducato d'Austria col Tirolo, la Carinzia, la Carniola, la Stiria, il Regno di Boemia e Moravia, la Slesia; comprende la Pomerania, il Brandeburgo, il ducato di Medemburgo e l'arciducato di Brema, che son le fette più grosse, se giriamo lo sguardo seguendo l'indicazione degli ipotetici confini.

Se poi vogliamo inoltrarci nell'interno, allora abbiamo un Elettorato di Sassonia, una Contea di Ravensburgo, una Contea di Marca, un Basso Palatinato, un Alto Palatinato, un Elettorato di Baviera, un Arcivescovado di Salisburgo, a non finire.

Tutti Stati, almeno di fatto, staterelli, pseudostati, protettorati, non solo scrupolosamente attivi nel farsi danni e dispetti reciproci, secondo

l'ambizione e la religione dei vari signori, ma quasi sempre interessati o sedotti o costretti a seguir la politica delle grandi rivali potenze europee e quindi a far scoppiare, non bastasse, guerre più fitte e imbrogliate del previsto.

La venturosa calata della Svezia sulla Germania, la Danimarca, la Polonia e la Russia, finita poi in modo tanto miserevole, può aver seguito perché l'occupazione della Pomerania offre l'opportunità ai suoi soldati di fare, come si dice, la guerra con le gambe. Figurarsi se potevano rimanere indietro le nazioni ai confini dell'impero, che avevano pronto il pretesto per intervenire a difesa dell'uno o l'altro Elettore, e non dovevano trasportare le gambe dei loro soldati, prima della marcia, attraverso nessun tratto d'acqua!

Poiché non dobbiamo seguire tutte le vicende politiche ma dar solo un lineare panorama degli avvenimenti che stanno sbriciolando sempre più l'unità europea e quindi la civiltà mondiale, per poi trarne le logiche nostre considerazioni, ci sembra opportuno riflettere su altri fatti di profondo e duraturo significato, che si avvicendano o fan da motivo conduttore quasi inavvertito di quanto avviene con fragore.

Cominciamo dalle università. Tutti sanno la loro origine di scuole del sommo sapere, promosse dalla Chiesa, ma forse non tutti avranno letto le costituzioni con le quali sorsero e per mezzo delle quali si poterono sviluppare,

In un tempo di libertà statalista qual è quel che viviamo, è assai arduo giungere a poter capire il significato dell'autonomia universitaria medievale, che faceva funzionare la superba istituzione da minuscola metropoli propiziante il diritto di cittadinanza agli studenti di tutto il mondo, i quali, parlando come propria la lingua latina, ancor più si sentivano agevolati nel considerare la loro cittadella del sapere come patria comune.

Orbene, noi assistiamo, dal quattrocento in poi, a una ininterrotta nazionalizzazione delle università, le quali diventeranno né più né meno che istituzioni di Stato, dipendenti dal volere dei regnanti, orientate a un insegnamento che tenga conto soprattutto dei bisogni temporalistici della nazione e degli ideali fissati dai principi nei

territori di loro dominio, mentre al latino resta l'onore di rimanere in cattedra, quale strumento ancora adatto per lo studio e la stampa di libri di alta cultura.

La parte istruita della nazione avrà così la possibilità di servire il re anche nella guerra dei libelli, quando può diventar affare di Stato la denigrazione di una favorita, o la questione del primo saluto delle navi, specie nei mari vicino all'Inghilterra. La quale non per caso trova un John Selden che scrive un *Mare clausum* da contrapporre al *Mare liberum* del Grozio.

Poi verrà meno l'uso del latino anche per le stampe e per i trattati, e la ragion di Stato avrà di che brigare nazionalisticamente per la scelta delle traduzioni e nella stesura dei documenti internazionali.

I popoli, già per loro natura spinti al campanilismo, ora di giorno in giorno si sentono maggiormente estranei gli uni agli altri, o infervorati all'odio reciproco, reso permanente dalle guerre di egemonia dal Baltico al Mediterraneo, dalla Manica al Volga, per non dire dai porti dell'Europa alle coste di tutto il mondo raggiunto o raggiungibile.

Dalla mischia cruenta e psicologica di tali guerre è naturale che non possa sorgere nessuna idea soprannazionale e nessuna aspirazione a una concreta e garantita intesa internazionale.

Nessun legame di fondo intercorre tra le nazioni che possa frenarne le brame di conquista, nessuna dottrina è oggettivamente accettata dai contendenti quando possa esser messo in discussione un loro presunto diritto, nessun comune vantaggio lontano riesce a vincerla sugli immediati particolari interessi, e, in quanto al pacifico retaggio religioso, noi sappiamo il guasto dispersivo operato dalla Riforma e l'avvio all'indifferenza che, passato il furor della lotta, provocherà la discordia fra confessioni antagoniste nella cristianità europea.

Consideriamo che, se non vera, avrà corso di verosimiglianza, all'inizio del settecento, la risposta del cattolico imperatore Leopoldo, data a chi lo rimproverava di aver troppo concesso a Carlo XII, in favore dei protestanti della Slesia: "Rallegratevi che il re di Svezia non mi abbia proposto di farmi luterano, perché non so proprio che cosa avrei deciso".

Del resto, lo stesso Pontefice, in quella selva di discordanze nazionaliste, se, da una parte, poteva meglio salvaguardare la propria indipendenza con una sovranità territoriale, dall'altra, specie in tempo di nepotismi, dava sovente l'impressione di svolgere una politica di Stato e non di superstato. Tanto più che stridenti controversie scoppiavano spesso con gli Stati cattolici, i quali non avevano riguardi di sorta nel passare dal campo giurisdizionale a quello politico e a quello bellico.

Guerre ce ne sono state anche nel lungo periodo della cristianità unita, e lotte di potere e rivalità di parte e soprusi di maggiorenti, ma vigeva, anche se non sempre applicata, una responsabilità di fronte a una legge superiore di giustizia, ancorata in un indiscutibile ordine trascendentale che favoriva quell'unità. L'Europa cattolica era l'unica forma possibile di società internazionale, non solo per una comune

aspirazione religiosa calata nelle istituzioni dei suoi popoli, ma per il necessario coordinamento di esse secondo il principio che le giustificava, in un mondo sollecitato a grandi mete e a realizzazioni idealmente collocate fra cielo e terra.

Perché erano internazionali. le università?

Perché ogni istituto civile godeva il beneficio di una impostazione religiosa che non tracciava confini, e la gente non bizantineggiava sui separatismi interiori ed esteriori dell'uomo, il quale, essendo un tutto unico, pur nelle sue plurime manifestazioni, doveva esplicarsi in un'unica società, articolata in diversi operosi ordinamenti.

Non aveva forse insegnato Platone, reso alla cristianità dal genio di Sant'Agostino, che lo Stato era un uomo scritto in grande?

Il giorno che quell'uomo si restringe nelle piccole misure della sufficienza di sé e dei propri poteri, mai più ritrova la possibilità di tornare ad esser scritto in grande. I contrasti interiori indomati e, peggio, le lacerazioni del credo che l'aveva innalzato a un'unità sacro-terrena, spezzano il tutto unitario di quella grandezza e ciò che resta è un fascio di minuscole membra senza coordinamenti funzionali.

E' la storia dell'Europa e, conseguentemente, del mondo, chi abbia occhi per leggere al di là della cronaca, della segnatura dei confini e delle civiltà, innegabili ma limitate, degli altri continenti.

La spartizione dell'Europa, o lo smembramento della cristianità in campo politico e religioso, è un traguardo intermedio del passaggio dal societarismo sacrale all'individualismo laicista, giacché non ci si può fermare a mezzo quando cade un principio di unità per l'affermazione dell'autonomia delle parti.

L'Europa disunita non può arrestarsi all'indipendenza assoluta dei regnanti senza stimolare nei sudditi, a lungo andare, l'ugual desiderio di autonomia. E poiché i principi si mostrano insofferenti di un qualsiasi intervento dall'alto o dal basso che ne moderi i propositi passionali e non sopportano altra giustificazione del potere esercitato che la propria volontà, incitando, con l'esempio e i provvedimenti, i popoli in loro dominio a non riconoscere giurisdizione alcuna, nemmeno spirituale, esente dalla permissione del sovrano, i sudditi ogni giorno più si abitueranno all'idea di un potere fatto valere soprattutto con la forza e di una volontà indipendente da un sacro ordinamento.

Cominceranno col lanciar sassi di strada sul feretro di Luigi XIV e proseguiranno scagliando pietre della Bastiglia sul corpo sanguinante della Chiesa.

Il seme dell'individualismo laicista gonfia già in germoglio sotto le zolle dell'Europa smembrata in nazioni. E quando la reazione estrema al fallito esperimento individualista vorrà ricomporre in aggregati di unità sociali i cittadini dispersi nei propri egoismi, servendosi di passionali richiami terreni, al di fuori e contro qualsiasi sacra giurisdizione, avremo un'Europa espressa negli assolutismi feroci del nazismo e del comunismo.

Hitler e Stalin, per l'anagrafe delle origini, son nati nel secolo della guerra dei Trent'anni.

Quindi quel che è avvenuto e ancora avviene ai nostri giorni, dominati da un naturalismo e soggettivismo evidenti, non ostante il notevole spreco di affermazioni comunitarie, era nel seicento e prima, non in grembo a Giove, ma ad un'Europa contesa da furenti rivali, i quali facevano di tutto per tener lontano ogni intervento dall'alto che volesse placare le loro brame di possesso.

D'altra parte, è fin troppo noto quel che il secolo ci ha largito nel campo dell'umana speculazione: un empirismo che non poteva non condurre a ritenere per sola realtà il soggettivo fenomenismo dei sensi, e un razionalismo che apriva il cammino a un credo, a un diritto, ad un'etica non oltrepassanti la sfera dei naturale.

Una prova in più ci viene offerta proprio dall'autore del citato *Mare liberum*, che fu definito dal Pufendorf *vir incomparabilis*, ma che invece noi raffronteremo a qualcun altro per meglio comprendere il contributo da lui dato alla teoria del naturalismo, in un tempo che ai sovrani faceva assai buon gioco l'assoluta egemonia della giurisdizione secolare.

Prima, però, sarà utile rammentare alcune altre fonti della naturalizzazione di un mondo che un tempo si reggeva sui fermi principi del vitalismo cristiano.

Già nel cinquecento era diffusa una vasta letteratura pseudoscientifica che si proponeva di ridurre a cause fisiche, cioè a un determinismo di natura, gli avvenimenti di un mondo che un tempo aveva a che fare con la umana volontà e la Provvidenza.

"Poiché dal calore sono suscitati gli spiriti" scrive Giovanni Pontano, a cavallo fra il XV e il XVI secolo, "i quali sono tanto più irruenti quanto più impetuoso è il flusso del calore che li genera, dalla loro intensità sono accese anche le aspirazioni dell'anima verso le grandi cariche onorifiche: perciò dipendono dal sole i governi politici, le magistrature civili e il dominio dei popoli e delle nazioni... Dal sole provengono direttamente il sacerdozio, il pontificato, i vaticini, il potere

di vita e di morte, le magistrature, le prefetture, i principati, i regni e gli imperi, provengono altresì da esso gli onori, i titoli, i fasci, le corone, le statue, i felici eventi civili e le rapide gloriose carriere... Anche i beni spirituali derivano dal sole, come ad esempio l'acutezza dell'ingegno, la virtù della prudenza, la gravità del consiglio e la generosità, nonché l'aspetto fisico e l'armonia delle membra".

Da un cielo visibile, e non supercosmico, si affaccia dunque il grande responsabile di tutto: dal naso di Cleopatra alla tiara di Leone X.

Quando nel 1525 Francesco I è condotto prigioniero in Spagna, la gente di Francia ascolta la spiegazione della sciagura nazionale da un illustre astrologo che fa riferimento a una certa congiunzione planetaria nel segno dei Pesci, avvenuta l'anno avanti.

Scritti ed esempi simili ne abbiamo a iosa e potremmo quindi allungare a dismisura le citazioni, se l'economia del lavoro non ci obbligasse a far assegnamento sull'intelligenza del lettore e, caso mai, sul suo spirito di ricerca.

Interessante, a volte, non è tanto lo scritto originale del tempo quanto il documento che è fatto circolare come lascito di altre età e che trova gli animi disposti ad accoglierne le istruzioni.

Un caso del genere è rappresentato dalla così detta *Tabula smaragdina*, uno scritto misterioso che, dal quattrocento in poi, incuriosisce non solo gli alchimisti ma una notevole porzione di gente vagante fra la scienza e la ciarlataneria, anche per il linguaggio ermetico adoperato dall'ignoto autore.

"Ciò che è in basso è come ciò che è in alto, e ciò che è in alto è come ciò che è in basso, per compiere i miracoli di un'opera unica.

E come tutte le cose provennero dall'Uno per opera dell'Uno, così tutte son nate da quell'unica cosa, per adattamento.

Il Sole è suo padre, la Luna sua madre; il vento l'ha portato nel suo ventre, la terra è la sua nutrice.

Essa è il principio della perfezione (telesma) di tutto il mondo.

La sua potenza è infinita, se è convertita in terra..."

E' il preludio della ricerca della pietra filosofale, destinata a tramutar in oro altri metalli meno pregiati, e qualcuno potrebbe divertirsi a pensare a una profezia simbolica sulla bomba atomica; l'importante, però, non è per noi l'oggetto cui deve esser rivolta la ricerca, ma l'insistenza su un cosmismo che nella sua fisicità esclude, o include degradandolo, il mondo trascendentale svelato e precisato dal cristianesimo.

Qualcosa di corrispondente troviamo sia nel regno dell'arte sia nella repubblica delle lettere, dove è in progresso il motivo ispiratore di ricondurre l'uomo a misure ed espressioni terrene, anche quando c'è la miglior intenzione di non disgiungerlo da superiori realtà religiose.

D'accordissimo, quindi, con quanti giudicano la Sistina anche un capolavoro di cattolicità, ma altrettanto d'accordo con quelli che, nella Vergine della Sacra Famiglia michelangiolesca, riconoscono un segno involontario del progredente *umanizzamento* in cui è coinvolta la società del tempo.

Leggiamo certi ritmi del medio evo, ad esempio quello dell'abate di Angers, che vinum vellet bibere super omnes Andecavis homines, e raffrontiamoli con certe grossolanità in versi del Folengo: la canzonatura del religioso nel primo caso circola di bocca in bocca fra gli studenti; il fatto degli uomini di Chiesa presi di mira nel secondo trova una intera società a farne le beffe.

I laici non si sentono più responsabilmente uniti nell'unica Chiesa, cui appartengono insieme col clero e gli ordini religiosi.

Si avverte già un senso di distacco, che passerà pian piano nelle istituzioni e negli ordinamenti, fino a rendere, col trascorrer del tempo, sempre più esente da una valida influenza religiosa la civile società, anche se saran lente a cadere le consuetudini contrarie.

Colpe ed errori non mancarono certo in uomini legati a voti religiosi e consacrati al sacerdozio, tuttavia il distacco maggiore avvenne per ragioni meno contingenti ed ebbe risolvenze che non servivano davvero a dipanare il caso di una società allontanantesi dalla sacra istituzione che più giustificava il costituirsi e il permanere ordinato dell'umano consorzio.

Fra i responsabili c'è quel *vir incomparabilis*, di cui andremo subito a far conoscenza frugando fra le sue dotte carte.

IL SOGNO DI GROZIO

Ugo Grozio nasce nel 1583, a Delft, in Olanda, e cresce e studia in un ambiente umanistico che tempera certi rigori della Riforma da lui accettata e professata. Dottore in legge, esercita la corrispondente professione all'Aia, e comincia a pubblicare i primi scritti di diritto, dei quali ricordiamo il *De iure praedae* soprattutto pel capitolo *Mare liberum*, che spiacerà gagliardamente agli inglesi.

Lasciamo i particolari biografici ed arriviamo al 1619, anno in cui viene condannato alla prigionia perpetua per aver sostenuto, in una

controversia politico-religiosa, la parte perdente. Aiutato dalla moglie, fugge a Parigi, dove dà alle stampe il suo libro più famoso, il *De iure belli ac pacis*, l'anno di grazia 1625. Non molto successo ottiene quale ambasciatore, e pare impossibile simile infelice riuscita in un par suo, dotato di cultura e garbo naturale non comuni. Altre fortunose vicende di viaggiò, per mare e per terra, fino all'agosto del 1645, anno in cui ha termine la sua esistenza, a Rostock. La sepoltura nella chiesa del luogo di nascita rappresenta la definitiva chiusura dello sconnesso cerchio di vita che ha dovuto percorrere il suo animo pacato in mezzo a un mondo burrascoso.

Son note ormai le critiche e le interpretazioni sulle opere di Grozio: prima, esaltato oltre misura qual fondatore del diritto internazionale e padre del diritto naturale moderno, poi, ridimensionato, come si dice, dopo un lungo periodo di dimenticanza.

A leggerlo oggi, fa il curioso effetto di sentirsi ripetere, in composta lingua, lezioni ricavate e coordinate da precedenti classici del diritto.

"Jus naturale est dictatus rectae rationis manifestans quid ingenitis homini veri et aequi principiis congruat, aut repugnet..."; è una prosa che scorre filata per le nostre orecchie, riaffacciando alla memoria definizioni diffuse secoli e secoli prima del *De iure*.

Così per altre stesure esplicative, quando giunge il momento dello *jus voluntarium*, o *positivum*, *humanum et divinum*, o di rammentare che *ad jus naturale spectat Decalogus*.

C'è dentro qualcosa che va da Celso a San Tommaso a Suarez, e si concentra nei tradizionali concetti giuridici di universale importanza e valore, dati (più che dimostrati) per certi proprio per la linearità tradizionale del contesto.

Tra le fonti dottrinali vicine, oltre Suarez, possiamo citare Vitoria, Soto, Gentili e nomi meno famosi di filosofi del diritto naturale e commentatori del diritto romano.

Nota è pure la non originalità del suo pensiero nel famoso passo dei *Prolegomeni* della sua opera maggiore, là dove dice che il diritto naturale ("o tutto ciò che abbiamo fin qui esposto") potrebbe sussistere "etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana".

Noi sappiamo che confessioni per assurdo di simile fattura, a conferma della validità assoluta del diritto naturale, son state adoperate da precedenti giuristi, in certo modo rappresentati da quel Gregorio da Rimini che va ben oltre il dotto olandese nei termini usati per dar peso di

obbligatorietà a detta legge, quando scrive che "si per impossibile ratio divina sive Deus ipse non esset aut ratio illa esset errans adhuc si quis ageret contra recta rationem angelicam vel humanam aut aliam aliquam si qua esset, peccaret" (in II Sent., dist. 34, q. I, a 2).

Comunque si voglia interpretare l'assurdo della concessione e questo argomentare per impossibilità; è un fatto che la legge naturale ne esce rafforzata nei confronti di quella divina, o, meglio, di quella sacra, in campo teorico per l'affermazione di principio, in campo pratico per l'applicazione tentata o delineata dal Grozio stesso.

Ed è proprio l'applicazione che darà all'autore, a nostro parere, la fama di aver reso, o autorevolmente confermato, autonomo, per non dir laico, il diritto naturale dalla teologia, più precisamente, ed è questa la grossa frana metafisica, dalla giustificazione teologica.

La prima e la seconda scolastica classica, pur distinguendo i due ordini, non avrebbero potuto ammettere nemmeno per ipotesi empia una legge espressa dalla creazione senza un ordine fissato dal Creatore, né tanto meno tentare in pratica l'affermazione di tal legge, resa assoluta per tutti con un ragionamento fondato su una concessione impossibile.

Il ridurre il diritto naturale a nozioni chiare, evidenti, precise, fin matematiche, secondo un metodo di contaminazione allora molto di moda, perché a tutti dovesse servire una norma che poteva restare nei limiti di una morale umana, quindi immanente, non solo rendeva inutile ogni riferimento a Dio nelle relazioni sociali, ma induceva l'uomo a credere valevole pel proprio agire anche il solo lume e conforto della ragione.

E questo, fra l'altro, era in conflitto col cristianesimo, e ancor più con la confessione cui il Grozio apparteneva, nella quale la ragione era depressa a tal punto da non poter dar certezza nemmeno di quelle verità evidenti messe in campo dall'Autore per rendere generale l'acquiescenza alla legge di natura.

La contraddizione di rendere indipendenti, in teoria per assurdo, in pratica per convenienza, le norme dell'ordine morale naturale dalla giustificazione soprannaturale, è insita in certo senso nel pensiero religioso del Grozio, tendente a una concezione *erasmiana* del protestantesimo, e quindi, non solo a un attutimento dei *dogmi* luterani e calvinisti, ma a un disimpegno intellettuale da tutte le confessioni che equivale a un mezzo rinnegamento del credo professato e alla *relativizzazione* di parecchie sacre verità per un accordo al di fuori di esse, secondo l'esame che faremo.

Possiamo dire che le contraddizioni di Erasmo cattolico

corrispondono a quelle di Grozio protestante per un affievolimento, in entrambi, del soprannaturale, provocato da una concezione umanistica della vita rivalutata su fondamenti naturali.

Per Erasmo, Cristo non era forse il restauratore di "una ben costrutta natura"?

Orbene, proprio in questo potenziamento della natura razionale, sciolta da ogni preciso dogmatismo, i due si ritrovano, come si ritrovano nella serena valutazione di una teologia utilizzata più per interessi sociali che religiosi.

"La religione" spiega nel *De iure*, "benché per natura sua valga a conciliare la grazia di Dio, ha tuttavia i suoi più grandi effetti nella società umana".

Simile teologia liberale il pensatore olandese cominciò ad accoglierla in casa dell'amico e pastore François du Jon (Junius), che, non solo non accettava la corruzione dell'umana natura creduta dai fondatori della Riforma, ma, nella varietà delle relazioni di ciascuno con Dio e nell'unità di un cristianesimo non espresso in una precisa struttura, confermava una universale chiesa accogliente tutti i fedeli. Ecumenismo, quindi, tollerante, non dogmatico, non definito in un unico credo. Ecumenismo irenico, tanto poco interessato a una qualsiasi impostazione autonoma della chiesa e a un potere gerarchico della medesima, da affidarne il controllo allo Stato, per la salvaguardia di un ordine pubblico che poteva porre un limite anche alle interne controversie religiose; e tolleranza e serenità irenica che, tutto sommato, favorivano un giusnaturalismo teorico rafforzante un cesarismo pratico molto avanzato nelle corti.

Tali contraddizioni erano largite comunemente nell'insegnamento e nell'ambiente umanistico dell'università di Leida frequentata da Grazio negli anni dello studentato. Ai cui ricordi culturali si rifarà nel delineare un ordinamento politico articolato sul potere degli *Ordines*, e un impiego dell'autorità, sia in campo civile sia religioso, svolto, per diritto di natura, dallo Stato, secondo una concezione protestante che l'umanesimo laicista di allora favoriva, accrescendo, nel nome di una tolleranza religiosa proclive a un ecumenismo chimerico, il dispotismo, già notevole, dei regnanti.

La dottrina dello statalismo giusnaturalista e della tolleranza religiosa per un'intesa fra confessioni cristiane diverse diventano dottrine ancor più di casa nell'università di Leida quando vien nominato titolare della cattedra di teologia, nel 1603, Jacob Hermansz, o, latinamente, Arminius. Arminio avversa il potere del clero da convinto anticlericale,

o, meglio, da politico preoccupato di qualsiasi autorità che sembri sottrarsi al controllo di quella civile, e manda avanti il suo programma di conciliatore *erasmiano* insistendo nella distinzione fra dogmi essenziali, sui quali non deve esser lecito discutere, se si è cristiani, e dogmi non essenziali, sui quali è permesso un amichevole disaccordo da una confessione all'altra.

Tal distinzione era, come suole dirsi, nell'aria. Fausto Socino, fautore di una tolleranza fondata sul libero esame, aveva scritto nel *De Ecclesia*: "Essendo molte nella religione cristiana le verità utili, ma tuttavia non necessarie per l'eterna salvezza, nulla impedisce che vi siano parecchie categorie di cristiani e di chiese in parte diverse, che abbiano però tutte una dottrina tale che sia sufficiente per conseguire l'eterna salvezza.

Grozio era tanto dalla parte di Arminio, da comporre un carme per la morte del celebre teologo, nel 1609, e da continuarne la lotta politica contro gli avversari dell'unico sommo potere laico, col drammatico risultato che sappiamo, reso meno funesto dalla fuga all'estero.

Ora possiamo ben delineare la contraddizione maggiore del giurista olandese, sintetizzando il suo pensiero nei due massimi impegni del suo lavoro di studioso e di uomo.

Da una parte, la convinzione che spetti al potere temporale l'autorità massima ed unica, sia in materia civile sia in materia ecclesiastica, perché ad esso compete l'*imperium circa omnia*, lo *jus obligandi*; lo *jus summae potestatis*, che si estende, quindi, anche allo *jus circa sacra*.

Questa *summa*, *potestas* non ha su di sé né giudice, né a chi render conto, se non a Dio; e ben a ragione, dunque; il libro del pensatore di Delft intitolato *De imperio summarum potestatum circa sacra*, del 1614, in cui si sostiene legittimo l'intervento dello Stato in ogni campo e questione, fu definito il *perfetto manuale del regalismo*.

Tal convinzione noi crediamo che non si sia radicata nel Grozio solo per una certa sfiducia verso l'autorità ecclesiastica costituita, che era nella tradizione del protestantesimo, ma anche per il desiderio di un'unità di potere nel governo delle umane cose, che gli proveniva dagli studi sull'ordinamento romano e dalla propensione a ridurre la vita degli Stati e poi fra gli Stati a un minimo denominatore comune di dimensioni razionali. E qui entriamo nella seconda parte del suo programma dottrinale, che non è fondato tanto su un ragionamento condotto con rigore logico, quanto su considerazioni di ordine pratico.

Egli sa quale importanza ha la religione qual legame di civiltà comune fra i popoli: il cristianesimo unito ha tenuto insieme l'Europa per secoli e secoli, e qualcosa di simile era avvenuto nell'impero romano penetrato di sacralità pagana, e, avanti, fra le dodici città etrusche, la cui intesa era stabilita più sulla professione religiosa che sull'ordinamento politico.

Ma adesso l'unità religiosa è spezzata e l'intesa fra le nazioni compromessa anche pel frazionamento confessionale provocato dall'asprezza intransigente dei teologi, che l'autorità civile deve controllare e i maestri del diritto ricondurre al contemperamento secondo le indicazioni di Arminio, fatte proprie dallo stesso Grozio, proponente una conciliazione favorevole alla chiesa riformata: accettazione universale, ha le diverse confessioni, di pochi dogmi fondamentali per la salvezza, e tolleranza sul resto.

Non si accorgeva il Grozio che questo neoprotestantesimo razionalista, che credeva potesse porsi al di sopra delle varie chiese, facilitava il sorgere di altre divisioni e confessioni, senza un'autorità religiosa indiscussa che fosse nella condizione di proclamare quali dogmi dovessero essere ritenuti per la salvezza eterna dell'anima. Tanto vero che egli, almeno in un primo tempo, non fu alieno dall'approfondire ancor più il solco fra Roma e le religioni riformate, ponendo a raffronto lo spirito di tolleranza dei giuristi della sua scuola con la intransigenza del Papato, giudicata farina dell'Anticristo.

Dimenticava, poi, che la divisione religiosa aveva potuto attecchire per gl'interessi politici dei principi e che, quindi, quel dar loro una potestà unitaria equivalente quasi alla dignità di *praesens divus* dei tempi di Augusto, in un'Europa spezzata in frantumi d'impero, significava mettere l'ecumenismo e il cosmopolitismo nelle mani dei cesaristi, cioè di più acri nemici e dell'uno e dell'altro.

Se era possibile pensare, avanti, ad una *ordinatio pluralitatis ad unum* pur nella distinzione dei due poteri giurisdizionali,ora, che gli Stati avevano preponderanza di assoluta autonomia su qualsiasi giuridica e politica costituzione di impero o di superstato, e il re era ritenuto, soprattutto per le idee diffuse dalla Riforma e le concessioni dei teologi regalisti, "tamquam quidam corporalis Deus in regno", ora era una contraddizione ideare un piano di intesa religiosa e internazionale con l'aiuto di quella potestà civile su cui gravava la responsabilità maggiore dell'avvenuto smembramento europeo.

Una prova manifesta, da aggiungere alle molte altre precedenti, verrà offerta, nel 1648, dalla pace di Vestfalia, conclusa con l'intesa dei

partecipanti che uno Stato sia tenuto ad osservare quelle norme di diritto internazionale cui abbia dato il concorso della propria volontà.

Cerchiamo di comprendere sinteticamente l'idea e il tentativo di conciliazione universale del Grozio.

La religione comune cui aspirava era, come sappiamo, un cristianesimo ristretto a poche essenziali verità di fede, articolato in confessioni diverse non ostili fra loro; ma l'organizzazione giuridica degli Stati non assumeva nessuna precisa premessa religiosa, nessun presupposto che non fosse una giustizia naturale valevole per tutti e quindi costituente un terreno d'intesa fra le varie nazioni. Il legame religioso poteva sempre avere un suo valore nel favorire la solidarietà fra i popoli, ma ormai le confessioni diverse l'avevano spezzato e non restava, secondo il dotto olandese, che un tentativo di solidarietà fondato sulla ragione.

Sappiamo anche che il tentativo non fu svolto sempre con gli stessi mezzi e sui medesimi fondamenti, giacché a volte vediamo prevalere, nel disegno della grande conciliazione, il motivo politico, a volte il religioso; all'inizio, l'idea di un cristianesimo superconfessionale avverso al Papato, poi, il richiamo a una civiltà cristiana che poteva orientarsi verso il cattolicesimo romano.

Il diritto naturale, diciamo conciliativo, che proponeva il Grozio, poteva valere per credenti e non credenti. Almeno questa era la sua convinzione.

I credenti potevano rifarsi a quel che aveva scritto, nella seconda metà del XV secolo, l'inglese John Fortescue nel suo *De natura legis naturae*, là dove, seguendo la traccia della scolastica tomista, aveva spiegato che "questo diritto naturale venne approvato da tutte le leggi del Vecchio e del Nuovo Testamento, senza subire diminuzioni. Anzi, il Signore dice di esso come del restante: 'Io non venni a distruggere, ma a completare la legge'. Tutte le altre leggi che esistono e che vengono chiamate umane, sono istituite su questo diritto o sulla sua autorità, ed esistono come supplementari ad esso".

I non credenti potevano tener conto dell'ipotesi famosa espressa per assurdo: *etiamsi daremus non esse Deum*.

Tal diritto naturale confermato dalle Scritture, avvalorato dalla evidenza con cui si presentava alla mente umana, accolto dagli uni quale manifestazione di un mondo ordinato da una suprema Sapienza, dagli altri quale indicazione imperiosa della natura, doveva porre gli Stati nelle medesime condizioni di fronte alla morale. Più precisamente, fra morale e politica veniva ad interporsi un unico misuratore del lecito e

dell'illecito, al di fuori di ogni controversia religiosa e sociale; e perciò avrebbe dovuto cadere la casistica soggettiva delle varie *ragion di Stato* e il prevalere della forza sul diritto.

"Anzitutto" è detto nel *De iure*, "mi sono preoccupato di collegare le prove riguardanti il diritto naturale a nozioni così evidenti da non poter essere negate senza far violenza a se stessi". Non ostante tale evidenza il sognato accordo non ci fu; e non poteva esserci sui fondamenti offerti dall'Autore. Anzi. La difficoltà oggettiva di giungere all'unità religiosa veniva accresciuta da un ecumenismo irenico che non sapeva alla fin fine se respingere o cercare un consolidamento romano.

Un diritto naturale valevole di per sé e per tutti, così categorico da dover essere accettato per normativo anche nel caso estremo e contraddittorio della mancanza di una giustificazione trascendente, apriva le vie percorse poi a grande andatura dal successivo laicismo.

L'evidenza del diritto naturale, una evidenza che il Grozio paragona ai dati oggettivi percepiti dai sensi, rendeva, di fatto, superflua per molti la ricerca dell'origine e quindi il riferimento a Dio non solo per una metafisica spiegazione dell'ordine, ma anche per un chiaro intendimento e dispiegamento della morale, dal concetto di norma a quello di sanzione.

Cadendo, o potendo cadere, i presupposti teologici del diritto naturale, restava sì il fatto di una certa natura espressa in date forme ed esigenze, ma non un ordine di diritto, corrispondente a qualcosa di superiore ad ogni implicazione terrena, al quale l'uomo dovesse rispondere con l'assenso, conformandovi il proprio agire. Nella natura assolutamente autonoma egli poteva considerare anche i trionfi immanenti dell'egoismo sostenuto dal potere della forza e dell'astuzia.

Si aggiunga a tutto questo la contraddizione clamorosa che sappiamo, di voler, cioè, favorire una ricostituzione dell'unità religiosa e politica fra confessioni e nazioni diverse, affidando ai principi un potere d'intervento fin negli ordinamenti sacri, e proprio in un momento in cui il giurisdizionalismo, cioè l'affermazione egemonica della giurisdizione secolare su quella ecclesiastica, era praticato da tutti i regnanti, i quali, inorgogliti di tale autorità, non ponevano nessun limite al proprio volere nelle relazioni internazionali e nelle disposizioni riguardanti la vita spirituale dei loro sudditi. Alcuni di essi giungevano a riconoscere il principio dell'osservanza dei patti, ma senza inserirlo in un ordine di ben precise verità etiche, trascendenti la umana ragione e formulazione; tutti invece erano propensi ad applicare l'insegnamento dei giusnaturalisti nelle relazioni fra Chiesa e Stato.

Farà testo, ad esempio, in Francia, Pietro Pithou, della seconda metà del XVI secolo, che ai regnanti riconosce il diritto di convocare i concili ed emanar leggi e regole in materia ecclesiastica, dando così l'avvio alla dottrina gallicana.

Qualche decennio prima di lui, William Tyndale aveva scritto, a mo' di conclusione di un suo ragionamento in favore dell'assolutismo principesco: "Quindi ben vedi come in questo mondo il re non sia soggetto, alla legge e possa quindi far del male e del bene a piacer suo e senza doverne render conto che a Dio", aprendo la strada al regalismo illuminista. In questo caso noi abbiamo il passaggio contraddittorio, interessato, forse inavvertito filosoficamente, dal principio della razionalità a quello del volontarismo, cioè dall'arte di regnare secondo un'oggettiva giustizia alla pratica di comandare secondo un soggettivo intendimento, giacché si presentano molto vaghi, sfumati i conti con Dio quando non si è soggetti a una legge, o si è la *lex animata*, in un tempo in cui fra diritto naturale e diritto positivo erano forse più le contaminazioni che le correlazioni.

I regnanti accettavano di buon grado la proclamazione di una norma superiore di giustizia cui far riferimento nel governo della cosa pubblica, ma, nell'amministrarla, alla razionalità della legge naturale facevano subire le deformazioni del loro regale volontarismo, confortati dal sapersi gli unici mediatori fra Dio e i sudditi nel governo della nazione.

Noi non accettiamo ma comprendiamo l'ipotesi assurda del Grozio e di altri precedenti autori cristiani per dar un valore razionale, assolutamente oggettivo, corrispondente a un ordine di giustizia immutabile, al diritto naturale nel senso di *norma agendi*. Ma il ragionamento dei precedenti autori, almeno i migliori, era una contrapposizione alla dottrina del volontarismo che, specie in filosofi come Occam, fa dipendere la legge naturale unicamente dalla divina volontà, e non da un ordine di giustizia che, se così possiamo dire, consegue o corrisponde alla natura stessa di Dio. Il Quale, insegna la dottrina tomista, non può rinnegarsi sopprimendo tale ordine o, come voleva Occam, decretando indifferentemente male ciò che è bene o viceversa, e quindi spogliando di razionalità i precetti del Suo volere.

Dio non può non proibire ciò che si presenta intrinsecamente cattivo alla ragione: da simile premessa partivano i raziocinatori rigorosi per affermare l'immancabilità e l'immutabilità della legge naturale; poi, dalla stessa legge, non solo segnalante il bene e il male, ma prescrivente il primo e interdicente il secondo, risalivano alla Autorità, che, sola,

poteva dar compimento all'opera di giustizia, cui si conformavano gli onesti, alla quale si sottraevano i trasgressori.

Il ciclico mentale viaggio, ristretto in termini indispensabili, così si presenta: il Giudice supremo non può non volere una giustizia conforme alla natura delle cose, e la natura delle cose non può non esigere una corrispondente giustizia, che solo l'equità onnisciente di un Giudice supremo sa compiere. La legge, quindi, non dipende dalla volontà di Dio nel senso di una Sua indifferenza al bene e al male che si presentano al nostro raziocinio, ma dipende dal Suo volere come ordinamento prescrittivo di una giustizia rispondente alla razionalità degli esseri intelligenti.

Grozio faceva l'ipotesi di potersi fermare all'esigenza di natura, per radunare anche gl'increduli sotto gli stendardi di un'unica suprema legge, ma quell'ipotesi impossibile è noto che divenne la tesi di cui acristiani, anticristiani, miscredenti, si servirono per dissacrare leggi, ordinamenti e vita sociale, favoriti dal giusnaturalismo dell'olandese. Con un diritto naturale razionalista, e non metafisico, poteva avvenire questo ed altro.

L'ipotesi del Grozio divenne, di fatto, anche la tesi dei regnanti, nel senso che al posto dell'Autore della legge fondamentale misero se stessi quali interpreti, autorizzati poi a ricavarne le norme positive secondo i loro personali intendimenti, facilitati nel compito dalla pienezza di poteri loro accordata per l'ordinamento del profano e del sacro. La sfiducia del giusnaturalista nei teologi e nei maggiorenti della Chiesa, estesa a tutta la cristianità, si traduceva in cesarismo di corte che sostituiva la razionalità del diritto con la volontà del principe. Lo Stato aveva avuto fino allora dei presupposti teologici a giustificarne la costituzione; ma cosa diviene esso nel concetto dei regnanti è nella definizione del Re Sole?

Non altro che un passaggio dalla dottrina del diritto, oggettivamente intesa, alla teoria dei diritti soggettivamente interpretati ed esercitati. Teoria che si diffonderà pian piano dalla testa dei regnanti a quella dei sudditi, col conseguente prevalere dell'individualismo.

La contraddizione teorica del Grozio diventa palese anche nei fatti.

Partito l'illustre uomo dal proposito di dare al diritto un fondamento razionale, assoluto, autonomo, per fermare l'arbitrio di molti di fronte alla norma per tutti, ecco che, con l'ipotesi assurda che sappiamo, ma ancor più con la teoria giusnaturalista, offre al principe l'occasione di far prevalere un occamismo regale sulla razionalità della legge, ch'era in fondo una conseguenza dell'etica volontaristica protestante, cui il Grozio non aveva saputo sottrarsi completamente.

E' noto che proprio i Paesi dove le chiese riformate avevano

trovato appoggio sicuro e terreno fecondo, furono i primi, i più intransigenti, i più coerenti nel praticare il giusnaturalismo nella forma di giurisdizionalismo, aiutati da filosofi e teologi preoccupati di cercare o semplicemente ribadire la teoria del potere unico assoluto nell'amministrazione dello Stato, estesa alle confessioni permesse dai sovrani, oppure interessati a giustificare dottrinalmente un monismo formale dell'autorità che i regnanti esercitavano di fatto.

Per Hobbes il principe ha il diritto di scegliere la chiesa cui debbono aderire i sudditi, così come pel Pufendorf essa rientra nella sfera di competenza dello Stato.

Da notare che la maggior parte dei filosofi e giuristi propensi al giusnaturalismo, religiosamente tolleranti per natura o per convinzione, diventano, con le loro dottrine, i più validi sostenitori dell'intolleranza, praticata in modo inflessibile in nazioni luterane come gli Stati Baltici, e con particolare avversione alla curia romana presso le corti cattoliche, nel Regno di Francia come entro i domini della Casa d'Austria.

Disgraziatamente, anche fra i teologi della cattolicità c'era confusione d'idee nel riconoscimento dei poteri papali e regi, e basterebbero le quattro gravi proposizioni del Bossuet, nella vertenza fra Luigi XIV e Innocenzo XI, a favore della teoria gallicana, per far comprendere fin dove, e quanto intensamente, fosse penetrata la dottrina del giurisdizionalismo. Dare, infatti, a un sovrano che aveva per insegna programmatica *un roi, une loi, une foi*, la soddisfazione di veder dichiarata da un Vescovo di tale autorità l'affermazione che occorre il consenso della Chiesa per rendere sicuramente valida una decisione papale, significava far dipendere dal potere regio, signoreggiante il clero nazionale, l'andamento della organizzazione ecclesiastica entro i confini. Significava, cioè, rafforzare ancor più la teoria del diritto divino dei re, impersonanti, fin dove potevano, per riconoscimento giuridico, e dove non arrivavano, di fatto, la massima autorità del Paese in campo civile e religioso.

Le proposizioni del Bossuet corsero gli Stati cattolici e, non ostante le condanne pontificie, trovarono consenzienti parecchi prelati e, inutile dirlo, tutti i principi del tempo.

Corsero pure le teorie dei giusnaturalisti, sempre più impegnati a proporre, specie dopo il fallito tentativo di avvicinamento ecumenico fra Leibniz e Bossuet, una specie di religione naturale qual fondamento dell'intesa comune, o meglio, di ecumenismo vagante fra sincretismo religioso e razionalismo.

A questo punto dobbiamo chiederci che significato assumono di fronte ai sudditi una simile teoria e pratica del potere.

Certamente l'aspirazione, non a un potere assoluto ma ad un'autorità coerentemente espressa, non è aliena dall'animo dei popoli, né è scomparsa affatto dalla mente dei pensatori l'unitaria gestione del governo, esercitata, oltre che significata, dall'imperatore nei secoli della Roma pagana, e cercata, pur fra lotte delle due giurisdizioni, nel medioevo cristiano.

Ma le differenze sono notevoli e il paragone fra le tre concezioni del reggimento sociale dà risalto a dissomiglianze tanto sostanziali da far pensare a istituti governativi di mondi cosmici diversi.

Verso il potere unico, nell'impero romano, convergevano cielo e terra, il cielo e la terra di allora, naturalmente, che rendevano divina e umana a un tempo la figura dell'imperatore, conciliante in sé il sacro e il profano in modo pacifico.

Nessuna ipotesi di legge indipendente da un ordine superiore era allora possibile, giacché ogni ordinamento civile era impregnato del tanto di sacro che lo giustificava. A nessun romano sarebbe venuto in mente di pensare a un diritto che avesse per fonte teoretica l'umana ragione indipendentemente dal volere degli dei, soprattutto quando si trattava di norme interessanti l'unità politica dell'impero.

La sovranità di Giove, espressa nel tempio che tutte le città romane gli dedicavano ed incarnata nella persona dell'imperatore, era il più forte legame unitario fra le genti raggiunte dall'aquila imperiale.

Ma l'imperatore poteva rappresentare la parte di un dio incarnato dell'Olimpo proprio perché, nel cielo degli dei, virtù, debolezze, colpe ed errori avvenivano come sulla terra, spesso in commercio con la terra, sia pure in grandi proporzioni e senza sovvertire l'ordine imposto dalla maestà del sommo Giove.

Il principe assoluto del seicento, invece, regnante per volere divino e presentato 'tamquam quidam corporalis Deus in regno', era troppo sovente agli occhi dei sudditi la caricatura blasfema del Dio cristiano, infinito nella sua perfezione.

Ecco perché anche il clero nazionale, accettando o favorendo il giurisdizionalismo, contribuiva a sminuire la idea della sacralità della legge, posta in mano a chi, in nome di un'investitura divina, ne faceva un uso a servizio più delle personali ambizioni e passioni che del bene comune.

Nell'evo precedente non erano mancati sovrani altrettanto ambiziosi e passionali, ma l'autorità ecclesiastica aveva con temperato

l'uso del potere civile alle esigenze di un popolo cristiano, proclamando e avvalorando spesso vittoriosamente la propria competenza esclusiva in materia religiosa e la soggezione del re cristiano al Papa *ratione peccati*, come abbiamo spiegato a suo tempo.

La prevalenza dello spirituale era un'affermazione di tutto il corpo della Chiesa, che non si identificava con la persona dell'uno o dell'altro Pontefice o Vescovo, a differenza di quel che accadeva negli Stati regalisti del seicento, in cui l'intera nazione (sacro compreso) veniva espressa nella persona del sovrano, per riconoscimento della chiesa stessa nei Paesi protestanti, per influenza delle confessioni riformate nelle nazioni cattoliche.

Le conseguenze furono che i popoli sempre meno credettero all'origine trascendente di un potere sempre più e sempre peggio personalizzato, e gli intellettuali ebbero il loro tornaconto a sciogliere la legge da premesse teologiche per favorire una cultura laica benevola al regnante che dava loro maggiori possibilità di sfrenar l'estro oltre i limiti delle censure ecclesiastiche e delle norme morali.

Il regalismo, che divenne poi dispotismo illuminato, offriva loro questo grigio spiraglio d'indipendenza.

Ormai si pensava e agiva non più secondo un ordine di natura avvalorato dal magistero di una Chiesa custode della verità comunicata da Dio agli uomini, ma secondo le indicazioni di un diritto razionale che si tramutava progressivamente in coscienza dei propri diritti soggettivi, spesso confusi con le pretese.

L'oggettività della legge diventava una specie di porzione personale di esigenze individuali, da far riconoscere in parte per legittime aspirazioni, in parte per inconfessabili egoismi.

La *lex naturalis* non solo era resa autonoma dalla *lex aeterna*, ma doveva subire, non ostante l'evidenza quasi fisica cui si era richiamato Ugo Grozio, tutte le interpretazioni che l'indipendente ragione umana riteneva opportuno enunciare dalla cattedra degli studi o sulle carte.

Le biblioteche son piene, chi volesse, di saggi, ricerche, sistemi, insegnamenti di quel tempo sul diritto naturale, rigorosamente discordi fra loro.

Ed è normale che ciò avvenga, quando si pensi che la ragione umana, pur aperta di per sé alla conoscenza della verità, troppo volentieri si lascia condurre pel cammino che deve giustificare l'interesse di una scelta personale, se non è ritenuta da una indicazione e prescrizione superiore. Quindi si comprende perché un ammiratore del Grozio come il

Pufendorf dia a tutte le norme di diritto positivo ricavate dalla ragione il valore, diciamo sostitutivo, del vecchio diritto naturale.

Questa stravagante opera mentale di trasposizione delle leggi comuni a leggi fondamentali, egli la mette sotto l'insegna verbale di un diritto naturale ipotetico, che potremmo ritenere il composto nome nuovo con cui i regalisti cercavano di rivestire la vecchia nudità peccaminosa del dispotismo.

In tal modo ancor più si rendeva deformata la concezione del diritto naturale, privandola, oltre che di un metafisico fondamento, della maestà morale che assumono le perenni indicazioni e prescrizioni insite nella natura stessa.

Simile diritto entrava nel corso della storia con la contingenza delle norme rispondenti ai bisogni di una determinata società, in un preciso volgere di tempo, entro la cornice psicologica di un passeggero costume. Per questo, si giungerà a ritenere di diritto naturale anche il servizio postale.

Allora la ragione non doveva cogliere la realtà superna di una *lex naturalis* conforme a una *lex aeterna*, ma formulare quelle leggi che, a suo parere, assumevano per la società una giustificazione puramente storica, quindi variabile o fondata sulla morale della situazione.

Niente, così, restava di immutabile nell'etica delle vicende e relazioni umane, giacché non la veritas prescriveva la legge, ma l'insieme delle costumanze, più o meno moralmente valide, esigeva le corrispondenti norme. Il diritto diventava la conclusione legale di una consuetudine, o la regola concordata di convenzioni sociali sorte dai rapporti fra individui mossi da soggettive esigenze.

Pian piano si arriverà a una carta dei diritti dell'uomo senza una organica proclamazione del diritto naturale, e la frantumazione dell'Europa nel mosaico delle nazioni chiuse in se stesse proseguirà nell'interno dei vari Stati con l'affermarsi dell'individualismo disgregatore dei vari aggruppamenti sociali.

Le diverse chiese di Stato, in antitesi con la Chiesa di Roma, non faranno che accelerare il processo di smagliatura internazionale e sociale, coinvolte nelle lotte contro il così detto curialismo romano, il quale sovente non altro era che un discreto intervento per liberare l'esercizio del culto sacro dal profano dispotismo regale, e temperare l'egemonia del potere civile con la difesa di diritti ecclesiastici che avrebbero garantito anche certe libertà dei sudditi.

GIURISDINATURALISMO E ILLUMINISMO

DEISTI

Il più grave errore dei regnanti del XVII e XVIII secolo è rappresentato dalle chiese nazionali, le quali, non solo rendono ancor più evidente il frazionamento religioso dell'Europa, ma screditano davanti al popolo l'autorità dei due poteri e delle due società.

John Toland, passato in Irlanda dal cattolicismo al protestantesimo nel 1686, in una *Lettera* a Serena (la regina Sofia Carlotta) parla di predicatori di diverse sette che spacciano le "proprie opinioni per veri oracoli di Dio", accusandosi a vicenda di simile abuso, mentre "la massa dell'umanità è mantenuta nei suoi errori dai preti".

"Ciò non avviene" precisa, "per la religione riformata che professiamo".

Ma qual era la religione professata veramente dal protestante Toland?

Qui siamo al punto che più ci interessa per comprendere l'apporto al giusnaturalismo di una corrente di idee che trova la sua prima spontanea espansione in campo religioso riformato.

A noi hanno sempre detto e ripetuto che l'illuminismo ha tra promotori, più o meno volontari: Cartesio, Locke e Newton. Infatti noi ritroviamo puntualmente l'esaltazione. della cartesiana *raison*, l'empirismo conoscitivo e il razionalismo religioso di Locke, il filosofico cosmismo scientifico newtoniano negli scritti dei primi illuministi inglese, cui possiamo aggiungere concetti presi da Galileo, Bacone, Hobbes, Spinoza, per citare solo le grandi ispirazioni. Ma fondamentale è che lo sviluppo di particolari dottrine razionaliste in materia religiosa e naturaliste in campo filosofico avviene, come pel giusnaturalismo, soprattutto in ambienti e presso pensatori aderenti alla Riforma. A tal proposito, non bisogna dimenticare l'influenza dei protestanti francesi emigrati in Inghilterra dopo la revoca dell'Editto di Nantes.

John Toland si professa, dunque, cristiano, ma senza farsi uno scrupolo al mondo di dichiararsi nello stesso tempo convinto di un meccanicismo mondiale che tradotto in termini filosofici si risolve in concezione materiale degli esseri tutti contenuti nell'universo, e presentando una spiegazione naturalistica delle Scritture, miracoli compresi, molto simile, anche se più scoperta, ai precedenti tentativi di Robert Boyle, Locke e Charles Blount, di ridurre il cristianesimo a

semplice e pura razionalità, o di accogliere razionalisticamente il contenuto della fede.

Il deismo si sviluppa da questo impegno della ragione di dare i limiti terreni della propria comprensione a tutto quello che qui in terra si manifesta o è stato rivelato, lasciando l'empireo a Dio, poco, o niente affatto implicato nelle cose del mondo.

Questa è la convinzione rinferrata di Samuel Clarke, che, in quel torno di tempo, dissertava sulle prove razionali dell'esistenza di Dio con filosofico fervore, argomentando, un po' ontologicamente, "che vi è sempre stato un essere indipendente e immutabile, da cui tutti gli altri traggono origine"; origine e basta, giacché anche le creature avevano una loro indipendenza di svolgimento dalla divinità seguendo leggi di natura eterne.

Tale era, per usare un paradosso, l'incontro parallelo del deismo col naturalismo, e non solo in Clarke.

Matthew Tindal, vissuto dal 1653 al 1733, pur con la sua professione di cristiano, negava il peccato originale per render più vicina la natura alla Sacra Scrittura, il cui insegnamento, egli diceva, non era che una ripetizione del magistero naturale.

Della religione faceva una questione di Stato, perché è "impossibile che una società possa sussistere senza principi religiosi", affidando all'autorità civile un potere che "si estende non solo ai doveri che un uomo ha con gli altri, ma anche a quelli che ha con Dio".

Nessuna tolleranza, quindi, verso gli atei e i papisti, gli uni negatori della divinità, gli altri assertori di una giurisdizione ecclesiastica indipendente dal potere del magistrato (Stato).

Le stesse opinioni razionaliste manifesta Thomas Woolston nei primi decenni del XVIII secolo, dando ai miracoli un puro valore allegorico o considerandoli dei falsi storici, seguendo, cioè, il cammino percorso da Anthony Collins, il quale, da libero pensatore qual si professava, diceva di accettare dal Vecchio e dal Nuovo Testamento quel che l'esame critico della ragione gli rendeva comprensibile, e se la prendeva coi preti cattolici e luterani perché, contro la testimonianza dei sensi, credevano nella presenza reale di Cristo nell'Eucaristia.

Come si vede, l'empirismo di Locke sta volgendosi in sensismo, e l'insegnamento religioso in dogmatismo razionalistico, non senza resistenze da parte di teologi riformati, molto rigorosi nella protesta, non altrettanto nell'efficacia del ribattere, anche se qualche volta riescono a far punire, con multa e carcere, l'audacia nei novatori deisti, in contrasto con lo spirito di tolleranza che sembrava volere diffondersi in Inghilterra dopo la pacifica rivoluzione del 1688, che aveva posto fine al dispotismo del monarca per quello dell'aristocratico parlamento.

Tale audacia, cominciata ai tempi del *De veritate* di Herbert di Cherbury, continua, servita da scrittori che non si discostano dalle idee comuni del deismo razionalista, e possiamo citare i nomi di Thomas Morgan e Conyers Middleton, seguiti da David Hume, che, col suo empirismo critico, rende ancor più vago e soggettivo il riconoscimento di un Essere infinito da parte del nostro dubitoso intelletto. Dio resta, ma per un'esigenza psichica, non per virtù di una mente raziocinante.

L'incontro fra deismo e naturalismo, fra la divinità razionalizzata e la scienza resa filosofia, termina così in uno scontro, le cui conseguenze ultime svelano il loro significato nei corrispondenti vocaboli di relativismo e scetticismo. Posizione che Enrico di St. John, visconte di Bolingbroke, vissuto dal 1678 al 1751, col suo deismo antimetafisico aveva già in parte assunto, senza teorizzarla in un'esplicita filosofia.

Per meglio comprendere, vediamo quel che avviene quando, razionalizzato il divino, reso meccanico l'andamento cosmico, rinnegata la tradizione, sottoposta la legge naturale alle esigenze della progressiva civiltà iniziata dal deismo illuminista, si cerca, in un Paese pur sempre in qualche modo puritano, di trovare un fondamento valido per la morale, che non sia il volontarismo degli occamisti della Riforma continentale, che non derivi dal neoplatonismo ingenuo dei contemplativi insulari.

Poiché il nostro scritto non può andar oltre brevi digressioni filosofiche richieste dall'argomento trattato, ci contenteremo di alcuni cenni sul moralismo naturale di allora, che si svolge dalla ricerca di principi valevoli per un'ordinata società e per incamminare ciascuno verso il dantesco "dolce, pome che per tanti rami - cercando va la cura de' mortali".

Era logico che la fiducia in una ragione che rinnegava se stessa in tutto quello che aveva operato nei precedenti secoli e che, annullando intellettualmente anche la miglior tradizione, non ritrovava legge diversa dal meccanicismo della natura e dal progresso civile degli uomini liberati dalla superstizione religiosa, non poteva continuare a lungo altro che nelle semplici disquisizioni teoriche dei razionalisti.

In pratica, la morale, rimasta sospesa fra un cielo lontano e una terra che, di fermo, presentava solo le fisiche leggi del cosmo, doveva necessariamente configurarsi al soggettivismo degli indipendenti ricercatori.

Mette il conto soffermarsi su queste considerazioni, proprio perché il nucleo di idee progressiste maturate nello ambiente inglese della

Riforma si svilupperà in una serie a catena di movimenti intellettuali, fino alla secolarizzatrice corrente odierna dei così detti teologi della morte di Dio.

La quale ha inizio con la scristianizzazione del cristianesimo operata dai primi illuministi, giacché un Soprannaturale costretto entro le dimensioni del naturale, non offre all'anima né l'incontro con Dio, né la chiarezza della Sua esistenza. E un Dio lontano dalla vita dell'uomo è un Dio moralmente morto, anche se ontologicamente concesso.

Ignorando le teorie degli *illuminati* deisti, ben difficilmente si potrà capire il passaggio dal giurisdizionalismo al secolarismo, cioè da una forma di reggimento statale che compromette la religione implicandola nella politica del principe, secondato dai giusnaturalisti, ad una società organizzata in modo da escludere il trascendente, perché persuasa che bastino le giustificazioni terrene a dar valore alla legge.

Nei teologi odierni della morte di Dio noi troviamo, come poi meglio vedremo, concezioni ed espressioni quasi identiche a quelle dei deisti di allora, anche se l'allontanamento dal cristianesimo, coperto con la parodia di un Vangelo di pura ragione, fu in quel tempo occasionato dalla scienza, mentre oggi è favorito dalla tecnica.

Scienza e tecnica fino a un certo punto, se riflettiamo che, in Hume, anche i più semplici fatti concatenati diventano illusione psicologica propiziata dalle abitudini ed esperienze umane;

Spetta al sentimento naturale il compito di accettare come veri quei fenomeni psichici per una sorta di istinto o impulso continuativo della vita, che si traduce in morale della simpatia e dell'utilità qual regola dell'agire.

Le tesi politiche dell'autore confermano l'importanza data all'istinto nella formazione e nell'andamento della società, talmente solo umana da escludere qualsiasi *intrusione* di soprannaturale. Simile rifiuto della religione corrisponde al distacco fra intelletto e istinto, o naturale tendenza, che spezza in due mondi contraddittori l'unità metafisica dell'uomo, risolvendosi, quando si tratti di passare alla pratica, in una morale irrazionale che scorre tranquillamente entro e fuor dei lidi inglesi.

Francis Hutcheson, ad esempio, nato in Irlanda alla fine del secolo XVII, ammiratore di Locke e di Grozio, è un felice propugnatore dell'irenismo etico in espressione quantitativa, per l'utilitaristico suo convincimento che il buono di un'azione vada valutato dall'acutezza e ampiezza della felicità che procura. Faceva, a tal proposito, un propiziante paragone, per far comprendere la corrispondenza fra le leggi scientifiche della natura e quelle morali delle azioni umane.

L'invito a considerare la gravitazione universale, esercitata fra i corpi in proporzione inversa alla loro distanza, era rivolto ai suoi lettori con lo scopo di convincerli che la stessa cosa avveniva fra gli uomini, per mezzo dell'attrazione naturale dell'amore disinteressato (oltre il senso dei gusti affini, della bellezza, della simpatia), tanto più intenso quanto minore era la distanza che li separava.

Non si tratta di un semplice paragone, perché Hutcheson dava al senso morale un potere fisico di cernita come la vista coi colori, indipendentemente dalla ragione e da qualsiasi prescrizione di altro ordine, anche se utile. Concetto che ritroveremo in parecchi scritti, tra scientifici e letterari, del maturo illuminismo.

Ancor più austeramente irenico il maestro suo Anthony Shaftesbury, nato nel 1671, il quale, invece che a Newton, era ricorso al classicismo greco per far comprendere la virtù della benevolenza e della simpatia umana.

Cos'era la bellezza del Partenone?

Un "ordine interno" espresso in una creazione geniale che non poteva non suscitare un nobile entusiasmo, come appunto la virtù, la quale, sprigionata a regola d'arte dall'animo, si risolveva in armonia fra egoismo ed altruismo, seguendo un ritmo manifesto in tutto l'universo, permeato di quell'impronta di Dio ch'era la bontà dischiusa in bellezza.

Questo senso morale-estetico, innato ed autonomo, che è in ordine con la poesia del cosmo, ci presenta un mondo senza male (perché l'unica disarmonia è la socratica ignoranza), un'umanità incorrotta ed incorruttibile, un Dio che non premia e non punisce, insomma un *partenone* umano fatto di equilibrio etico e nobile compostezza.

Anche questo estetismo morale, con un vago Dio benevolo a far da spettatore, diventerà una piacevole acquisizione etica nei successivi illuministi.

Non tutti i pensatori inglesi di quel tempo accettavano quell'irenismo, confondevano il buono col bello, erano immersi nell'armonia cosmica come Derham. Tanto per citare qualche dissenziente, il vescovo Giuseppe Butler, pur incerto sul valore della conoscenza, si mostrava un po' più fermo nella difesa della coscienza, e Bernardo di Mandeville scriveva una *Favola delle api* per svelare il volto non benevolo della natura e far quindi apparire una favola la società beata descritta dai moralisti di allora.

La conclusione, ottimistica e scettica, poteva esser che alla fin fine tutto andava bene perché tutto andava male, come in certi racconticonsiderazioni dell'umorista spagnolo Wenceslao Fernàndez Flòrez.

Molto più spinti nella contraddizione dei deisti, fra autonomo naturalismo e teologia razionalista, si rivelano Hartley e Priestley, che noi riteniamo i responsabili maggiori di certo attuale paradossale intellettualismo cristiano secolarizzato.

David Hartley, nato nel 1705, prendendo dall'associazionismo psicologico di Browne, svolge, con incalzanti capitoli raccolti nel suo libro *Observations on Man*, una teoria dell'associazione delle idee, per spiegare la vita etico - psicologica dell'uomo, che riduce la conoscenza. a un gioco matematico di vibrazioni fisiche.

"L'impressione degli oggetti esterni sui sensi" egli dichiara, "provoca subito, nei nervi su cui agiscono, e quindi sul cervello, delle vibrazioni... La ripetizione frequente delle sensazioni lascia delle tracce, tipi o immagini di queste sensazioni stesse, che si possono denominare idee semplici della sensazione... Le idee semplici si convertono in idee complesse per mezzo dell'associazione", e così via, per descrivere il meccanismo psichico della vita intellettuale, morale, religiosa dell'uomo, in scala ascendente dall'uno al molteplice, o dal meno al più composito.

Così l'egoismo, per il gioco delle associazioni varie, diventa simpatia, la simpatia senso religioso, il senso religioso senso morale.

Sentite un brano della teologia antimetafisica di Hartley: "L'amore verso Dio ha origine da motivi egoistici; ma poiché Dio è causa di tutto, un numero senza fine di associazioni si sommano per rappresentarlo, e, di fronte a tanta rappresentazione, sparisce la rappresentazione che abbiamo di noi".

Teologismo intellettuale ascetico che, fondato su una pura fisica psicologica, non ci dà nessuna vera comunicazione con Dio e traduce in espressioni materiali anche il nostro mondo interiore.

Non per niente si è parlato di lui come di un teologo materialista, che approfondisce il senso di lontananza fra un Dio rappresentato per immagini associate di sensazioni e un uomo la cui anima diventa un ricetto delle medesime.

A lungo andare è logico che prevalga il fisicismo reale sul misticismo sorto da una complessa corporea psicologia.

Joseph Priestley, nato nel 1733, è ancor più sbrigativo nell'affermazione di tal fisicismo e nella contraddizione teologica.

Seguace di Hartley, egli, da quello scienziato sperimentalista che è, non perde tempo a salvar la spiritualità di un'anima coinvolta nelle spire uniche delle vibrazioni, delle sensazioni, delle immagini materiali. L'anima, egli afferma, non è affatto sostanza diversa dal corpo, e quindi col corpo agisce e perisce. Simile piana coerenza soggiace a un

capovolgimento improvviso quando l'autore scende in campo per combattere nientemeno che l'ateismo e difendere addirittura la cristiana resurrezione

Anche questa incoerenza non andrà a vantaggio dell'apologetica spiritualista dello scopritore dell'ossigeno, ma della fisica antispirituale ch'egli sostiene filosofeggiando. Ragion vuole che un'anima peritura, anzi, dissolvitura, sia tenuta a badar più al corso di vita in cui svolge il proprio cammino che ad un'imprecisa sfera trascendentale, distanziata all'infinito dagli umani interessi.

Il naturalismo devoto di Boyle e di Newton ha la sua legge di gravitazione morale verso il basso.

La teoria newtoniana aveva stretto in un'unica legge, o in una semplice formula matematica, avvenimenti naturali diversissimi, che andavano dalla famosa mela caduta dall'albero all'attrazione lunare. Tale costante unitaria in fenomeni così diversi fece ribollir d'entusiasmo i filosofi scientisti, che credettero di aver trovato, o di poter trovare, la ragione unica che regge e muove l'universo intero, senza chiamar in causa altri od altro, e pensar ad interventi di trascendentale potere. La rigorosa esclusione di una metafisica scientifica fatta dal Newton, in sede di esperienza e di formulazione delle leggi corrispondenti, indusse molti suoi ammiratori e seguaci, a volte teologi come lui, ad abbandonare i tentativi di un approfondimento cosmologico dei fatti naturali descritti.

Anche su questo, deisti ed atei dell'illuminismo si troveranno praticamente d'accordo.

Dopo il *secolo di Cartesio*, la filosofia vera, e in particolare la metafisica, non poteva essere presa in grande considerazione da chi, per effetto di tanta critica demolitrice, non si sentiva davvero incoraggiato allo studio per interessi speculativi.

Una reazione tardiva ci fu da parte della *Scuola Scozzese*, in particolare con Tommaso Reid, nato nel 1710, che fu definita una riscossa del senso comune, e tale si manifesta in alcune belle affermazioni di moderato realismo; impigliata, però, nella rete dell'empiria, non seppe dare all'oggettività del conoscere altro fondamento che una specie di istinto garantivo del dato appreso.

Adamo Smith, non molto dopo il Reid, ripeterà le stesse garanzie dei moralisti citati, lasciando i lettori, desiderosi di conoscere i motivi che ci spingono all'azione, sulle eterne sabbie mobili dell'etica fondata sulla simpatia.

Ottimismo equivalente all'altra celebre sua teoria del libero gioco fra domanda e offerta quale miglior garanzia di regolari rapporti economici nella società, in cui ritroviamo la solita remissione a una natura non incisa dal peccato.

Parecchia merce intellettuale dell'illuminismo inglese cade in acqua nel passaggio della Manica, ma la parte tipica compie felicemente la traversata e raggiunge i mercati europei delle idee, passando per una Francia predisposta ad accoglierla attivamente.

La storia del pensiero e del costume segna l'ora piena dell'Inghilterra. La Fontaine aveva affermato, in una sua favoletta della volpe, che "les Anglais pensent profondément", avendo in mente soprattutto Locke. Ma circola bene in Francia anche Hobbes, che verrà letto avidamente dal Rousseau; e ugual sorte felice tocca a Hume e alla legione dei moralisti, deisti, *freemason*, newtoniani inglesi tradotti in francese o commentati sul testo originale.

Tra il seicento e il settecento arriva improvvisamente Shakespeare, giunge Milton qual precursore del *contratto sociale*, più tardi Edward Young con le sue *Notti*: che son l'alba del romanticismo.

Quesnay apprende la fisiocrazia dai metodi proposti dagli inglesi per risolvere il problema dell'aumentata popolazione interna; Montesquieu va ad imparar l'arte di governo nella capitale britannica, Voltaire vorrebbe fermarsi per sempre in Inghilterra, l'*Encyclopédie* ha un precedente nella *Cyclopaedia or an Universal Dictionary of Arts and Sciences*.

E non parliamo della moda, la quale diffonde la lingua inglese, i tessuti inglesi, gli abiti inglesi, le parole mondane inglesi, e man mano, indifferentemente, le corse ippiche, che l'Inghilterra fa godere ai suoi appassionati da più di un secolo, come i giornali letterari di Addison e Steele.

L'esportazione che più interessa gl'intellettuali europei di allora è il naturalismo in campo scientifico, filosofico e religioso, con tutte le contaminazioni e contraddizioni che simile intendimento comporta, che van dal sensismo religioso del Collins al teologismo materialista di David Hartley.

Qui, in campo politico-religioso, il giurisdizionalismo non si presenta più, forte del giusnaturalismo, come la teoria del prevalere, forzatamente unitario, del potere civile su quello ecclesiastico, ma come un fatto determinato dalla riduzione del soprannaturale alle dimensioni del naturale.

La religione razionalizzata può costituire gruppi di filosofi, non una società di credenti uniti nella stessa fede, istruiti da un unico magistero, disciplinata, nel religioso, da una sola gerarchia; e tanto più là dove la Riforma non giustifica, se non per contraddizione, un corpo docente e disciplinante.

Il principe capo della chiesa nazionale diventa un espediente politico, che durerà finché gli interessi e le circostanze del Paese riterranno conveniente simile convenzione, ma il principio dell'equivalenza della società religiosa a una qualsiasi associazione civile delimitata dai poteri dello Stato è già riconosciuto dai deisti dell'illuminismo e facilitato al pubblico dalla loro filosofica convinzione che il gran motore del mondo va avanti per proprio conto, secondo leggi naturali di fisico accertamento nel cosmo e nell'uomo, sotto l'occhio benevolmente lontano di Dio.

La Sacra Scrittura, chi sappia interpretarla, altro non è che un *repetita iuvant* dell'insegnamento della natura, e su questo grande riconoscimento equiparativo tutti gli uomini possono trovarsi d'accordo.

Dio è supposto talmente lontano da ogni umana implicazione, da lasciar permettere le teorie più disparate e la religione meno dottrinale, un devoto meccanicismo psichico come un cristianesimo vissuto dall'uomo privo di anima spirituale.

L'ipotesi di Grozio diventa realtà di fatto in un mondo che cerca la norma naturale nelle leggi del cosmo e pone l'istinto a criterio di riconoscimento della morale.

DIRITTO DI NATURA E RAGIONE

Fino all'illuminismo noi abbiamo fatto conoscere, prevalentemente, le condizioni in cui la società e lo Stato si trovavano nelle loro relazioni con la Chiesa perché ci premeva presentare le diverse caratteristiche storiche dipendenti dal valore che si era dato alla giustificazione trascendente dell'ordinamento sociale, nelle leggi che lo costituivano e nei costumi che ne derivavano; ma dall'illuminismo in qua quel che si palesa determinante non è solo il rapporto di amistà o di non intesa fra i due poteri, giacché non possiamo tralasciare la progressiva separazione della vita individuale e dei popoli dalle convergenze religiose, proposta insistentemente dagli intellettuali ostili alla tradizione.

Noi abbiamo visto che, spesso, il distacco dal trascendente avviene pel modo spurio in cui è presentato il cristianesimo. Come oggi si è giunti a parlare di cristianesimo ateo, allora si era arrivati a posizioni paradossali di cristianesimo materialista, di devozione penetrata di determinismo psicologico, di trascendenza intuita da un'anima mortale. Si era giunti a non dar più alla legge di natura il valore giustificativo di volontà divina espressa nell'opera creata e modellata secondo il Suo intendimento, oppure a servirsene con intenti molto soggettivi e limitati a vicende di relazioni umane.

Serva d'esempio Thomas Hobbes, che dà l'avvio al giusnaturalismo inglese col suo Leviathan, del 1651, in cui troviamo che il "diritto naturale, che gli scrittori chiamano ordinariamente jus naturale, è la libertà che ognuno ha di usare come vuole il proprio potere per la conservazione della propria natura, cioè della propria vita, e in conseguenza di fare qualsiasi cosa che, secondo il suo parere e la sua ragione, egli pensi sia il mezzo più adatto per ottenere il suo scopo... Una legge di natura, lex-naturalis, è un precetto, una regola generale, trovata dalla ragione, in base alla quale all'uomo è vietato di fare ciò che può fargli perdere la vita o di distruggere i mezzi capaci di mantenerla.. E poiché la condizione dell'uomo... è una condizione di guerra di ciascuno contro tutti... ne segue che in una tale condizione ogni uomo ha diritto su tutto, perfino sul corpo di ogni altra persona".

La distinzione fra legge e diritto naturale, che risale a pensatori cristiani di secoli e secoli addietro, qui è proposta ad arte per dar valore di volontarismo alla ragione; ma a noi interessa far considerare il deprezzamento del secondo, messo a servizio di una vita empirica, privato dell'indicazione normativa trascendente e della corrispondenza fra natura e retta ragione.

In Locke il contrasto non è così palese, ma esiste nella misura in cui un non ben descritto stato di natura deve venir ristretto entro i confini della legge che lo governa.

Seguiamolo nei passi appositi del suo *Two Treatises of Government*, del 1690: "Per comprendere bene il potere politico nella sua origine, occorre considerare quale sia lo stato di natura in cui gli uomini si trovano. E' uno stato di libertà perfetta di ordinare le proprie azioni, di disporre della proprietà e delle persone come meglio si ritiene, entro i limiti della legge naturale, senza chiedere l'autorizzazione e senza dipendere dalla volontà di nessuno... Lo stato di natura ha una legge di natura che lo governa ed obbliga ogni uomo. E questa legge, che è la ragione, insegna a tutti gli uomini, se vogliono ascoltarla, che essi sono uguali e indipendenti, e perciò nessuno deve recare danno ad altri nella vita, salute, libertà o proprietà".

Una ragione che si commuta con la legge non è una definizione chiara né dell'una né dell'altra, e la norma pratica che ne deriva avvia più alla osservanza negativa nei rapporti umani che all'opera positiva del bene in tutte le relazioni.

Non errano, dunque, i politici riconoscendo in John Locke il primo maestro del liberalismo.

David Hume pone sulla natura da noi conosciuta la grossa ipoteca dell'artificio derivato dalle abitudini.

Egli dice, nel suo Treatise of Human Nature, pubblicato, nel 1739-40, di voler convincere il lettore della verità da lui esposta, riassunta nell'affermazione che "tutti i nostri ragionamenti intorno alle cause e agli effetti derivano dall'abitudine". Cui fa seguito l'altra, a detrimento della stessa ragione e a conferma della lezione di empirismo ricevuta dagli scientisti inglesi, espressa in questi termini: "L'atto del credere è più propriamente un atto sensitivo che un atto cogitativo della nostra natura". La trasposizione in campo etico di simili convincimenti induce Hume a concludere che "le nostre decisioni riguardanti la rettitudine e la colpa morale sono evidentemente percezioni, e, dato che tutte le percezioni sono impressioni o idee, l'esclusione delle une è argomento valido per l'ammissione delle altre. Dunque la morale è più sentita che giudicata... Un'azione, un sentimento, un carattere sono virtuosi o viziosi secondo che la loro conoscenza ci dà un piacere o una pena particolare... Avere il senso della virtù consiste unicamente nel sentire una soddisfazione di tipo particolare nella contemplazione di un carattere... Noi non andiamo oltre, né vogliamo indagare sulla causa della soddisfazione".

Gli illuministi berranno largamente a queste fonti.

Se passiamo alla terra di Grozio, restando nei limiti del nostro tema, troviamo uno Spinoza che opera, nel bel mezzo del seicento, un tremendo dissestamento intellettuale sulla natura. Dio e le leggi naturali, con le affermazioni che riportiamo dal suo Trattato politico: "Dal momento che la potenza delle cose naturali, in virtù della quale esse esistono e operano, è la stessa potenza di Dio, ci sarà facile comprendere che cosa è il diritto naturale. Poiché Dio ha diritto su tutto e il diritto divino non è altro che la potenza medesima di Dio, che va considerato completamente libero, ciascuna cosa naturale ha per natura tanto diritto quanta potenza ha per esistere e operare, giacché la potenza di ciascuna cosa naturale, in virtù della quale è ed opera, non è per niente diversa dalla potenza stessa di Dio, assolutamente libera. Per diritto di natura, dunque, io intendo le stesse leggi naturali, o le regole secondo cui le cose tutte accadono, cioè la potenza stessa della natura; e allora il diritto della natura, e di ciascun individuo, si estende per tutta la sua potenza... e qualunque cosa l'uomo operi, spinto dalla ragione o dalla passione, è

conforme alle leggi della natura... Se la natura umana fosse stata formata in modo da indurre gli uomini a vivere soltanto secondo ragione, senza tentar altro, allora il diritto naturale, in quanto si consideri proprio dell'uomo, verrebbe determinato dalla ragione; ma gli uomini sono guidati dal cieco desiderio più che dalla ragione, e quindi la naturale potenza loro, ossia il diritto, deve essere definito non dalla ragione, ma da qualunque appetito che li determini ad agire e a conservarsi.

Nulla, infatti, fa l'uomo, guidato dalla ragione o dal desiderio, che non sia secondo le leggi e le regole della natura, cioè per diritto di natura... Concludiamo dicendo che non è in potere di ciascun uomo usar sempre della ragione e rimanere al più alto grado della umana libertà; eppure ciascuno, secondo il suo potere, si sforza di conservare se stesso, e, avendo tanto diritto quanto ha di potenza, qualunque cosa egli, colto o ignorante, tenti e faccia, sempre opera per sommo diritto di natura".

Il tanto riportato ci sembra che basti per far capire quale idea del diritto naturale avesse il filosofo olandese, anche se poi leggiamo, continuando a sfogliar pagine del medesimo testo, una rivalutazione del potere razionale umano; il quale, tuttavia, non può mai rendersi consapevole di un ordine di natura che, sempre secondo il pensiero di Spinoza, si svolge necessariamente e misteriosamente.

Che diversità da quel Grozio che parlava di un diritto naturale quale "dictatus rectae rationis"!

Del tedesco Pufendorf, che opera nella seconda metà del seicento, abbiamo detto l'essenziale, cioè la sua pretesa antiscolastica di dare al diritto positivo il valore metafisico del diritto naturale: asserzione che può in ugual misura mortificare la norma trascendente alle contingenze dei fatti, delle esigenze, dei costumi storici, e innalzare il legalismo corrente alla maestà di una legge eterna indiscutibile. Nell'un modo e nell'altro, la svalutazione o la separazione della norma per tutti dal principio giustificativo di un supremo Ordinatore, è evidente, ed avrà le sue conseguenze nel rapido processo dissacrativo della società.

Aggiungiamo a Samuel Pufendorf il suo allievo Christian Thomasius, vissuto fino al 1728, che, in maniera più risoluta, dà al giusnaturalismo i fondamenti di una razionalità autonoma, sebbene egli non faccia troppo affidamento nella ragione, ritenga nemica la storia, madre di pregiudizi, e detesti, se occorre dirlo, la metafisica.

Il lettore capirà, così, facilmente perché il diritto di natura si risolva, negli scritti del giurista di Lipsia, nel principio morale che "occorre fare tutto ciò che rende felicissima e lunga la vita umana, ed evitare, invece, quel che la rende infelice ed anticipa la morte".

Un altro Cristiano tedesco, il matematico filosofo Wolff, morto nel 1754, volge a un ideale di vaga perfezione, interna ed esterna, il principio precedente, restando però ancorato a un più rigido razionalismo.

Volevamo una prova del passaggio della famosa ipotesi di Grozio a tesi?

Eccoci serviti dal pensatore di Breslavia, il quale, nello scritto sulla *Morale tedesca*, avverte che "la legge di natura è posta e si svolge mediante la natura, prescindendo dal fatto che l'uomo abbia o non abbia un superiore che possa obbligarlo; anzi, essa sarebbe valida anche se Dio non esistesse. .. e poiché conosciamo con la ragione quel che la legge di natura esige, un uomo ragionevole non abbisogna di altra legge; grazie alla sua ragione egli è a se stesso legge".

Per questa strada è logico che incontreremo un Reimarus, vissuto fino al 1768, che afferma non contenere la pura dottrina di Cristo niente altro che "una pratica religione naturale".

"Sicuramente" continua il filosofo di Amburgo, "la rivelazione non deve essere qualcosa di necessario, e l'uomo non deve essere fatto per la rivelazione. Resta un unico mezzo per rendere qualcosa universale, vale a dire la lingua e il libro della natura, le creature di Dio e i segni delle sue perfezioni".

Altrettanto logico che troveremo un Lessing (1729-1781), nuova germinazione tedesca cresciuta in serra pietista, deista, illuminista, che dichiara "tutte le religioni positive e rivelate ugualmente vere e false", e, per non lasciar dubbi di sorta, ritiene che "la migliore religione rivelata o positiva sia quella che possiede il minor numero di aggiunte convenzionali alla religione naturale e limita il meno possibile i buoni risultati della religione naturale stessa".

Dopodiché, dovremo per forza imbatterci in Moses Mendelssohn, di Dessau, amico e della stessa età del Lesing, che annuncia spavaldamente: "Io non riconosco altre eterne verità che quelle accessibili all'umana ragione, da essa commentate e garantite".

In Francia, il gioco di separazione comincia a svolgersi in modo sottile, con una finezza intellettuale di lingua e di sottintesi che ha un maestro in Montaigne, il quale, come altri autori della sua tempera e poi parecchi illuministi, ha l'arte di saper offrire, in belle frasi esemplari, un cristianesimo perforato di lieve scetticismo, che servirà a "étrangler doucement, comme un cordon de soie, le sentiment de la religion" (P. Garasse).

A punta di derisione Montaigne, nella seconda metà del XVI secolo, di contaminazione Gassendi, nella prima metà del seguente, col

suo tentativo, come si dice, di render cristiano Epicuro, scavano entro la roccia su cui posa l'edificio sacro, offrendo un esempio di accorto lavoro di demolizione agli Enciclopedisti.

A questo punto non bisogna dimenticare né idee né costumi dei vari Naudé, La Mothe Le Vayer, Cyrano di Bergerac, cioè della così detta corrente libertina, che, nella prima metà del XVII secolo, prendendo dal naturalismo turbolento di Giordano Bruno come dallo scetticismo levigato di Charron, presenta una filosofia della natura ch'è uno strano miscuglio di panteismo, deismo, ateismo e disprezzo per le dogmatiche verità del cattolicesimo. E non bisogna nemmeno tralasciare la lezione dei moralisti, discontinui nelle loro massime, venate di psicologismo alquanto pessimista e, ogni tanto, di cristianesimo critico.

Chi non ricorda la premessa alle *Massime* di La Rochefoucauld, pubblicate nel 1665: le nostre virtù non sono le più volte che dei vizi camuffati?

Chi, le negazioni a getto dei *Caratteri* di La Bruyère, del 1688, di cui restano esempio frasi come *lo sciocco non muore*, o *il popolo non ha molto spirito e i grandi non hanno anima affatto?*

Vediamo Chamfort che, nato nel 1740 e morto, da rivoluzionario, vittima della Rivoluzione, ci lascia, in una delle sue *Massime*, la conferma al Rousseau che "l'uomo, nello stato attuale della società, è più corrotto dalla sua ragione che dalle sue passioni"; e, nei *Pensieri*, un attestato al Locke così espresso: "Godi e fa godere, senza far male né a te né a nessuno: ecco, credo, tutta la morale".

Ma riprendiamo dai giuristi, o dai giusnaturalisti, per rimaner strettamente nel corso degli argomenti che più ci interessano.

Pietro Bayle si presenta, col suo *Dizionario storico e critico*, edito nel 1697, come il più rigoroso anticipatore del biasimo illuminista alla tradizione.

Anche in lui l'ipotesi per assurdo di Grozio si trasforma in una risoluta tesi, espressa nel contrasto vittorioso del dato naturale, o di ragione, sulla dottrina della fede.

Alcuni esempi. "Una disputa, in cui non ci si serva che dei lumi naturali, si concluderà sempre con la sconfitta dei teologi... Gli atei sono capaci di aspirare a una eterna reputazione come i credenti... Popoli atei divisi in famiglie indipendenti si sono conservati da tempo immemorabile, nell'America, senza nessuna legge... La religione non è dunque proprio necessaria del tutto alla loro sussistenza".

Questo elogio alla sufficienza della natura sarà uno dei fondamenti dottrinali ben diffusi fra gli illuministi.

Nel 1721 vengono tirate a stampa le *Lettere persiane* di Montesquieu in cui, dietro un ambiguo personaggio, l'autore riesce a dire il suo empirismo, il suo anticattolicismo e il suo giusnaturalismo nel giro di poche frasi. Appunto le seguenti: "Egli (il Papa) riesce a far credere che tre e uno sono la stessa cosa, che il pane che si mangia non è pane o che il vino che si beve non è per niente vino... Il Papa è il capo dei cristiani. Si tratta di un vecchio idolo, incensato abitualmente. Una volta gli stessi principi lo temevano... però adesso non fa più paura a nessuno".

Nei *Pensieri*, il distacco dai presupposti del sapere tradizionale fondato sulla filosofia dell'essere, che legava, al sommo di tutto, alta scienza e religione, è dichiarato nel riconoscimento ironico che "la metafisica ha due attrattive assai seducenti: s'accorda bene con la pigrizia e si può studiare dappertutto, stando nel proprio letto, passeggiando ecc.".

Altra conferma ironica: "Lavoro da venticinque anni a un libro di diciotto pagine che conterrà tutto quel che sappiamo della metafisica e della teologia, e anche ciò che gli autori moderni hanno dimenticato di dire nei grossi volumi dedicati a quelle materie".

Frughiamo fra le pagine della più celebre opera di Montesquieu, lo *Spirito delle leggi*, pubblicata nel 1748, che Voltaire giudicherà, pur accettandola in molte parti, con una punta di sarcasmo verso l'autore, il quale, a suo parere, aveva fatto dello spirito sulle leggi.

Nel passo che riportiamo lo spirito è ancora di buona fattura: "Affermare che non esiste nulla di giusto o d'ingiusto fuor di quello che ordinano o vietano le leggi positive, è come dire che, prima che fosse tracciato il primo cerchio, tutti i suoi raggi non erano uguali. E' dunque necessario ammettere rapporti di equità anteriori alla legge positiva che li ha fissati... Gli esseri umani, dotati di intelligenza, possono aver leggi fatte da loro stessi, ma ne hanno altre che non sono istituite dagli uomini".

La distinzione e i rapporti fra legge naturale e legge positiva è chiara; assai perturbato, invece, diventa il concetto delle relazioni fra legge e dottrina religiosa, come nel passo seguente: "L'idea di una ricompensa ultraterrena richiede necessariamente quella di un analogo castigo; se si sperasse nella prima senza temere il secondo, le leggi civili non avrebbero più alcuna forza. Gli uomini che credono in ricompense certe nell'altra vita, sfuggono al legislatore; essi avranno troppo disprezzo per la morte. Con qual mezzo, infatti, si potrebbe obbligare legalmente un uomo persuaso che anche la più grave pena inflittagli dal magistrato sarà affare di un momento, anzi, gli aprirà le porte della beatitudine eterna?

I dogmi anche più veri e santi possono avere conseguenze assai dannose quando non trovino concordanza con i principi della società; e, viceversa, i dogmi più falsi possono avere conseguenze ammirevoli quando si riesca a coordinarli con tali principi".

La conseguenza non è in tutto logicamente dedotta dalle premesse, ma svela il pensiero mezzo recondito dell'autore di voler separare il diritto naturale da ogni implicazione teologica, con l'osservazione ad effetto che anche i più veri e santi dogmi religiosi possono trovarsi in contrasto coi principi della società e danneggiarla.

Il diritto e l'ordine di natura vengono studiati anche in altra sede; politica ad esempio, od economica, come fanno gli appartenenti alla scuola fisiocratica: Dupont de Nemours, De Gournay, Francesco Quesnay, Mirabeau ed altri, fra i quali si sviluppa quella forma di frazionamento individuale entro la società qualificato dall'aforisma laissez-faire et laissez-passer.

Una idea che va espandendosi rapidamente è quella, in certo senso socratica, che, coi lumi intellettuali, l'uomo migliorerà se stesso e il progresso sarà costante.

Turgot, vissuto fin quasi la vigilia della Rivoluzione, dice, nel suo *Plan de deux discours sur l'histoire universelle*, che "la stampa, i giornali letterari e scientifici, le memorie delle accademie hanno accresciuto talmente il grado di certezza, che oggi dubitiamo solo sulle questioni secondarie"

Condorcet, filosofo rivoluzionario finito tragicamente in prigione nel 1794, dichiara nel suo *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, che è assolutamente inconcepibile un regresso nella specie umana, che "la filosofia non ha più nulla da scoprire, né da elaborare e combinare ipotesi" nei Paesi più illuminati d'Europa, giacché "è sufficiente raccogliere e ordinare i fatti, indicare le utili verità che emergono dal loro concatenamento e dal loro insieme".

E prosegue, spiegando come il progresso altro non sia che lo sviluppo e la diffusione della civiltà dei lumi cui sono pervenuti i popoli francese e anglo-americano, specie se i mezzi impiegati faranno ricorso ai metodi tecnici e a una lingua universale.

I grandi maestri indicati dal Condorcet, oltre la triade Bacone, Galileo, Cartesio, sono Locke, Collins, Bolingbroke, Bayle, Fontenelle, Voltaire, Montesquieu; ma *les philosophes* dell'illuminismo riserbano una citazione di favore anche per chi si dedica alla filosofia della natura, come Maupertuis, Buffon, Bonnet, che danno al settecento la frenesia delle verità fisiche, oppure, con riserva, ai continuatori radicali degli

antimetafisici inglesi, cioè i materialisti Lamettrie, Helvétius, D'Holbac, che riducono la legge naturale a un "sentimento intimo", come dice il primo nel suo libro *L'homme machine*, "appartenente ancora all'immaginazione".

Noi crediamo che mai in nessun tempo, come quello cui siamo giunti, si sia fatto tanto uso e spreco della parola ragione, nei libri, nei *pamphlet*, nei club, nelle logge massoniche.

Ancor prima di diventar dea, essa spazza la tradizione, la metafisica, la teologia, le religioni positive, il dispotismo non illuminato e quanto non sia riducibile a o immediata derivazione dai fatti.

Di quale ragione, dunque, si tratta?

Per poter capire il dramma dell'illuminismo, che, nell'essenziale, non è lotta contro superstizioni ed abusi innegabili, ma manifestazione di un'insofferenza intellettuale provocata soprattutto dal contrasto fra il desiderio di un rinnovamento e l'impossibilità di conseguirlo, occorre rifarsi ad alcuni precedenti storici nel campo della filosofia.

Voltaire dava la colpa del mancato rapido rinnovamento alla pesantezza dell'eredità di pensiero e costume che gravava sul suo tempo. Asseriva, nelle *Istruzioni al Principe reale*, che "gli uomini pur illuminati come sono oggi, sono schiavi dei sedici secoli d'ignoranza che ci hanno preceduto".

Melchiorre Gioia, nei primi decenni dell'ottocento, non diceva cosa molto diversa affermando che "la filosofia degli scorsi secoli, tanto più presuntuosa quanto più era ignorante, tentò di sciogliere de' problemi superiori alla capacità dell'intelletto umano" (*Ideologia*).

Ora, la crisi indubbiamente ha ascendenze lontane, ma di un genere ben diverso dalla denuncia semplicista di Voltaire, e noi andremo a ricercarla, per non far un balzo indietro storicamente spropositato, in quella corrente medievale, detta per errore mistica, che ha il suo più significativo maestro in Guglielmo di Occam.

Per non perdere, o dilungar troppo, il tema che ci siamo proposto, dobbiamo stringere all'indispensabile una controversia dibattuta per secoli e secoli da ragguardevoli uomini di pensiero, di lettere, di scienza.

La migliore scolastica aveva dipanato con serena fiducia il problema della conoscenza, che le era giunto un po' in disordine fra le mani. Aveva, cioè, spiegato, in diverse riprese, la validità della ragione, cominciando da quell'uovo di Colombo della garanzia intellettuale che è l'evidenza, tanto imperiosa da imporre a tutti, anche a chi predica di non tenerne conto, le azioni che, volere o non volere, le corrispondono.

Per meglio precisare, diremo che la saggia scuola classica ammetteva, anzi, affermava, fatta certa da quella indiscutibile garanzia, la corrispondenza fra l'intelletto e le cose per salvare tutti i presupposti del sapere umano e della fede, della realtà che ci accoglie e ci penetra dal basso e dall'alto, giacché, se lo strumento della ragione fosse stato invalido o incerto, nulla di oggettivo sarebbe stato acquisito dalla nostra intelligenza, e nulla, quindi, avrebbe avuto valore per noi.

Occam e i suoi seguaci non la pensavano così, e a tanto poco ridussero il potere della ragione, da indurre i discepoli a volgersi verso un'altra ricerca, che in certo modo potesse offrire il sostituto dell'evidenza intellettuale rifiutata, che alcuni trovarono nella fede, altri nella scienza.

Caduta la mediazione filosofica, per tre secoli i continuatori di quella scuola non vollero o non seppero tener più unite in qualche modo le due discipline.

Arriviamo a Cartesio, che riassume nella propria filosofia il contrasto dei disgiungitori della sapienza umana dalla rivelata, e lo rilancia culturalmente arricchito delle attrattive che una mente dotata di acume sa suscitare per mezzo di scritti corrispondenti alle sue convinzioni.

Il suo lontano maestro è Guglielmo di Occam, ma altri gli han preparata la strada del cogito nel tempo dell'Umanesimo e del Rinascimento.

Cartesio si fa interprete geniale, a modo suo, del disgiungimento detto e umilia la ragione a un innatismo che disarticola il processo oggettivo della conoscenza.

Il separatismo in questione risulta evidente anche nell'innaturale, occasionale, accidentale congiungimento dell'anima col corpo; e l'umiliazione dell'intelletto, anche nel tentativo di tradurre il reale in risolvenza matematica cioè in qualcosa di misurabile, che richiederebbe alla mente un semplice lavoro di calcolo fisico.

C'è un seguace di Cartesio che, pur dichiarandosi suo avversario, dà una sua perspicace interpretazione al mondo voluto dal filosofo di La Haye, penetrandolo e sublimandolo di una vivacità di pensiero eccezionale, ricorrente fra osservazioni di ricercatore e palpiti di estasiato.

Però, al tirar delle somme, noi riscontriamo in Pascal, rifulgente, il difetto di molti filosofi mistici, espresso in una formuletta a contrapposizione: l'esprit de finesse e l'esprit de géométrie, il quale rivela l'intento che ha in animo l'autore di dar spesso all'intuizione il posto

spettante al ragionamento.

Molto più palese tal difetto nei maestri e amici suoi di giansenismo, da Baio, che sprofonda l'intelletto nella condanna, per un falso concetto del peccato originale, rendendolo preda di un fatalismo predestinatore colorito d'amor divino, a Giansenio, che giunge, nell'Augustinus, a ritener inutili e nocive le conoscenze di pura ragione, a Saint-Cyran, che rincara polemicamente la dose di accuse alla filosofia, ad Arnauld, che si fa cartesiano occasionale per poter combattere chi crede ancora nella validità del pensiero.

Non restano indietro i seguaci dell'altro grande disorientatore spirituale, in campo strettamente cristiano, quel Lutero che diceva della ragione le cose vituperevoli ordinariamente riservate alla Chiesa di Roma. Convinzione che ritroviamo, in forma addolcita, nel sentimentalismo religioso dei pietisti del secolo XVII, veri discendenti, in certa impostazione filosofica ed educativa, dei pensatori della scuola mistico-platonica, sospinti a fare il gran salto dalla scienza alla fede senza la scala di mezzo rappresentata dall'umano valevole ragionare.

Continuando, ci imbattiamo in tre già ricordati nominalisti inglesi di diversa fattura mentale: l'uno, Tommaso Hobbes, convinto empiricamente che il moto dei corpi spieghi tutto l'andamento del mondo, a noi noto per sensazioni soggettive espresse in un linguaggio di pura convenienza; l'altro, Giovanni Locke, intento a dare alle idee un sostrato psicologico, non potendo dichiararsi certo di cogliere nel pieno di una sostanza con la conoscenza e il nome che qualifica l'oggetto; il terzo, Giorgio Berkeley, infervorato a dimostrar che la materia è fantastica illusione, come l'idea generale, sorta dal ripetersi di immagini individuali, come la creduta corrispondenza fra il nostro intelletto e la realtà esterna, mentre, invece, noi ci rendiamo conto che la fonte principale del sapere umano sono le idee concrete suscitate da Dio nella nostra anima.

Lo segue molto da vicino Malebranche col suo occasionalismo, che chiama continuamente in causa Dio quale comunicatore a noi delle idee corrispondenti alla realtà esterna, la quale ci è garantita esistente solo dalla Rivelazione.

Spinoza, per togliere di mezzo la metafisica del dualismo cartesiano fra anima e corpo, parla di un parallelismo fra mondo ideale e reale, in fondo solo apparente perché si tratta di realtà sostanzialmente identiche, così accertate dal grado più alto della conoscenza, l'intuizione.

A colpi di testa mistici, l'idea di Dio viene liquefatta in una concezione panteistica dell'universo, che non può non lasciar cadere ad uno ad uno i dati della ragione sulla diversa natura delle cose.

Non gli è molto lontano il suo avversario Leibniz, convinto che la materia sia semplice fenomeno o pura astrazione della mente, impigliato nel semipanteismo delle monadi, il quale annulla le nostre cognizioni naturali di

causa ed effetto (per dire una sola conseguenza, sempre a danno della povera mente umana).

Potremmo citare altri pensatori, consci od inconsci avversari della ragione, ma preferiamo abbreviare l'excursus, per giungere al filosofo accolto con più favore dagli illuministi, cioè a David Hume, che più volte abbiamo citato, ma che qui vogliamo si presenti ancora con la sua morale fondata sull'utile e la simpatia, con la sua affermazione empiristica che le cose in sé sono inaccessibili e quindi anche il riscontro di causa ed effetto è un gioco, tutto e solo, della nostra mente.

Da questa lunga ascendenza l'illuminismo eredita la sua dea, che gli darà un razionalismo dogmatico senza fondamenti sicuri di ragione, un naturalismo dinamico, un empirismo sempre più sensista (specie nel Condillac), uno scetticismo sorridente o sarcastico, un agnosticismo metafisico, un antistoricismo critico, un giusnaturalismoprogrediente, un fisiocraticismo dottrinale, una morale o addirittura una religione antiteologica.

Del resto, non solo la ragione ma anche la filosofia che cos'è per gli illuministi?

Nel discorso preliminare della famosa *Encyclopédie*, D'Alembert così la spiega: "Comparve alla fine Newton, al quale aveva preparato la strada Huyghens; e diede alla filosofia la forma che possiamo considerare definitiva".

Mario Pagano, per restare fedele a questo cosmismo anche in sociologia, scrive, nei suoi *Saggi politici*: "La forza che alla società spinge gli uomini, non è, per certo riguardo, differente dalla forza di gravità".

Abbiamo dimenticato di citare di nuovo Montaigne, forse lo scrittore che, meglio di ogni altro, ha offerto in anticipo l'*immagine* della ragione del tempo dei lumi, quando si è dato premura di esaminare il funzionamento del cervello umano, senza riuscire a verificarne l'esattezza.

Egli avrebbe voluto, dietro la ragione, un'altra ragione di controllo, poi una terza per giudicare la seconda, una quarta per la terza e così via all'infinito.

"Eccoci alla ruota del filatoio", è la sua conclusione; ma con questa ruota che s'insegue senza mai raggiungersi, si può sbastigliare Parigi, non liberarsi di presunti secoli di ignoranza.

E' facile immaginare, dopo quel che abbiamo detto, le direttive del giusnaturalismo illuminista in Francia: un diritto e una morale fondati sulla natura delle cose, secondo conoscenze di ragione che si identificano con la natura stessa, considerata senza venature peccaminose nell'uomo, valutata secondo la indicazione della gioia e del dolore che essa offre, gl'impulsi istintivi, le passioni, l'inclinazione al godimento.

Se religione ha da essere, religione naturale, permeata al più di un vago deismo, avversa ai dogmi, alla teologia, alla gerarchia, alla Chiesa, a Roma, alle superstizioni papiste.

Innumerevoli sono, in quel tempo, i *pamphlet* antireligiosi diffusi coi significativi titoli di *Storia del fanatismo*,

L'impostura sacerdotale, L'inferno distrutto, I preti smascherati ecc.

Si comincia, intanto, col far valere il giurisdizionalismo dei regnanti illuminati.

"La ragione ci insegna" scrive Voltaire nella *Voce del saggio e del popolo*, del 1750, "che un principe deve essere il signore assoluto di tutto il clero, senza restrizione alcuna, perché anche il clero fa parte dello Stato". E nell'opuscolo successivo intitolato *Idee repubblicane*: "Bisogna dire governo civile e regolamenti ecclesiastici; e ognuno di questi regolamenti deve esser fatto dal potere civile",

Nell'*Examen important de M. Bolingbroke* leggiamo la seguente professione di fede: "Concludo che ogni uomo sensato, ogni uomo dabbene deve avere orrore della setta cristiana. Il grande nome di deista, non mai abbastanza onorato, è il solo del quale ci si debba fregiare. Il solo vangelo da leggere è il gran libro della natura".

Ma non doveva essere un libro troppo chiaro nemmeno per gl'illuministi, se Diderot, nel suo *De l'interprétation de la nature*, afferma che essa è "una donna che ama mettersi in maschera, e i cui travestimenti diversi, facendo intravvedere ora una parte ora un'altra, danno qualche speranza, a chi le è assiduo, di lasciar conoscere un giorno compiutamente la sua persona".

L'accordo sul vago della natura prelude al diffondersi di un altro vago indicatore: il sentimento, che prenderà spesso il posto della ragione.

Passando all'Italia, sempre solo per dar alcune punte di colore al vasto quadro settecentesco, leggiamo, in uno dei *Discorsi vari* di Alessandro Verri (1741-1816), che "il fondare la morale su ragionamenti sublimi, è lo stesso che fare una morale di speculazioni per poche anime

ugualmente sublimi... Perciò io credo che il mezzo più adatto a comunicar le idee morali a tutti gli uomini sia la strada del sentimento... Il sentimento non fa sofismi; l'intelletto ne fa moltissimi".

Melchiorre Gioia interpreta tutta la materia riguardante il diritto come una "aritmetica della sensibilità", riducibile appunto a calcoli di piacere e dolore; ed aggiunge, nella sua *Ideologia*, che "l'intelligenza ci illumina ma è impotente a farci agire; l'unico principio motore è il sentimento".

Tuttavia, l'argomento prevalente, o trattato con maggior vigore, è il giurisdizionalismo.

Nel *Triregno* di Pietro Giannone, composto verso il 1735, la Chiesa, presentata spesso in modo arbitrario nelle vicende storiche, fa la parte ingrata del male, dell'oscurantismo, dell'arretratezza, messa a confronto con l'opera civile e progressista dello Stato.

Leggiamo come descrive i principi ingannati dalle mene temporali della Chiesa, e meglio potremo giudicare la forzatura del dualismo morale e sociale così presentato: "Canti eziandio, ne' suoi inni, la Chiesa stessa che egli (Cristo) non venne in terra a toglier a' re gl'imperi loro terreni e mortali, ma a dare agli uomini regni immortali e celesti; che i principi, come se niente loro importasse vedersi costituito in terra un vice-Dio, che gli corroda i loro regni e dentro i loro imperi stabilisca un altro impero, illusi dalle nuove dottrine, che, ancorché empii e malvagi, salderebbero con Dio ogni conto, commutando le cose temporali colle spirituali, volentieri si lasciarono lusingare, aprendosi così questa facile e sicura strada di acquistare, col prezzo del terreno, un regno spirituale e celeste".

Antonio Genovesi, morto nel 1769, nei suoi *Elementa Theologiae*, concede tal preminenza al principe, da farlo arbitro fin delle riforme degli ordinamenti ecclesiastici nello Stato.

Pressappoco dello stesso parere sono il Beccaria e il Filangieri, mentre Mario Pagano, sempre nella seconda metà del settecento, dichiara esplicitamente l'indipendenza del diritto dalla religione, forse perché la considerava solo negli aspetti della "popolar religione, figlia del terrore e dello spavento, e madre perciò della tristezza e della penitenza".

A proposito del Beccaria, non sarà inutile leggere nel suo celebre trattatello *Dei delitti e delle pene*, del 1764, il seguente riconoscimento ai principi di allora, per non dover credere che il cesarismo aulico fosse sconosciuto agli illuministi e che gl'inni alla libertà e all'autonomia dovessero significare condanna del dispotismo. Bastava che esso fosse illuminato, cioè contro il potere che, ai loro occhi, rappresentava la

superstizione e la tradizione.

"Felice l'umanità" esclama il *razionalista del diritto penale*, "se per la prima volta le si dettassero leggi, ora che veggiamo sedere sui troni di Europa monarchi benefici, animatori delle pacifiche virtù, delle scienze, delle arti, padri dei loro popoli, cittadini coronati, l'aumento della autorità de' quali forma la felicità de' sudditi, perché toglie quell'intermediario dispotismo, più crudele perché meno sicuro, da cui venivano soffocati i voti sempre sinceri del popolo, e sempre fausti, quando possono giungere al trono! Se essi, dico, lasciano sussistere le antiche leggi, ciò nasce dalla difficoltà infinita di togliere dagli errori la venerata ruggine di molti secoli: ciò è un motivo per i cittadini illuminati di desiderare con maggior ardore il continuo accrescimento della loro autorità".

Li considereremo fra poco, sempre seguendo il filo del nostro tema, questi monarchi benefici, cui viene auspicato un accrescimento di autorità.

Alla ragione degli illuministi dovrebbe contrapporsi il sentimento di Gian Giacomo Rousseau, anzi il diritto sentimento istintivo, proprio della condizione umana allo stato di natura. Ben nota è l'affermazione sua che "la natura ha fatto l'uomo felice e buono ma la società lo corrompe e lo rende miserabile" (*Dialogues*).

Come è noto il passo dei *Discours* in cui è detto che "la maggior parte dei nostri mali sono solo opera nostra, e avremmo potuto evitarli quasi del tutto se avessimo conservato la maniera semplice di vivere, uguale, solitaria che la natura ci aveva riservato".

Nel *Discours sur les sciences et les arts*, che è del 1750, troviamo che "le nostre anime si son corrotte nella misura in cui le nostre scienze e le nostre arti sono andate perfezionandosi... Il lusso, la dissolutezza e la schiavitù sono stati in tutti i tempi la punizione degli sforzi orgogliosi fatti dagli uomini per togliersi dallo stato di felice ignoranza in cui la sapienza eterna ci aveva posti".

Il problema di conciliare lo stato pulito d'origine dell'uomo, cioè dei suoi diritti individuali, col vivere civile, che non rende più possibile il ritorno a quello stato, il Rousseau, come è saputo, tenta di risolverlo col contratto sociale, cioè con l'accordo di cedere ciascuno a un potere comune quel tanto, in diritto e volontà, che appartiene ai singoli, dimodoché il sovrano, unico, avrebbe tante teste quante quelle. dei sudditi e diventerebbe soggetto a una potestà a lui subordinata: una via che può condurre sia all'assolutismo statale, sia al frazionamento anarchico della società, in tale oscillazione dal basso all'alto e dall'alto al

basso di un ordinamento politico e giuridico che non si sa più se rappresenti la natura o il volere del legislatore.

E' risaputo e ripetuto che simili idee divisero l'Europa in due tipi di Stati sovrani: la Francia rivoluzionaria e l'illuminato dispotismo in trono.

Pierre Gaxotte ha scritto, nel suo libro sulla *Rivoluzione francese*, che "il dramma del XVIII secolo non è, in verità, né nelle guerre né nelle giornate della Rivoluzione, ma nel dissolvimento e capovolgimento delle idee" del secolo precedente (e pensava ai grandi nomi in campo letterario e religioso).

Noi crediamo che alcune *idee* del seicento francese siano coinvolte nella responsabilità del sanguinoso rovesciamento, non fosse altro per aver favorito il regalismo, come abbiamo a suo tempo spiegato; regalismo che, non solo ha reso odioso il sacro, asservito all'arbitrio sovrano, ma anche ridotto la Santa Sede in un isolamento fatale.

L'argomento ci costringe a una digressione storica che varrà per meglio comprendere alcune cose legate al giurisdizionalismo di Francia e di altri Paesi, proprio negli anni in cui sta maturando appieno il processo di separazione della legge naturale dai presupposti giustificativi di ordine trascendente.

DALLA RIVOLUZIONE AL PREMODERNISMO

SECOLARISMI REGALI

Il clero, in Francia, prima della Rivoluzione godeva di indubbi privilegi; l'episcopato soprattutto, ricco, potente, nobile.

Accanto ai privilegi, che tutti notavano, c'erano gli oneri, che molti dimenticavano: versamenti allo Stato, spese per l'insegnamento (quasi tutto gratuito), beneficenza spicciola, soccorsi vari, brefotrofi, case di maternità, ospedali ecc.

Sfogliando l'*Almanach Royal* si nota che i 130 vescovi son di famiglia aristocratica. La Rochefoucauld, Talleyrand Périgord, Durfort, Polignac, Dillon, Latour-du Pin, Montalban, Jugné, Grimaldi, Beauvais: tutti nomi di vescovi, e bei nomi. Nomi scelti dal re, che "col concordato di Francesco I, aveva quel diritto di nomina, e se ne serviva non sempre a proposito, stimolato dall'ambizione delle grandi famiglie di Francia abituate a liberarsi dei cadetti, o dei meno adatti alla vita brillante, avviandoli alla carriera ecclesiastica.

Bossuet s'era indignato dell'abuso, scongiurando la nobiltà a ravvedersi in tempo con la seguente esortazione: "Ah! pour Dieu, ne vous jetez pas volontariement dans un peril manifest".

Bourdalou aveva gridato anche più alto: "O impieté"; e Massillon ammonito che "l'Eglise n'apas besoin de grands noms, mais de grandes vertus". La mala usanza, tuttavia, era rimasta, com'era rimasto l'arbitrio nella distribuzione dei benefici ecclesiastici.

Non ostante il pessimo metodo di scelta, i vescovi, forse per l'educazione ricevuta, forse per una certa nobile tradizionale fierezza dei casati, non furono, in generale, indegni dell'alta consacrazione; ma è anche dovuto a tal metodo il fatto che la Costituente abbia potuto accogliere fra i rappresentanti del Primo ordine dei Pastori miserabili e senza vocazione quali Lafonte de Savine ("le J.J. Rousseau du clergé"), Loménie de Brienne, Jarente, e un Talleyrand.

Questo *furore di genealogia*, come si diceva, i molti titoli nobiliari, i molti fasti, le troppe feste e ricchezze, l'aspirazione alle pubbliche cariche ("la maladie d'etre homme d 'Etat"), i soggiorni alla Capitale, vicino alla Corte e lontano dalle diocesi, non sempre con quell'unico spirito che la Maintenon lamentava in Bossuet ("Il a beaucoup d'esprit, mais il n'a pas celui de la cour"), pongono i vescovi in una situazione di privilegio esteriormente gratuito, che avrà come conseguenza il distacco sempre più notevole, fino alla rottura politica, col clero comune.

Il buon curato diventerà, nel gioco degli avvenimenti e dei demagoghi costituzionali, l'uomo del giorno, primo nelle scuole e ultimo nei benefici; carezzato, lusingato, sobillato a sciogliersi dalla sua miseria di congruista. Aderirà al Terzo, frantumerà il Primo, avviando e avviandosi ingenuamente alla catastrofe. Correrà, in proposito, un'affermazione grossolana: "Ce sont ces f... curés qui ont fait la Révolution!".

Alcuni vescovi li sosterranno, fra i quali possiamo ricordare Cicé, Lubersac, Talaru de Chalmazel, SeignelayColbert, incoraggiati a loro volta da Lefranc de Pompignan, il quale, secondo l'abbé de Rastignac, "après avoir passé" tutta la vita "a combattre les philosophes" si era fatto, all'ultimo, "leur exécuteur testamentaire".

Distacco ancor più doloroso, quello dal popolo.

Le assenze dalla residenza, le scarse visite pastorali (oh belle e non imitate fatiche di viaggio di un Fénelon!), il lusso e le anticamere hanno abituato i diocesani a non conoscere il loro vescovo che di nome.

Grégoire dice, esagerando, che in Francia era passato in proverbio che i sacramenti fossero ridotti a sei, "celui de la confirmation n'étant plus guère que pour mémoire dans le catéchisme". Si diceva, maliziosamente, che il Pastore amministrava più le provincie che i sacramenti.

Al momento della prova, i vescovi si sentiranno abbandonati dal loro popolo: partiranno per l'estero, o, restando, ben poco potranno organizzare contro le leggi inique del potere rivoluzionario.

Si sa che un'altra causa dell'insuccesso contro la Rivoluzione furono le idee degli illuministi non adeguatamente e risolutamente combattute.

Voltaire aveva forzato le porte di tutte le biblioteche, e molti intellettuali, a lui contrari, ne subivano il fascino letterario e l'efficacia del sarcasmo.

Altrettanto Montesquieu; e non si esagera affermando che il politico del Terzo sarà l'ombra di Rousseau.

Ora, non tutti i vescovi faranno, come Lafonte de Savine, dell'*Emilio* la loro lettura preferita, o avranno avuto cordiali relazioni con Voltaire come Breteuil, Dillon, Talleyrand; ma è certo che, pur con una non comune preparazione teologica, filosofica e spesso scientifica (quasi tutti son passati per S. Sulpizio e la Sorbona), non sapranno opporsi efficacemente alla scristianizzazione delle menti, poi delle anime. Non per mancanza di ragioni, tutt'altro; le ragioni sapevano esporle e bene, ma predicavano dalla cattedra nel momento in cui era necessario scendere fra i fedeli per istruirli, ascoltarli, confortarli. Quando predicavano; perché una parte dell'episcopato trascurava anche questo dovere, come il vescovo di Montpellier, Malide, o quello di Soissons, Bourdeilles, eccellenti in tutto il resto.

Altri non parleranno in *tempore opportuno*, come il vescovo di Senez, De Beauvais, ottimo oratore, che non farà mai udire la sua voce alla Costituente.

La loro educazione li induceva ad essere dei grandi gentiluomini, dei governanti di talento, dei protettori amabili (Robespierre potrà studiare per il generoso interessamento del vescovo di Arras); ma nella difesa della fede non erano in condizione di sciogliere con persuasivo spirito d'eloquenza i dubbi e le illusioni delle anime investite dal turbine dissacratore del secolo illuminista.

Il costume nobiliare e la vocazione di tradizione non potevano far loro comprendere con intensità di vita partecipante le nuove aspirazioni sorte da reali necessità.

L'unico ad avere mordente ed efficacia di apologista, senz'essere un Massillon, il professore di retorica abate Guenée.

Alla Costituente due soli moschettieri: l'abbé de Montesquieu e Maury.

Troppo poco.

Più grave ancora, l'attitudine del clero a non considerarsi, o sentirsi, unito al Centro della cristianità come pratica comune di orientamento nelle questioni legate alla vita della Chiesa. Al tempo della Rivoluzione era forse abitudine, ma, avanti, era stata ribellione col giansenismo e riserva col gallicanesimo.

Il giansenismo, coi suoi cinque punti teoretici, che ponevano delle condizioni odiose all'efficacia della Redenzione, fu qualcosa di ben peggio di una comune eresia. Fu una difformità, in materia di fede e di disciplina, penetrata come una malattia sublime e fatta scorrere insidiosamente nel corpo della Chiesa di Francia per duecento anni.

Il gran nome di Pascal la favoriva, l'esempio di Port-Royal la rendeva contagiosa, l'austerità di costumi dei suoi seguaci la facilitava anche in luoghi ed ambienti di solito sorvegliati.

Gli oratoriani (e non parliamo di quanti fra di loro l'accolsero) la trattavano blandamente; i domenicani (e tralasciamo i nomi dei simpatizzanti) non la osteggiavano a dovere; unici inflessibili, i gesuiti, il cui bando e la cui soppressione costarono poi al clero francese una maggior autonomia da Roma, fatale nel momento in cui la Rivoluzione cominciava a sconfinare nel campo ecclesiastico.

L'eresia come tale decadde e cadde, ma rimase qualcosa nel costume di un rigorismo che, secondo le espressioni di Bossuet, rendeva il Vangelo eccessivo e il cristianesimo impossibile, rimase l'esempio di una ipocrita sottomissione a Roma, che si esprimeva, soprattutto attraverso le *Nouvelles ecclésiastiques*, con acerbe critiche alla gerarchia ed epiteti ingiuriosi, verso gli avversari, del seguente tipo: "Voici les brigands de Saint-Sulpice"; rimase il ricordo di frasi, atteggiamenti, riserve e lotte contro la Santa Sede che daranno un contributo notevole nella stesura degli articoli della *Costituzione civile del clero* e la illusione, in parecchi sacerdoti, di dover riportare l'organizzazione della Chiesa ai tempi primitivi.

Buon contributo alla Rivoluzione la darà pure il gallicanesimo, il quale, come dottrina sfiorava l'eresia e come spirito impersonava un gretto nazionalismo religioso.

Se Bossuet avesse potuto prevedere le conseguenze delle sue proposizioni nella vertenza fra Luigi XIV e Innocenzo XI, si sarebbe umilmente messo in disparte per dar consiglio di moderazione al re col suo silenzio.

Perché i vescovi di Francia fecero, di quelle infelici espressioni del loro grande predecessore, un programma di comportamento e una teologia occasionale nei loro rapporti con Roma, attenuando solo qualcosa qua e là dopo la condanna definitiva del giansenismo.

Alla vigilia della Rivoluzione, anche se tacitamente, il clero francese riconosce la preminenza della Chiesa romana quale centro dell'unità cattolica, il primato di onore e di giurisdizione del Papa, purché coordinato con l'autorità dei Vescovi, con le decisioni dei Concili, con le regole dei canoni, e, per rendere definitivo l'insegnamento in materia di fede e di morale, con l'assentimento congiunto dell'episcopato.

Pressappoco, l'episcopalismo giansenista. E questi begli insegnamenti circolano nei seminari, con grande soddisfazione dei seguaci di Baio.

I seminaristi, una volta ordinati sacerdoti, applicano la scuola di *mediazione vescovile* ai parroci: se al Papa era riconosciuta piena efficacia d'insegnamento e autorità solo in unione coi vescovi, perché non doveva lo stesso caso avverarsi nelle relazioni fra vescovi e parroci?

Di qui, una ventata presbiteriana, per una rivalutazione gerarchica dei semplici sacerdoti, che approfondirà la scissione politica, agli Stati generali, fra rappresentanti, come si disse, dell'alto e del basso clero.

Quando l'Assemblea costituente dichiarerà la sua competenza, anzi la sua autorità, in materia di disciplina ecclesiastica, non seguirà soltanto l'esempio dei regnanti, ma anche quello di una parte del clero, nobile o povero, che aveva respirato e fatto circolare troppa aria nazionalista attorno agli altari, non aveva mai pensato di chiedere l'intervento di Roma nella riforma che lo interessava, é capiva di aver ormai fra capo e collo gli effetti di quella trascuranza, testimoniata da vari *cahiers*, che reclamavano un ordinamento della Chiesa di Francia da far piangere di gioia i ribelli di Giansenio e battersi il petto di pentimento i gallicani sinceri.

Noi sappiamo che l'illusione non durò il giro di un anno, e la Chiesa primitiva furono catacombe in ritardo, in cui trovò sepoltura pure una decadenza.

Non dimentichiamo che l'*invasione mistica* del XVII secolo s'era a poco a poco spenta; i monasteri languivano, il razionalismo illuminista screditava ogni fervore di fede, la massoneria moltiplicava le logge, attingendo dall'aristocrazia, dalla borghesia e (pare incredibile!) anche dal clero.

Forse arrivava fino a qualche vescovo, non ostante l'interdetto papale.

A conclusione, c'è un insegnamento storico da apprendere.

La situazione della Francia dimostra il danno irreparabile provocato dal potere civile con l'immissione dei nobili cadetti al governo della Chiesa; dimostra, cioè, non un rilassamento dall'interno della Chiesa stessa, ma un decadimento cagionato dall'esterno, per mano dell'autorità secolare, riuscita a penetrare in un dominio non di sua spettanza.

La seconda forma di secolarismo è la conseguente autonomia nazionale del clero francese, divenuto giurisdizionalista per l'unione teorica di tre avversioni a Roma: il giansenismo, il gallicanesimo, il potere civile assoluto.

Il giurisdizionalismo non era praticato con meno vigore in altre nazioni cattoliche.

La Spagna ha un esemplare di regnante dispoticamente illuminista in Carlo III, che sceglie per la presidenza del consiglio un D'Aranda, amico di Voltaire e avversario senza sottintesi della Chiesa, permette la pubblicazione dei Brevi e delle Bolle apostoliche solo secondo il parer suo, tiene in pugno l'Inquisizione, scissa dalle decisioni di Roma, ingiunge a Clemente XIV di sciogliere la Compagnia di Gesù, che aveva già brutalmente bandito dal Regno e dalle sue terre d'oltremare.

Giuseppe I ha fatto una scelta non meno significativa del suo vicino di regno, quando ha voluto per onnipotente ministro il marchese di Pombal, il quale, in odio al cattolicismo, rende praticamente, per anni ed anni, quasi scismatica la Chiesa di Portogallo.

L'imperatore Giuseppe II, padre del giuseppinismo, così come si direbbe regalismo fino al ridicolo, applica in Austria e domini le idee diffuse e condannate di Febronio, che egli, già a venti anni, aveva espresso, per proprio uso, con la seguente cannonata programmatica: "Tutto appartiene allo Stato". Illuminista, ambizioso, e, Dio sa come, personalmente religioso, dà fuori una sua originalissima formula di tolleranza così concepita: "Libertà di coscienza! e non vi sarà più che una sola religione: il guidare uniformemente tutti gli abitanti al bene dello Stato".

E li guidò, facendo a piacer suo nelle relazioni fra i fedeli e la Santa Sede, chiudendo i monasteri, confiscando beni ecclesiastici, fustigando i deisti perché erano un genere di credenti che non riusciva a comprendere, proibendo, nelle chiese, statue, ex-voto, candele sulle tombe dei Santi, che gli sembravano inutili ornamenti, limitando o non autorizzando processioni e pellegrinaggi, novene, ottave, tridui, intervenendo direttamente a ordinare lui musiche e canti religiosi, il

suono delle campane, l'orario delle chiese; e infine non lasciando in pace i propri sudditi nemmeno da morti, obbligati ad essere avviati all'ultima destinazione in chiusi sacchi funerari.

Morì quando gli effetti del suo regalismo cominciavano a staccar popoli cattolici dal suo impero, ma disgraziatamente non fu sepolto con lui, in bara o in sacco, il suo esempio.

Più a nord, il cattolicismo è spezzato qua e là in forti centri, insidiati dal protestantesimo: l'Olanda calvinista diffonde in Europa edizioni e lezioni di tutte le dissidenze, religiose possibili; la Prussia, luterana, ha in Federico il Grande il principe illuminista per eccellenza, protettori di filosofi anticristiani (l'immancabile Voltaire avanti, servile e carezzato), protettore di protestanti francesi, protettore dei gesuiti, protettore dei letterati più corrosivi, protettore di tutti e di tutto, poiché il suo ateismo gli consentiva di dare, in tal modo, la più pratica lezione di incredulità ai suoi sudditi.

In Russia, Caterina II, astuta e dispotica, dopo il crollo della Polonia, stava svelando il suo piano di annientamento dei cattolici nelle sue terre e in quelle usurpate. C'erano diocesi dense di fedeli a Roma? Le sopprimeva. Le istituiva, invece, dove essi mancavano.

E' un esempio del suo metodo.

Vicino ai territori della Chiesa, ci son Stati e Principati che non hanno una politica propria, o, se l'hanno, non è certo per mandare avanti relazioni chiare e cordiali con la Santa Sede.

Genova e Venezia sono in definitivo declino; il Regno Sardo-Piemontese si dibatte fra le grandi potenze; la Lombardia è retta dall'arciduca Ferdinando, cioè da Giuseppe II che gli è fratello, quindi anche là giuseppinismo; la Toscana è tenuta da Leopoldo, altro fratello dell'imperatore, e quindi altro giuseppinismo, fortemente pericoloso per l'autorità che il vescovo Scipione Ricci tenta dargli col *Sinodo di Pistoia* (1786), ch'è una aperta ribellione a Roma con l'appoggio del principe, secondo una cesarea tradizione.

Alla morte di Giuseppe secondo, Leopoldo lascia Firenze, pel trono, Ricci si dimette per l'indignata protesta del clero e del popolo, il Papa condanna il Sinodo, ma l'insidia regalista resta.

Resta anche perché s'insinua nella Penisola un giansenismo italiano che, col Tamburini, diventa la teoria canonica del giuseppinismo.

A Napoli c'è Maria Carolina, sorella dell'imperatore e dei due arciduchi, la quale, sposando Ferdinando di Borbone, è diventata regina più che il marito non sia re, e s'è stretta

attorno una corona di ministri che la fan da degni seguaci del Tanucci.

A chi, dunque, doveva rivolgersi, a chi fare appello il Pontefice per le sopraffazioni e usurpazioni di cui era vittima, quando tutti i regnanti le praticavano?

Non c'è il minor dubbio che la Rivoluzione francese, nelle relazioni con Roma e in campo religioso, giunge alle ultime conseguenze di un metodo già praticato dai principi del tempo e dai loro predecessori, aiutati da tutto quanto ha servito e serve ad umiliare la potenza del Papato, si tratti di idee gianseniste, prassi gallicana, influenza protestante, dottrina giusnaturalista, movimento febroniano (da Justinus Febronius vescovo, fautore del giurisdizionalismo, che nel 1763 aveva dato alle stampe il suo *De statu Ecclesiae*, definito il *Contratto sociale* applicato alla Chiesa), corrente presbiteriana, regalismo illuminista, lotta contro i gesuiti.

Sia ben chiaro che è storia pacifica il riconoscimento della giusta aspirazione di tanti ottimi cittadini premurosi di ottenere una opportuna riforma contro i troppi privilegi del clero e contro certe costumanze ecclesiastiche in campo civile, come far presiedere dal parroco fin la ripartizione degli oneri fiscali; ma gli abusi di una parte non giustificano quelli dell'altra, e soprattutto bisogna riflettere che la lotta viene preparata e svolta in modo da secolarizzare il vivere civile e i fondamenti che lo rendono valido.

Il naturalismo illuminista e il regalismo critico, ancor prima di essere una macchina da guerra contro la Chiesa, son un laborioso strumento per accecare le fonti di giustificazione dello stesso ordinamento secolare, perché rendendo autonoma la legge dalla morale e osteggiando, od umiliando, Roma, che era il più qualificato avversario di quella disgiunzione, si indeboliva l'impalcatura, già scricchiolante, della società civile in sé, male o bene governata, chiusa in un dispotismo dall'alto, oppure diretta verso un dispotismo dal basso.

L'errore capitale fu di confondere il riformismo col giurisdizionalismo illuminato e con la laicizzazione del diritto, nel senso che abbiamo detto e meglio si vedrà nella prima esperienza costituzionale francese, preceduta, come sappiamo, da quella americana.

Prendiamo una delle prime stesure dei diritti dell'uomo, formulati nella *Dichiarazione della Virginia*, resa pubblica il 12 giugno 1776.

L'articolo I dice che "tutti gli uomini sono nati ugualmente liberi e indipendenti e hanno alcuni diritti innati, di cui, entrando nello stato di società, non possono, mediante convenzione, privare e spogliare la loro posterità; cioè il diritto di godere la vita e la libertà, mediante l'acquisto

ed il possesso della proprietà e di perseguire e ottenere felicità e sicurezza".

L'articolo II afferma che "tutto il potere è nel popolo mandatari, suoi servitori e sono responsabili in ogni tempo verso di esso".

Passiamo, ora, alla francese *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, del 26 agosto 1789.

L'articolo I proclama che "gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti. Le distinzioni sociali non possono essere fondate che sull'utilità comune".

Il secondo definisce che "il fine di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali ed imperscrittibili dell'uomo"; il terzo, che "il principio di ogni sovranità risiede essenzialmente nella Nazione"; il quarto, "che la libertà consiste nel poter fare tutto ciò che non nuoce ad altri".

I restanti articoli dell'una e dell'altra *Dichiarazione* non fanno che confermare i pochi che abbiamo riportato, integralmente o in parte.

Son due formulazioni del passaggio dal principio oggettivo del diritto naturale, che contempla anche i diritti di ciascun individuo, al principio soggettivo delle esigenze personali che non trovano una giustificata coordinazione nella società.

Ogni uomo diventa un piccolo stato a sé, libero, possidente, teso alla felicità più grande e sicura, condizionato solo, nell'agire, dalla morale negativa di non nuocere agli altri.

L'equivoco della sua sovranità collettiva, si chiami popolo o nazione, ha i presupposti della somma dei tanti piccoli mondi felici e possidenti che compongono il più grande mondo dello Stato, secondo la volontà dei singoli componenti, che ciascuno ritrova poi nella volontà comune o generale.

E' l'aritmetica a servizio di una falsa natura umana, senza velature di decadenza né in origine, né se lasciata nella sua primitiva condizione.

In ogni modo, chi giustifica la parte o il tutto?

Chi ci dà la conoscenza precisa dei diritti dell'uomo: la ragione, l'intuizione, il senso comune, la simpatia, l'estetica greca o la legge di Newton?

Naturalmente queste domande non preoccupano né gli eredi del giurisdizionalismo giansenista, che preparano la costituzione civile del clero per addomesticarsi una chiesa di Stato, né i laicizzatori del potere politico, che hanno in animo di applicare il motto di Mirabeau che "il faut décatholiciser la France".

Con il concordato napoleonico, gli articoli organici annessi e le vicissitudini legate a quell'atto, abbiamo, in forma di giurisdizionalismo machiavellico, una specie di sacro romano impero, ancorato nelle acque gallicane e giacobine della Senna.

Nel tumulto di quelle contraddittorie correnti, il corso del fiume prende direzioni diverse, pur restando legato all'unica sorgente: i diritti dell'uomo racchiusi nel principio che "ogni sovranità risiede essenzialmente nella nazione", rappresentata da chi la governa per esplicita o presunta volontà dei cittadini.

E' un monopolio del potere che si sviluppa dalla radice della sovranità collettiva, che può venir impersonata indifferentemente da un Direttorio, da un Buonaparte, da un governo di partiti, da una casta dirigente.

Ma la forma politica di governo e l'arte di conquistare il potere non riguardano strettamente il nostro tema, il quale ci richiama, invece, in questo momento, a considerare il sempre più netto e profondo distacco fra il diritto di natura e il presupposto teologico che lo giustifica, fra una società avviata alla laicizzazione completa e un cristianesimo respinto ai margini della vita civile.

L'esempio di Napoleone di tutto voler risolvere a servizio dello Stato: l'amministrazione politica, le organizzazioni intermedie, l'operosità dei cittadini, l'azione della Chiesa, l'insegnamento della scuola, parte dall'impostazione laica data dagli illuministi e praticata dai giacobini nell'ordinamento e nello svolgimento della vita nazionale.

Qui non si tratta di abusi nell'esecuzione, ma di conseguenze logiche di una concezione della società fondata unicamente su una imprecisata natura delle cose e dell'uomo, che favorisce e giustifica due risolvenze politiche contraddittorie: la sovranità individuale, che si esplica nel diritto di far valere, ciascuno, il proprio essere limpido nella spontaneità d'origine; e la sovranità generale, che, presunta dall'alto e designata nella persona più o meno coerentemente dal basso, impone ai singoli un ordinamento comune stabilito sul principio del bene della nazione. Nello svolgersi delle varie vicende queste due sovranità si scontrano e contaminano continuamente, e non è sempre facile comprendere il prevalere dell'una sull'altra, o il rimescolamento di entrambe in una forma di compromesso a lungo andare impossibile.

Di certo resta il fatto che una norma di natura potrà valere per tutti solo nel caso in cui la ragione accerti che dietro la legge non c'è un'interpretazione umana ma un legislatore supremo; e resta la testimonianza storica che l'affievolimento del potere ecclesiastico, dovuto al giurisdizionalismo, poi al laicismo, rende precaria la validità del diritto naturale e favorisce un diritto positivo che si radica più nella volontà dei terreni legislatori che in un ordine normativo di valore trascendente.

Che la Chiesa e lo Stato abbiano avuto i loro errori, che ci siano state prevaricazioni negli uomini dell'un campo e dell'altro, è ormai riconoscimento pacifico; ma non è questo che conta ai fini di un ordine che, pur avendo la storia per maestra, deve conoscere i fondamenti di una verità valevole per chi insegna e per chi apprende.

Altrimenti gli errori si ripeteranno a catena.

Il primo grande errore che si presenta sulla scena europea dopo il ciclone napoleonico è la *Restaurazione*, rappresentata in parte dal *Patto della Santa Alleanza* fra l'imperatore d'Austria, il re di Prussia e lo zar Alessandro, i tre re magi, secondo la definizione scherzosa di Metternich, i quali "nel nome della santissima e invisibile Trinità", recano solennemente all'Europa il dono delle loro usurpazioni, del loro ecumenismo cesareo, della loro pretesa di cancellare vent'anni di storia, che non resterà senza imitatori nei tempi successivi.

Aveva ragione il cardinal Consalvi di paragonare il pasticcio anacronistico del Congresso di Vienna alla *Torre di Babele*.

La Chiesa ottiene un certo successo con la politica dei concordati, fuorché in Spagna e in Francia, dove per troppo tempo il costume giurisdizionalista ha fatto parte delle prerogative del potere civile.

In Francia, addirittura un gallicanesimo di nuova fattura penetra nei seminari e nelle scuole, di cui sapranno profittare, al momento opportuno, gl'interessati a mantener le distanze o a riprender la lotta con Roma.

La borghesia ha imparato dal cesarismo dei re e degli illuministi gli abusi del potere civile negli ordinamenti della Chiesa che resta entro i confini sempre più serrati della nazione, e si appresta a servirsene in due modi; secolarizzando tutti gli istituti e le istituzioni non coperte dal tetto di un tempio, e scristianizzando il popolo che in gran parte serve l'egoistica intraprendenza del terzo Stato.

Gli autori di ieri che avevano espresso una concezione della società legata, in origine e nel suo sviluppo, al volere e all'assistenza divina, erano dei dimenticati.

Dov'era finita la "teologia civile ragionata della provvidenza divina" di G.B. Vico?

Chi ammetteva più che "la provvidenza divina sovraintenda alla salvezza di tutto il genere umano", e che "senza un Dio Provvedente, non sarebbe nel mondo altro stato che errore, bestialità, bruttezza, violenza,

fierezza, o marciume e sangue; e forse, e senza forse, per la gran selva della terra orrida e muta oggi non sarebbe genere umano"?

Chi si mostrava convinto che "non possono gli uomini in umana società convenire, se non convengono in un senso umano che vi sia una divinità la qual veda nel fondo del cuor degli uomini"?

Così era scritto nella *Scienza nuova* del filosofo napoletano, in contrapposizione agli errori di Grozio, Pufendorf e Selden; ma chi leggeva la *Scienza nuova*?

Poco poteva giovare, contro i dissociatori laici dello Stato dal fermo principio trascendente rappresentato dalla Chiesa, il robusto tradizionalismo di Giuseppe De Maistre, spentosi, nel febbraio del 1821, con l'amaro grido di "Muoio con l'Europa".

Un'Europa che agonizzava dal tempo in cui il principio di partizione nazionale aveva sopraffatto quello dell'unità politico-religiosa del Continente.

Qual è l'idea fondamentale del De Maistre?

Parlando delle *Costituzioni politiche* egli afferma che vi sono "due regole infallibili per giudicare tutte le creazioni umane, a qualsiasi genere appartengano: la *base* e il *nome*. Se la base è solo umana, l'edificio non può reggere; e quanto più alto è il numero di quelli che se ne sono occupati, impiegando apposita scienza, soprattutto scritti, e ogni specie di mezzi umani, tanto più la costruzione risulterà debole. In particolare con questa regola bisogna giudicare quanto è stato intrapreso dai sovrani e dalle assemblee per la civiltà, la costituzione o la rigenerazione dei popoli.

Allo stesso modo, quanto più l'istituzione è divina nei suoi fondamenti, tanto più sarà durevole. E' bene aggiungere, a chiarimento maggiore, che il principio religioso è, per sua essenza, *creatore* e *conservatore* per due ragioni. La prima: poiché agisce più potentemente di ogni altro sullo spirito umano, ottiene effetti sorprendenti... La seconda: il principio religioso, già così valido nell'operare, infinitamente ancora è potente nell'impedire, proprio per l'alto rispetto di cui circonda quel che protegge".

Ma, riflette con desolazione l'Autore, parafrasando un salmo, "gli uomini di questo secolo hanno preso la loro deliberazione. *Essi hanno giurato a se stessi di guardare sempre verso terra*".

Questo è l'essenziale e che conta nel De Maistre, se si bada ai riferimenti diretti al nostro tema.

Siamo così giunti agli anni di espansione di quella corrente laicista che conosciamo col nome di liberalismo, in cui quello sguardo continuo verso terra diventa un'abitudine dottrinaria.

Noi non abbiamo mai creduto alla vaga definizione di un liberalismo assertore della libertà in ogni campo perché il liberalismo non ha mai avuto un concetto adeguato della libertà, come non ha mai avuto una cognizione profondamente unitaria dell'uomo.

Il liberalismo accoglie dall'illuminismo il concetto dell'umanesimo antropocentrico, che risolve in individualismo dispotico, portando alle ultime conseguenze il processo di dissolvimento dell'unità europea e di trapasso dal diritto oggettivo di natura ai diritti soggettivi dell'individuo.

Storicamente è innegabile la sua parte nella lotta per il riconoscimento di alcuni validi principi umani, i quali, però, staccati dal contesto essenziale che li giustificava, somigliano ad ingranaggi che, rimasti a un tratto senza la forza motrice necessaria, continuano il loro giro per forza d'inerzia e subendo il progressivo rallentamento provocato dagli attriti.

Il liberalismo manifesta una fiducia assoluta nella ragione e nella natura umana, ma entro la cornice immanente dell'ipotesi di Grozio, che è conseguenza di un errore d'impostazione iniziale.

Noi abbiamo visto che le due cause principali del dissolversi dell'unità fra i popoli son state il principio cesareo di nazionalità e il protestantesimo.

Il frazionamento della società politica e quello della società religiosa portano inevitabilmente fino all'ultima

Possibile divisione fra i membri di comunità ormai indipendenti da ogni principio unitario superiore.

Storicamente questa è la spiegazione dell'avvio all'individualismo.

Su un piano di elementare metafisica, abbiamo la separazione del diritto naturale dalla teologica giustificazione che lo rendeva valido per tutti e oggettivamente indiscutibile.

Quella mancata giustificazione si risolve dapprima in un vago deismo soggettivo, senza intermediari fra l'uomo e Dio, poi in una trasposizione del diritto di natura, di origine trascendente, a diritto dell'uomo nei limiti dell'immanenza. Non per niente Benedetto Croce scriverà, nella sua *Storia d'Europa nel secolo decimo nono*, che "il fine della vita è nella vita stessa".

Poiché l'uomo diventa la ragione prima e ultima del proprio operare, tutto ciò che egli compie nell'esigenza del suo vivere è giusto, e

la natura umana non può non esser conforme, in bontà, alle esplicazioni che manifesta.

L'uomo, principio di se stesso nella sua multiforme attività, deve trovare il valore supremo che giustifichi il suo essere ed agire in questo mondo.

C'è una legge di Newton che riduce ad unità di giustificazione i diversi fenomeni fisici dell'universo?

Allora, deve esserci anche una esigenza ultima morale che manifesti l'uomo nella sua essenza di natura individua razionale.

Questo valore, o questa esigenza ultima, è la libertà.

L'uomo è espresso nella libertà, è significato fondamentalmente nella libertà. "Che questa libertà" dice Ippolito Taine nel libro suo *Rivoluzione*, "sia larga il più possibile, ecco in tutti i tempi uno dei grandi bisogni dell'uomo, ed ecco ai nostri giorni il bisogno più forte... Per natura l'uomo è un individuo, cioè un piccolo mondo distinto, un centro a parte in un circolo chiuso, un organismo staccato, completo in se stesso e che soffre quando le sue tendenze spontanee sono contrariate dall'intervento di una forza estranea".

Questo atomismo libertario era già stato riconosciuto nel quarto articolo dei *Diritti dell'uomo e del cittadino*, cui abbiamo fatto cenno e che ora sta per tradursi nelle conseguenti applicazioni pratiche. Anzitutto in una concezione puramente utilitaria della società che, nella sua organizzazione politica, deve rispecchiare i tanti mondi distinti di cui è composta. Di qui, il progressivo diffondersi di una democrazia numerica, che esprima in alto una volontà generale in cui ciascuno ritrovi il suo libero volere, secondo una non chiara enunciazione del Rousseau, risolta, nella realtà, come sappiamo, cioè per mezzo di un calcolo maggioritario.

Di qui, la promozione di uno Stato unicamente a tutela dell'ordine giuridico, sempre per la salvaguardia di ciò che ciascun individuo fa e possiede entro il limite di leggi così concepite; di qui, la riduzione, anzi la subordinazione dei moti di indipendenza nazionale alla causa del liberalismo; di qui, la legittimità di ogni tipo di contratto stipulato fra privati, sciolti, per obbligo, dalle associazioni professionali; di qui, l'esclusione della Chiesa dalle iniziative e dalle istituzioni della società civile, perché origine e fonte dell'ordinamento sociale, in tutti i suoi aspetti, è solo la volontà dei cittadini, esercitata attraverso gli organi statali.

Da queste enunciazioni sommarie, è facile accertare che il cesarismo, il giurisdizionalismo, o addirittura la statolatria non scompaiono con la caduta del potere assoluto dei regnanti (a volte anzi si

rafforzano, come avviene pel monopolio scolastico statale), ma mutano semplicemente di nome e di sede, passando dal principe che regnava, e può seguitare a regnare temperatamente, al governo che impersona la sovranità popolare secondo il principio numerico che la metà più uno assorbe, in pratica, nel volere generale, anche le restanti unità.

Ma torniamo alla considerazione più importante, cioè alla mutilata metafisica dell'uomo, e quindi della società, che il liberalismo accoglie, fa propria, e diffonde lungo tutto il secolo XIX.

La serena filosofia classica diceva che libero era l'uomo capace di riflettere sulle proprie azioni, considerandone le conseguenze, e quindi mettendosi nelle condizioni di raffrenare gli impulsi moralmente disordinati, i quali, già di per sé, denunciavano una natura umana inclinata al male.

La libertà era, dunque, un potere, e non sempre limpido, dell'uomo, che non esprimeva tutto l'uomo nella sua essenza, né tutto il suo mondo, né tutte le sue possibilità, facoltà, esigenze, tendenze.

L'uomo, non riducibile a qualcosa di unitario che nella sua definizione specifica, era superiore alla sua stessa libertà, in quanto il potere di scelta supponeva un essere intelligente che si serviva di tal mezzo per conseguire una meta, cioè per acquistare un qualcosa che gli mancava e che non era certo l'esercizio del suo libero volere.

Concepire, quindi, tutto un ordinamento politico sul principio, o sulla religione (come fu detto), della libertà, equivaleva a dimezzare l'uomo, elevando a sua meta quel che era un suo mezzo, e concentrando verso un'unica direzione le plurime esigenze del suo essere.

La disgregazione, partita dal dissolvimento dell'unità politicoreligiosa dell'Europa e passata per l'esperimento autonomo degli Stati assoluti, non si era fermata nemmeno all'atomico mondo degli individui, ma aveva sezionato l'uomo stesso per ritrovare un principio unitario nel pezzo anatomico più appariscente. L'uomo diventava l'assertore della propria mutilazione, offrendo a successivi chirurghi il destro di tentar altre operazioni simili.

Tale riduzione del tutto alla parte e tale ampliamento della parte al tutto caratterizza i movimenti politici del liberalismo, che serviranno di modello per i successivi partiti. I quali non sorgeranno per la difesa di particolari limitati interessi, ma con programmi in cui tutto l'ordinamento civile sarà in funzione di un'esigenza umana elevata a principio unico delle relazioni sociali.

Intanto, un generico liberalismo politico diventa la bandiera degli scontenti; in particolare, degli intellettuali ligi ai principi dell'ottantanove,

dei commercianti, degli industriali, degli artigiani che temono un ritorno ai vecchi vincoli burocratici, degli agricoltori che son sempre i primi ad avviare e subire le varie crisi economiche, dei sentimentali innamorati del romanticismo del progresso, degli appartenenti ai vari gruppi e alle diverse sette dei movimenti di indipendenza nazionale.

Vaga in questa Europa frazionata un'altra vecchia idea, di politica internazionale, presentata secondo reminiscenze che vanno da Grozio a Kant. e cioè un'intesa fra gli Stati per la formazione di una comunità europea diretta da un proprio parlamento, che soddisfi agli interessi superiori comuni.

Ne parlano il polacco principe Czartoryski, il tedesco Karl Krause, il francese Henri de Saint Simon; ma come attuare un'impresa simile?

La Russia è dominata dalla politica di Nicola I, giudicata di una rigidezza incrollabile; l'Austria da quella non meno assoluta di Francesco II; la Prussia lo stesso, con un re come Federico Guglielmo II, ostile ad ogni innovazione; l'Inghilterra bada ad estendere il suo impero coloniale e a mantener l'Europa divisa com'è, diffidente dei moti rivoluzionari e nello stesso tempo dei regimi autocratici; la Francia, non ostante le sconfitte recenti e il pacifismo di Luigi Filippo, resta nazionalista; i piccoli Stati italiani, disturbati dalla *Carboneria*, non hanno scelta diversa da quella imposta dalle grandi potenze; la Spagna, per mantenere l'indivisibilità del suo impero, sta perdendo le colonie dell'America latina, e proprio mentre i liberali sono al governo.

In questo tempo prende sviluppo la corrente del così detto liberalismo cattolico, seguendo il non felice consiglio di Lamennais: "On tremble devant le liberalisme? Eh bien, catholicisez-le!".

GROSSI EQUIVOCI

Cattolicizzare il liberalismo era un'impresa somigliante al tentativo di rendere coerente la contraddizione.

Qualcosa di simile era stato intrapreso in altri tempi: tanto per citare alcuni esempi, possiamo rammentare gli gnostici, impegnati a cristianizzare il pensiero pagano, o i giansenisti, illusi di rappacificare a Roma i protestanti, accogliendone la dottrina sul peccato originale.

Se il liberalismo fosse stato un semplice movimento di liberazione dalle oppressioni straniere, o di rivendicazione delle politiche libertà, l'accordo non si sarebbe presentato impossibile, come era avvenuto e avveniva in Polonia, in Belgio, in Irlanda, in Italia, dove le correnti liberali avevano assunto un preminente programma di indipendenza

nazionale.

Se era facile *cattolicizzare* un sano patriottismo, una bene intesa libertà, la divisione dei poteri, impossibile era render cristiano l'amoralismo economico, il laicismo illuminista, una metafisica sbagliata dell'uomo e della società.

Se era comprensibile la preferenza di un regime costituzionale in un Cesare Balbo, Gustavo Cavour, Vincenzo Gioberti, Vito D'Ondes Reggio, Rosmini, altrettanto non era la separazione fra Stato e Chiesa del Lamennais e Montalembert, e ancor meno il riformismo, tra giansenista e premodernista del Ricasoli, del Capponi, del Lambruschini.

Il così detto cattolicismo liberale comincia a manifestarsi con due iniziative sbagliate e contraddittorie fra loro, che l'insuccesso non farà scomparire, se ancor oggi esse, in altre forme e condizioni, son riapparse nell'agitato grembo della cattolicità.

La prima è il consigliato isolamento della Chiesa dal mondo restante per uno studio approfondito dei propri valori essenziali e per poter ritrovare lo slancio delle origini.

La Chiesa, scriveva focosamente Lamennais, deve isolarsi dalla società politica e "se concentrer en elle-meme".

La seconda, in assoluta antitesi, è la pretesa di un foglio come l'*Avenir* di rappresentare l'avanguardia della cattolicità nel tentativo di conciliazione fra cristianesimo e liberalismo, esteso poi ad una apposita internazionale.

Avevano ragione gli avversari di sorridere del candore di quella pattuglia di intellettuali cattolici che, senza adeguata preparazione teologica, filosofica, storica, si era proposta di risolvere il problema di una Chiesa conciliata con le nuove esigenze sociali per mezzo di un'alleanza fra principi religiosi e istanze laiciste, o, come dicevano i forcuti di lingua, fra Cristo e Robespierre, accompagnati da "ce chant melé de Psaumes et de Marseillaise".

Del resto, fra i collaboratori de l'*Avenir*, non troviamo forse, mescolati ai nomi di Lamennais, Lacordaire, Montalembert, quelli di Victor Hugo, Lamartine, Vigny?

All'assolutismo delle monarchie per diritto divino non vien forse contrapposta l'altrettanto assolutista convinzione che "là où est le peuple, là est le Christ"? "Son combat est le combat du Christ".

Lamennais, *pellegrino di Dio e della libertà*, non inveisce forse contro Roma, definendola una grande tomba, o "le plus infame cloaque qui ait jamais souillé les regards humains"?

Teniamo conto di simili precedenti giansenisti antiromani, se

vogliamo comprendere a fondo l'atteggiamento di tanti *contestatori* cattolici di oggi, laici ed ecclesiastici; e teniamo conto dell'apostasia di questo *pellegrino*, finito fra la massa informe dei socialisti umanitari.

Diversa è la posizione di altri gruppi, movimenti; scrittori anelanti a civiche libertà non disgiunte dal tradizionalismo cattolico romano.

Prendiamo Cesare Balbo, il quale, pur rivalutando certo riformismo settecentesco, arrestato in gran parte dall'espandersi rivoluzionario della Francia, non può non precisare che "la vantata liberalità dei principi del secolo decimottavo, fu tutta nel prendere o far dare, prendere o far dare diritti feudali dai nobili, prendere o far dare diritti ecclesiastici dalla Chiesa. Né dico che questo non fosse in tutto un progresso; ma dico che non era liberalità di principi... dico (contro all'opinione di molti, lo so) che nella recuperazione de' diritti di sovranità contro alla Chiesa, molti, quasi tutti i governi del secolo decimottavo, principi o repubbliche, passarono il segno" (Sommario della storia d'Italia).

Nell'illusione del Balbo non c'è niente che somigli alle rinunce ecclesiastiche del Lamennais, pur trovandosi entrambi d'accordo sulla premessa negativa dell'impossibilità di un ritorno all'antico.

Sempre nel *Sommario* egli condanna le pretese della *Restaurazione* in questi termini: "L'Italia rimase restaurata tutto contrariamente sotto ai governi assoluti, sotto alla preponderanza dell'Austria, capo dell'assolutismo, capo francamente professatosi della resistenza alla rivoluzione liberale europea... Tutti restaurarono le forme antiche, assolute; il buon re piemontese peggio che gli altri".

Anche lui ha in serbo il tentativo di un "accordo di tutte le nazionalità cristiane", fondato sull'intesa di *sentimenti* che ritrova nei due esemplari personaggi che cita. "Il sentimento profondamente religioso insieme e liberale, che presiedeva tutte le opere di Manzoni e di Pellico, servì anzi molto meglio che niune delle contemporanee a determinare anche politicamente il liberalismo italiano; servì, anzi, riuscì a tòrlo dalle vie empie e perciò stolte ed incivili del filosofismo del secolo decimottavo, fece cattolici molti liberali, e liberali molti cattolici, accrebbe così e rinforzò la parte liberale, preparò la pace tra essa e la Chiesa, tra governati e governanti".

Non era la realtà ma il desiderio che parlava nell'autore del *Sommario*, un desiderio ridotto a un semplicismo politico-religioso che non trovava riscontro né nei principi né nei fatti, perché il liberalismo poteva presentarsi solo in certi momenti storici come un movimento di rivendicazioni civiche e patriottiche, ma nei suoi fondamenti esso era una

dottrinale manifestazione umanistica della sufficienza umana, accordante fiducia piena alle forze della natura nella vita dell'uomo, e insorgente contro il sacro nella vita della società.

La riduzione della *libertas maior* agostiniana (scelta positiva del bene e nel bene) a *libertas minor*, o quasi (scelta negativa di qualsiasi azione non nociva ad altri), la costringeva a monopolizzare le libertà civili entro un ordinamento costituito a garanzia solo delle medesime.

Gregorio XVI, della cui lungimiranza gli storici han cominciato ad avvedersi, aveva capito quali venti disordinati l'*Eolo* liberale stava soffiando sul mondo, e si era dato premura di denunciare, nella *Mirari Vos*, del 1832, la sorte di città andate in rovina "per una eccessiva libertà di opinioni, per la licenza delle conventicole, per la smania di novità... A questo fine è diretta quella pessima né mai abbastanza esecrata ed aborrita libertà della stampa nel divulgare scritti di qualunque sia genere".

A distanza di quasi un secolo e mezzo, noi possiamo accertare la validità di simili denunce, tanto più se riflettiamo sulle tre *sorgenti* trabocchevoli dei mali cui dà risalto l'enciclica: la "immonda congiura contro il clericale celibato, la quale vi è noto accendersi ogni dì più estesamente, unendo a quelli dei più sciagurati filosofi dell'età nostra i loro tentativi anche alcuni dell'istesso ceto ecclesiastico"; gli attentati contro l'indissolubilità del matrimonio che "fra le cose sacre si novera"; e l'indifferentismo, "ossia quella, perversa opinione che per fraudolenta opera degli increduli si dilatò per ogni parte, che cioè possa in qualunque professione di fede conseguirsi l'eterna salvezza dell'anima se i costumi si conformino alla norma del retto e dell'onesto".

Papa Gregorio mirava all'essenziale, e quindi si potrà comprendere l'obbligo suo di una scelta nelle lotte fra liberali ed oppositori in Spagna, in Portogallo, in Svizzera, in Francia; in Italia, e anche qualche suo errore nel giudicare situazioni politiche rese confuse dal modo di presentarsi del liberalismo là dove la preminenza di una giusta rivendicazione consigliava al medesimo la tattica del silenzio sui fondamenti programmatici.

Abbiamo detto e ripetiamo che il nostro saggio non riguarda precisamente fatti, aspetti, situazioni contingenti belle relazioni fra la Chiesa e il mondo civico, anche se li andiamo citando per rendere più agevoli e meno astratti gli argomenti che ci interessano; per noi l'importante è seguire il corso di due metafisiche opposte giustificazioni impegnate, ciascuna, a ridurre ad unità d'intendimento e a possibilità di svolgimento, nell'essenziale, la vita dell'uomo e della società.

L'accordo, quindi, o la disgiunzione fra trono e altare, fra moderne libertà e concezioni tradizionali, non bisogna valutarli esclusivamente su un piano storico, ma tenendo conto dei principi dell'una e dell'altra parte, che danno agli errori commessi, o alle determinazioni giuste, qualcosa di ben più valido che una storia passata.

Certo storicismo moderno non potrà mai capire le encicliche di Gregorio XVI che come documenti reazionari, perché si è messo nella condizione di risolvere in pura storia la metafisica, e quindi di giudicare un romantico sfogo senza importanza la riflessione di Lamartine che, "da cinquant'anni noi avevamo dato la libertà a tutti, escluso Dio!".

Un Papa non può dare più importanza alla libertà che alla religione, e l'errore maggiore, su un piano di valutazione completa, è sempre di chi lo costringe a tal scelta.

La ragione del contrasto irriducibile che scoppierà tra poco fra Roma e l'italico liberalismo, una volta caduta la speranza neoguelfa del Gioberti di una federazione degli Stati della Penisola sotto l'alta guida del Papa, espressa nel *Primato morale e civile degli italiani*, non va ricercata nella politica temporale dell'una e dell'altra parte, sempre se vogliamo tener fermo all'essenziale, ma nella concezione delle cose supreme su cui e l'una e l'altra programmavano e svolgevano la loro opera e che noi non sapremmo illustrare con miglior testimonianze di quella offerta dagli stessi protagonisti.

Scrive Camillo Cavour nel suo *Diario*: "Nous autres qui n'avons pas de foi réligieuse, il faut que notre tendresse s'epuise auprofit de l'humanité".

Sostiene Giuseppe Mazzini, in *Questione morale*, che "l'Italia è una Religione... lo Stato dovrà innalzarsi alla Chiesa, incarnare in sé un principio religioso, rappresentare nelle diverse manifestazioni della vita la legge morale".

Annota Luigi Carlo Farini, nello *Stato Romano dall'anno 1815 all'anno 1850*, che "il Pontefice era sempre al di sopra del Principe; il sacerdote al di sopra del cittadino...

Dove Pio IX non presentiva o sospettava offesa alla Religione, ivi era concorde coi novatori; ma ogni cosa che attentasse o accennasse attentare a quella, o importasse dispregio a discipline o persone religiose, gli turbava l'anima e la mente".

Nell'atteggiamento del Pontefice noi possiamo accertare soprattutto la preoccupazione di far capire il servizio alla società che la religione rende.

Tutto quello che offusca il sacro offusca anche il profano, perché

"ripudiata la dottrina e l'autorità della divina rivelazione, la stessa genuina nozione della giustizia e dell'umano diritto si ottenebra o si perde, ed invece della giustizia e del legittimo diritto si sostituisce la forza materiale... Ora chi non vede e pienamente capisce come l'umana società, sciolta dai vincoli della religione e della vera giustizia, non possa certamente prefiggersi altro, fuorché lo scopo di procacciare e aumentare ricchezze, né seguire altra legge nelle sue azioni, se non l'indomita cupidigia dell'animo di servire ai propri comodi e piaceri?" (*Quanta cura*).

Il contrasto fondamentale, insanabile, è proprio nel credere da una parte a un'umanità sufficiente e progredente anche senza la linfa del sacro ad alimentare il tessuto del vivere civile; e, dall'altra, all'impossibilità di una giustizia e di un diritto esclusivamente rinserrati entro la sfera della umana giustificazione e azione.

L'esser concordi coi novatori in ciò che non era fuor del diritto e contro la religione non significava legare la Chiesa a una qualsiasi forma di governo o di ordinamento umano, ma riconoscere nei mutamenti desiderati o avvenuti la possibilità di nuove condizioni per l'intesa fra il civile e il sacro, o almeno la sconvenienza di una opposizione del secondo verso il primo.

Per questo, aveva sicuramente torto l'abate de Salinis di proclamare che "la démocratie c'est le mouvement imposé au monde par l'Evangile"; affermazione che faceva chiedere al pur novatore Montalembert se davvero era conveniente far passare la Chiesa di Francia dalla soggezione a un regime a quella di un altro.

Il consiglio, quindi, di Ozanam, di "passer aux Barbares" poteva avere una sua giustificazione, se inteso nel senso di cristianizzare le masse e aiutarle nelle giuste rivendicazioni, non in quello di far causa comune con le folle esasperate da una propaganda materialista che profittava dei pregiudizi antireligiosi inculcati loro dalla borghesia liberale e giacobina uscita vittoriosa dalla Rivoluzione.

In questo campo, il liberalismo aveva preparato il terreno adatto al radicalismo patriottardo e al socialismo, i quali non mostreranno mai un attimo d'incertezza nell'opera di desacralizzazione totale della società e di avversione alla Chiesa.

Le forze rivoluzionarie del 48 dimostreranno ad abundantiam, specie in Francia, che si era arrivati al di là dell'imposizione della scelta alla Chiesa fra religione e libertà (o indipendenza o rivendicazioni sociali); la Chiesa veniva respinta a priori, perché la lotta era diretta con ugual accanimento contro il mondo sacro e contro l'ordine profano del

tempo. Tanto vero che per un ritorno all'ordine si troveranno d'accordo, almeno subito dopo gli avvenimenti tumultuosi, sia Veuillot, sia Dupanloup, sia Montalembert, che rappresentavano, nel cattolicesimo, correnti di pensiero politico e sociale molto diverse.

Tenendo attento bene l'intelletto a questi avvenimenti, conseguenza della propaganda antireligiosa del radicalismo e del materialismo, si potrà intendere e la cosiddetta marcia indietro di Pio IX, e le dimissioni da deputato di Lacordaire, e il grido d'allarme dell'Arcivescovo di Reims, mons. Gousset, che dichiarava essere "la democratie l'hérésie de notre temps, plus dangereuse, plus difficile à vaincre que le jansénisme".

Renan giudicava questi atteggiamenti di riserva e di riprovazione come "christianisme de la peur", ma questioni fondamentali per la Chiesa, come la libertà scolastica, potevano avere una impostazione e qualche volta una soluzione soddisfacente proprio per questo ripiegamento sui principi e sul minimo di possibilità per attuarli cui era stata costretta la cattolicità più fedele e coerente.

Rammentiamo che, dopo Gaeta, Pio IX si dedicherà di preferenza alla riorganizzazione rigorosa della Santa Sede e a dar vigore di spiritualità e di unità a tutto il corpo della Chiesa, chiamando a una più stretta collaborazione apostolica laici e religiosi, rilanciando l'opera delle missioni, ricostituendo o istituendo la Gerarchia nei Paesi preparati a tale avvenimento, e proprio mentre in quasi tutti gli Stati si sviluppa una secolarizzazione implacabile, che non tiene conto nemmeno del distacco di intere popolazioni dai governi promotori di tale assurda iniziativa, come avviene nella Savoia, che l'Italia perde moralmente ancor prima che politicamente.

In queste condizioni andrà sempre più affievolendosi la parte liberale dei cattolici per quella degli intransigenti, che parvero allora i reazionari del mondo ecclesiastico, ma che prepararono, invece, in molti Paesi, un programma di riforme sociali corrispondenti al desiderio di Ozanam di «battre les socialistes sur leur propre terrain".

Non ci riuscirono come avrebbero voluto per varie ragioni; fra le quali, preminente, la scristianizzazione delle masse lavoratrici operata, come abbiamo detto, dalla borghesia giacobina, e continuata dal giacobinismo socialista, intransigente non meno del radicale nel legare il proprio programma a una visione anticristiana della vita. Ma a loro dobbiamo la fondazione di istituti e società per l'educazione giovanile, per l'assistenza agli operai, per la formazione religiosa dei laici, per lo studio della sociologia, per l'apertura di scuole cattoliche, per la difesa dei diritti della Chiesa ecc.

La Chiesa si trova così in posizione di difesa e dallo Stato liberale, che non abbandona il vecchio giurisdizionalismo, né certi atteggiamenti giansenisti nel giudicare le istituzioni ecclesiastiche, e dalle insorgenze tumultuose della piazza, che spesso sfoga contro il tempio l'odio accumulato contro il palazzo.

Oltre il giurisdizionalismo, il giansenismo, il socialismo, la Chiesa ha per nemici il discredito di cui l'illuminismo l'ha avvolta e la diffusione del razionalismo kantiano che sta seducendo anche qualche pensatore cattolico.

Kant vuole la conciliazione fra empirismo e razionalismo con la sua rivoluzione copernicana, in cui la nostra mente, egli spiega, quale sole dell'universo dà una propria luce e vita a tutte le cose, le quali, in se stesse, cioè di là da tal chiaro vitalismo intellettuale, ci restano ignote.

Disimpegnata la ragione dalla conoscenza oggettiva, si afferma il dogmatismo fideistico della Ragion pratica, inutilmente temperato dal sentimento della Critica del Giudizio; e tale filosofia corrisponde a certe aspirazioni soggettive di allora, vale a dire, sia al romantico desiderio di dare al sentimento un potere penetrativo della realtà negato all'intelletto, sia al filosofico fervore di rendere l'etica quanto più possibile autonoma e personale. Nella loro esplicazione politica le due aspirazioni favoriscono il laicismo secolarizzatore perché escludono l'oggettività della metafisica classica e l'indispensabilità della religione nei rapporti umani, a conferma dell'osservazione insospettabile di Proudhon, il quale ci avverte che, per quanto la faccenda appaia sorprendente, al fondo della nostra politica c'è sempre la teologia. Positiva o negativa.

Va aggiunto che, in quel tempo, il cattolicismo aveva ottimi scrittori a rappresentarlo nel campo delle lettere e polemisti di vigorosa penna nelle battaglie spicciole a difesa del suo vitale patrimonio di fede (basterebbe pensare a Donoso Cortés, Veuillot, O' Connel), aveva pensatori preparati a non cedere mai nell'essenziale della dottrina e a restar prudentemente ancorati a una consistente tradizione; ma non aveva teologi di mente robusta ed agile, che sapessero cogliere le nuove esigenze e riproporle entro i temi trascendentali della perenne sapienza della Chiesa.

Tutti son d'accordo nel sollecitare i giovani e il clero a un'istruzione adeguata, a una cultura religiosa soddisfacente: ne parlano Lamennais, Lacordaire, Dupanloup, Maret, Montalembert, Gioberti, Lambruschini, Dòllinger, Sailer, Hirscher ecc.; però nessuno di essi si conferma nella scuola filosofico-teologica che può dare più affidamento nell'affrontare i grossi problemi posti dal mondo alla coscienza dei

cattolici; anzi, quasi tutti conoscono semplicemente ad orecchio la scolastica. e vagano fra tradizionalismo temperato, senso comune, razionalismo teologico, ontologismo, storicismo, eclettismo.

Come si vede, il vuoto teologico è preceduto da quel vuoto filosofico che non garantisce alla ragione di poter acquisire oggettivamente i dati della realtà, e bisogna attendere il Concilio Vaticano I, e il riconoscimento solenne del valore dell'intelletto nella conoscenza del vero con le proprie forze naturali, per poter ricominciare a difendere la fede ed illustrare la dottrina senza romanticherie sentimentali, riserve cartesiane e kantiane, fideismi umilianti, relativismi progressisti, interiorismi protestanti, evoluzionismi premodernisti.

Su questi ultimi dobbiamo soffermarci in modo particolare, perché sull'evoluzione, dapprima semplicemente esplicativa, poi sostanziale, del dogma, prospettata attraverso lo studio non tanto della teologia quanto delle scienze ausiliari, sorgono le più vivaci discussioni e i più forti dissensi fra cattolici liberali e intransigenti, da aggiungere alle polemiche e incomprensioni politiche.

Lo stesso De Maistre, pur nella strenua difesa del tradizionale patrimonio ecclesiastico, s'era lasciato sfuggire qualche accenno alla possibilità di mutamenti nella formulazione della verità cristiana, ma la delicata questione gli aveva rammentato lo zelo della prudenza, specie là dove occorreva una preparazione culturale adeguata a tal genere di studi.

Il Rosmini s'era mantenuto in una posizione critica moderata e così il Newman; non altrettanto il Gioberti e soprattutto il Lambruschini.

Gli studi sul Lambruschini ci hanno ormai fatto conoscere l'essenziale sulla formazione del suo pensiero, che non è un caso unico nella storia del cattolicismo liberale, che è anzi frequente in Toscana più che altrove, e che si rivela in tre caratteristiche: sfiducia verso la filosofia, in particolare quella tomista; derivazioni dal giansenismo; accostamento a tesi del protestantesimo (non per niente fu chiamato *Luterino* in un epigramma).

Difatti egli insiste sulla libertà della coscienza individuale nell'intendere le verità di fede e sul rinnovamento del messaggio della Rivelazione, fondato sulle acquisizioni storiche e scientifiche del pensiero, perché eterno nel cristianesimo è solo lo spirito e non la lettera.

I concetti religiosi ricevono l'impronta del tempo che li esprime, per questo il cristiano non è obbligato ad accettare tutti gli insegnamenti e i dogmi formulati dalla Chiesa in secoli diversi da quelli in cui egli vive, anche perché bisogna distinguere fra i dogmi dottrinari e gli articoli di fede: gli uni, cioè i primi, essenziali per la vita morale, e in fondo accolti da qualsiasi credente (esistenza di Dio, la vita avvenire, la corruzione umana ecc.); gli altri, non essenziali per la condotta dell'uomo e riconosciuti solo per fede, caso mai una fede non di persuasione, ma "d'affetto, che è la sola virtuosa".

Egli afferma che "l'infallibilità non va accordata néanche alla Chiesa tutta se non nei soli dogmi-dottrine, regolatori della condotta morale. In questi si può ammettere che la Chiesa tutta riunita non si sia mai ingannata, almeno per quelle norme che erano proporzionate ai successivi bisogni dell'Umanità; giacché anche nelle regole morali bisogna pur riconoscere una opportunità relativa ai tempi e un progresso".

Queste riflessioni, dice e ripete l'autore, specie nel libro *Dell'Autorità e della Libertà*, dovrebbero indurci a riesaminare le definizioni dogmatiche della Chiesa, la sua struttura, non rispondente più ai principi della democrazia, la dottrina dei sacramenti e delle pene (quelle infernali, ad esempio, che non sono eterne), le norme disciplinari, come la dipendenza dei parroci dal vescovo della diocesi e il celibato ecclesiastico.

"Oh qui secondo me bisogna esser franchi e irremovibili" egli dichiara.

"Nessuna transazione, nessuna via di mezzo: o Dio ci ha traditi, o il matrimonio è la situazione naturale dell'uomo". Poi, quasi a tagliar corto: "Se io potessi ottenere dal consenso dei vescovi e del Papa una riforma, ma una riforma *sola* e dovessi scegliere; io domanderei l'abolizione del celibato de' preti e regalerei tutto il resto".

Solo più tardi si accorge dello sproposito e cerca di rimediare attenuando il rigore della proposta, corrispondente a un "sentimento meno puro e meno generoso".

Ripetiamo che il Lambruschini non è un caso unico, e può. rappresentare il tipo del liberale cattolico che, in campo religioso, si é già lasciato penetrare abbondantemente da dottrine protestanti e laiciste.

Basterebbe pensare alla distinzione fra dogmi dottrinari e articoli di fede, che ripete, con alcuni adattamenti, quella di Arminio fra dogmi essenziali e non essenziali, e di Socino fra verità utili e verità necessarie.

Consideriamo, inoltre, che in campo politico, o politico-religioso, i liberali alla *Luterino* tendono o apertamente proclamano la loro *antiromanità*, in veste di difensori della libera ricerca, come fa il Dollinger in un discorso sul passato e l'avvenire della teologia, in cui egli oppone la dottrina teologica tedesca a quella romana con tale persistenza nazionalista da giungere alla rottura con Roma.

Di fronte a simili atteggiamenti, aveva ragione Pio IX quando si sfogava paragonando il cattolicismo liberale a un patto fra la giustizia e l'iniquità, più pericoloso di un nemico dichiarato.

E gli avvenimenti giungevano e giungeranno, puntuali, a confermare il lucido sfogo.

Per la breccia di Porta Pia irrompono in Roma, con i più rabbiosi avversari del Papato, le leggi che, avanti, in altre parti d'Italia, avevano gelato l'entusiasmo di molti cattolici sinceramente amanti dell'indipendenza e della patria unità, come l'esproprio di chiese, conventi, monasteri, cui va ad aggiungersi la soppressione delle facoltà teologiche nelle università e la penetrazione della massoneria nei gangli vitali della nazione.

In Francia, scoppia il furore della *Commune*, che va a scegliere fra le vittime l'Arcivescovo di Parigi. In Svizzera, il vescovo di Ginevra è scacciato dalla sua sede per essersi opposto alle pretese del potere civile di sottomettersi il clero. In Austria, si riaccende il giusnaturalismo ormai tradizionale; in Spagna, sempre più vivo si diffonde il fermento rivoluzionario antireligioso; in Belgio, aumenta la lotta violenta fra liberali al potere e cattolici oppressi; in Germania, Bismarck mette a punto con tenacia il programma del *Kulturkampf*; e non migliori sono le notizie che giungono da altri Paesi, dai vicini Balcani o dal lontano Messico.

Ricordiamo, inoltre, la deformazione che il concetto di scienza subisce nelle mire interpretative di ingenui studiosi e di scrittori anticristiani.

Augusto Comte è persuaso che la "théologie s'éteindra nécessairement devant la physique".

Berthelot scrive: "Il est désormais pour moi aussi évident que le jour que le christianisme est mort et bien mort".

Renan sentenzia che "la science est une religion", annoverando fra le scienze anche l'arte di tutto ridurre alla misura della comprensione intellettuale, come gli altri razionalisti, i quali facevano sorridere Sainte-Beuve per il loro indefesso tentativo di far dare a "Jésus sa démission de Dieu".

E' una lunga storia, che risale, se vogliamo restare fra gli scrittori, a Celso, il quale trova inverosimile e quindi mitizzata l'idea del Dio sofferente descritto nei Vangeli; ma noi abbiamo detto qualcosa di tale lotta al soprannaturale risalendo a tempi più vicini, quando il discorso sull'illuminismo ci ha fatto giungere in Germania. Proprio là, in ambiente protestante, si incontrano e mescolano pietismo, deismo illuminista,

razionalismo kantiano, in un tempo che va dal razionalismo del Semler a quello dello Schleiermacher, cioè dagli ultimi decenni del settecento ai primi dell'ottocento.

Però, fra i *demitizzatori* razionalisti moderni il posto più ragguardevole spetta forse al Reimarus che, nella sua *Apologia degli adoratori razionali di Dio*, elimina radicalmente, senza riguardi nella forma e nel metodo, tutto il soprannaturale dalla Bibbia, riducendo il cristianesimo a un travisamento miracolistico della realtà, operato dai seguaci di Gesù, costretti a rivestire di una fisionomia spirituale il fallimento politico del loro Maestro.

Semplicismo inverosimile, che non piacque a critici antisoprannaturalisti più esigenti, i quali preferirono o una spiegazione naturalistica che non oltrepassasse i limiti della fisica e della medicina, come il Paulus, o un ricorso al mito teorizzato da Hegel, che potesse far distinguere il Cristo storico da quello ideale, come lo Strauss e, in senso più rigorosamente hegeliano, il Baur e la Scuola di Tubinga, oppure la corrente liberale, eclettica nel metodo, che, con Harnack, oltre spogliare di divinità vera e propria il Cristo, insisterà nel denunciare la contaminazione fra ellenismo e cristianesimo, avvenuta dopo l'epoca apostolica.

Altro eclettico, il Renan, di cui è rimasta celebre la frase rispondente al metodo da lui adottato, sulla falsariga dei precedenti interpreti razionalisti: "E' necessario sollecitare dolcemente i testi".

Quella dolce sollecitazione sappiamo che ci ha dato una celebre *Vita di Gesù*, in cui le dimissioni da Dio del Protagonista sono state accettate con anticipo sulla presunta domanda.

L'antisoprannaturalismo continua a mescolar nel corso del suo svolgimento storico correnti molto varie e di diversa origine: noi riscontriamo, ad esempio, un certo romanticismo in seguaci di Schelling e Schleiermacher, che fa da coadiuvante a una concezione panteistica del mondo che ci aveva dato in Fichte un esasperato kantismo, in Hegel l'immenso dio-mostro dello Stato creatore del diritto: e tutto qual conseguenza di quell'operazione mentale che immerge la divinità nel mondo in continuo divenire, di cui gli esseri non sono che momenti del suo flusso dialettico.

Abbiamo altro panteismo, cieco e doloroso, in Schopenhauer, che si lascia condurre dall'intuizione a cogliere l'inconoscibile, cioè l'irrazionale volontà di vivere.

Come abbiamo conferme di quel panlogismo, in campo politico, con la dialettica materialista di Carlo Marx e la statolatria prussiana, derivanti dalla sinistra e dalla destra della scuola di Hegel.

Crediamo superfluo richiamare il lettore sulle altre forme di esclusione del soprannaturale, svoltesi pressappoco in quel tempo, vale a dire l'evoluzionismo materialista di Lamarck e Darwin, il positivismo, l'agnosticismo, l'immanentismo in genere, tanto più che la desacralizzazione della società diventa un più o meno volontario programma tipico dei gruppi laicisti che operano entro la stessa cristianità, a cominciare da quella protestante, che ha avuto il suo centro d'avvio in Germania ed ora è profondamente penetrata di umanesimo razionalista anche negli altri Paesi.

Forse chi più e meglio riassume la demitizzazione operata dal razionalismo protestante liberale, che tenta di avvolgere il trascendente nella propria immanenza, è Edward Caird, il quale, nel suo libro *Evolution of Religion*, del 1892, scrive che "Cristo è giustamente divino perché egli è il più umano degli uomini, l'uomo nel quale lo spirito che anima tutta l'umanità ha trovato la sua espressione più completa".

Questa svalutazione del soprannaturale noi sappiamo quali conseguenze abbia avuto in tempi successivi e fino, ad oggi, non solo in campo protestante, ma prevalentemente in campo protestante.

Il padre gesuita Daniel Lord, consulente ad Hollywood, col suo libro *Played by Ear*, ci offre l'occasione di citare uno dei tantissimi esempi di tale metodo.

"Io e il ministro protestante" egli dice, «assistemmo ad alcune riprese della Resurrezione (nel film The *King of the Kings*, del 1926). Mentre ci allontanavamo abbagliati dalla luce che inondava la figura del Cristo dopo che la pietra tombale era rotolata dal sepolcro, il ministro mi disse: 'Quanto deve essere confortante questo per coloro che accettano la Resurrezione alla lettera'. Credo che socchiusi gli occhi, ma non era per la violenza della luce. 'Io l'accetto alla lettera' risposi, cercando di non sottolineare la mia espressione. 'Davvero?' egli domandò molto sorpreso. 'Certo' risposi, ed egli cambiò argomento".

Oggi la Resurrezione antiletterale non è, purtroppo, una prerogativa dell'intellighentia protestante che faceva socchiudere gli occhi al Padre Lord.

Se vogliamo un esempio ancor più recente e non sospetto, possiamo citare quel che J. M. Domenach ha scritto nel numero di ottobre (1967) di *Esprit*: «Dappertutto è un rimettere in discussione che va in profondità; dappertutto, da Charles Davis a Camilo Torres, preti che rinunciano al sacerdozio come se questo paralizzasse la loro capacità di riflessione o il loro impegno; dappertutto studiosi, usciti da famiglie cattoliche, che

perdono la fede; dappertutto credenti che non sanno più a che cosa credono".

SOCIETA' AUTONOMA E MORTE DI DIO

LAICISMO, MODERNISMO, PROGRESSISMO

Siamo ormai alle ultime, o penultime, conseguenze imposte dal radicalismo culturale e politico: separazione fra Stato e Chiesa, denuncia dei concordati, scuola unica obbligatoria affidata al potere civico, incameramento dei beni ecclesiastici, matrimonio civile e divorzio, abolizione degli ordini religiosi, scatenamento delle passioni e fazioni anticlericali.

La tattica del laicismo è imperniata su tre manovre convergenti allo stesso scopo dissacratore: sottrarre quanto più clero si può alla disciplina ecclesiastica, ricordando che la disobbedienza a Roma significa pel clero un accostamento servile all'autorità civile; rinserrare la Chiesa nelle sacrestie, sempre più sorvegliate e accusate di svolgere un'azione antipatriottica; porre sullo stesso piano tutte le religioni, in contrapposizione alla condanna del *latitudinarismo religioso* emessa da Pio IX.

Più brevemente: ridurre la Chiesa nell'ambito del diritto comune per poterla controllare e dominare come una qualsiasi altra società interna.

Nel rinnovarsi delle forme di ordinamento politico, il giurisdizionalismo, in altra veste, si fa più pesante e preoccupante che quello delle vecchie monarchie assolutiste, dalle quali la democrazia radicale ha ereditato il peggiore spirito nelle relazioni fra i due poteri.

I re di ieri sappiamo qual pesante mano abbiano gravato sulle chiese operanti entro i confini della nazione e, quando potevano, sulla Santa Sede stessa.

Il loro arbitrio, pur sfogandosi attraverso l'immorale ripiego della ragion di Stato, era però sempre tenuto in qualche modo a bada, almeno in sede di principi, da una superiore legge legata a norme di diritto naturale e di diritto divino positivo.

Nei casi peggiori, il così detto diritto divino dei re includeva che il sovrano dovesse almeno rispondere delle sue azioni e dei suoi privilegi di regnante a Dio stesso.

Dei limiti, quindi, erano fissati al potere civile, in campo teorico sempre, in campo pratico quando la Chiesa poteva far valere in libertà il proprio insegnamento.

Ma ora che, secondo un'interpretazione sempre più ampia e corrente del terzo articolo della *Dichiarazione dei Diritti dell'uomo e del cittadino* e del secondo della *Dichiarazione della Virginia*, si rendeva sovrano il popolo, arbitro del proprio ordinamento in nazione, giudice del proprio civico vivere, fonte di tutto il potere, senza una norma costante di superiore giustificazione e misura cui ragguagliare le comuni determinazioni, entro quali limiti accettabili poteva essere configurata la volontà del nuovo collettivo regnante?

Quale giustificazione poteva render valido un qualsiasi diritto, una qualsiasi legge, una qualsiasi norma, diciamo pure una qualsiasi obbligazione nell'ordinamento della società?

I Greci credevano nata con Zeus la giustizia e i Romani non disdegnavano di ancorarla all'Olimpo; Sant'Agostino parlava di una legge eterna, di una ratio, vel voluntas divina, e così San Tommaso; gli Umanisti di una natura, sive Deus; la seconda Scolastica di una norma precettiva e di una dominativa (permissiva) non certo di origine umana; i re assoluti di un tribunale superiore cui dovevano rispondere delle loro azioni; i razionalisti alla Cartesio di un patrimonio di verità depositate da Dio nella ragione; ma un potere affidato al popolo, che prescindeva da qualsiasi precedente e trascendente normativa, su quali fondamenti poteva rendere obbliganti per tutti le proprie decisioni ed entro quali limiti doveva svolgersi il suo operare?

Indubbiamente, il codice prussiano del 1794, quello napoleonico del 1804 e tanti altri successivi non vengono compilati semplicemente sul detto di Scoto che *voluntas est prima regula*, o sul volontarismo occamista di Calvino, perché vogliono intenzionalmente recepire da un razionalismo naturale derivato in gran parte da quello empiristico-induttivo inglese; ma noi sappiamo quanto lavoro di *umanizzazione* abbia subito per opera del raziocinio illuminista il diritto di natura e come si presentino carichi di relativismo, per opera dei seguaci più o meno coscienti di Occam, i principi assoluti di morale pratica.

Non dimentichiamo gli insegnamenti diffusi dallo storicismo, che possono ridursi, alla fin fine, alla convinzione e convenzione che il diritto è un prodotto del tempo, come le costumanze di un popolo.

L'empirismo naturalistico di Friedrich Karl von Savigny (1779-1861) non giunge forse alla conclusione che il diritto nasce dal genio di ogni nazione, in quel particolare momento e sviluppo storico?

E Friedrich Julius Stahl (1802-1861) non afferma forse che solo il diritto positivo è vero diritto perché quello naturale non ha né precisione né efficacia obbligatoria di legge?

Affermazione che sposta semplicemente la ricerca della validità della norma scritta ad altra origine giustificativa, se non si vuol asserire che una qualsiasi *positività* dà valore alla legge, cioè che è così perché così si è voluto o decretato in quel particolare Paese e tempo.

Cessa in tal caso ogni valore permanente e la norma fondamentale del diritto si ricollega alla fonte unica e legittima rappresentata dalla sovranità dello Stato, espressa in pratica dalla persona, o dal gruppo, che si trova al potere.

Il quale, fatta propria una tale concezione della legge, pur ispirandosi ad ideologie diverse, giungerà alle conseguenze (sempre le stesse) cui lo avvia simile ipotesi fondamentale, o tale presupposto di giuridicità.

Una testimonianza recente ci è offerta dal fatto che proprio là dove più si è sviluppata una giurisprudenza ferma al solo principio della positività della legge, legata a una funzione storica particolare di quel determinato paese, abbiamo avuto la forma più esasperata di insulto al dictamen naturale rectae rationis nelle figure di Hitler e Stalin.

La pretesa autosufficienza del diritto o del potere giuridico che si giustifica in proprio, sia su un fondamento economico come nel materialismo marxista, sia su un sistema di fatti compiuti, considerati *sub specie historiae*, come nel positivismo e nell'idealismo, sia sul conveniente come nell'utilitarismo, sia sul costume tradizionale come nel fideismo, sia sui lumi di ragione volti al contingente, come nel razionalismo empirico, denuncia e si risolve nell'unica teoria dell'immanentismo, che rende relativo nel tempo e nello spazio dei passi umani ogni e qualsiasi norma, ipotesi di lavoro, presupposto necessario, sui quali il giurista intraprende la sua opera.

Non ci sono valori permanenti dove non ci sono nozioni di contenuto giuridico e morale da considerare in assoluto, *sub specie aeternitatis*.

Se ci si domanda la ragione di una continuità di vita sociale ed individuale che dà l'impressione, sovente, di svolgersi in modo normale, non ostante il relativismo d'impostazione denunciato, si può rispondere che, fra i paradossi dell'esistenza umana c'è pure di accettare praticamente in psicologia quel che non si è voluto giustificare in metafisica.

Si vive secondo un certo ordine consuetudinario che corrisponde, in parte, a norme di diritto naturale rese teoricamente autonome e, se si può dire, contingenti.

Del resto, il relativismo e il conseguente scetticismo provenivano da tutte le varie deviazioni della filosofia dal saldo nucleo di verità accertate dalla Scolastica che davano, anzitutto, all'uomo la certezza di una conoscenza oggettiva.

Tutte le successive vie tentate per dissolvere il dialettismo materialista o idealista, al quale possono ricondursi molte correnti di pensiero dei due ultimi secoli, non sono riuscite che a mostrare e dimostrare l'insufficienza della mente critica non alimentata da qualcosa di indiscutibilmente perenne.

Prendiamo l'esempio di Kierkegaard. La sua reazione al panlogismo parte da una contrapposizione sentimentale fra l'esistenza e un pensiero dissolto dall'irrazionalità della vita; e tale convinzione gli fa scrivere belle pagine di letteratura psicologica, che ben poco hanno a che vedere con la filosofia vera e propria, come l'altra simile via, dell'intimismo, scelta da Maine de Biran.

Per opposizione, poi, al razionalismo innatista e allo psicologismo, si giunge per altro cammino a quella forma ingenua di empiria rappresentata dalla scuola positivista, che riesce a penetrare nel campo educativo rendendolo in certa misura agnostico.

Sorge l'opposizione a quella opposizione, nutrita di temi sull'idealismo, lo spiritualismo, lo psicologismo, il criticismo fine a se stesso: opposizione destinata a durare l'*espace d'un matin* per la mancanza di un convincente contenuto dottrinale sui problemi più importanti della vita e del pensiero.

Con la migliore intenzione di questo mondo, anime generosamente inquiete come Bergson tentano di dare al soggettivismo intuizionista una piattaforma filosofica oggettiva, mirando ad ampliare o restringere i termini valevoli per la conoscenza, ma riuscendo solo a suscitare nell'animo del lettore un senso di nobile gioco artificioso apparentato da vicino col divertimento sofistico del relativismo. Relativismo che alcuni scienziati, o i loro meno intelligenti seguaci, tentano di trapiantare dal campo della ricerca fisica e matematica a quello filosofico, ripetendo l'errore di estensione arbitraria commesso, a suo tempo, dai newtoniani. Indi abbiamo il volontarismo spregiudicato di Nietzsche, espressione patologica dell'anarchia di pensiero che circola; segue il pragmatismo, in cui logica e metafisica son poste su un piano utilitaristico; rispunta l'hegelismo con il crociano e gentiliano ritmo dialettico del divenire e la

filosofia che diventa storia, o storia di se stessa; si inventa, infine, su Kierkegaard, la reazione emozionale al ragionamento che va sotto il nome di esistenzialismo, maturo ormai per l'albo dei ricordi.

In campo storico le contraddizioni non sono meno evidenti, anche perché riflettono gli atteggiamenti del pensiero sui problemi della politica interna e fra le nazioni.

A questo punto e su questo tema, non seguiremo da vicino la trama storica che esplode nelle rivoluzioni del 1820-21, del 30-31, del 48, che si risolve in compimenti d'unità patria o in perdite di libertà nazionale. che si arroventa nella guerra franco-prussiana, nelle conquiste coloniali sempre più fitte, negli imperialismi sempre più dispotici, di origine aristocratica o democratica, nelle turbolenze balcaniche, nelle lotte fra capitalismo e movimento operaio, nello scontro armato fra Russia e Giappone, nel tremendo conflitto del 1914-18 propiziatore della rivoluzione bolscevica, nella successiva crisi politica ed economica che sfocia in un imbroglio di dispotismi ed egoismi a catena e nel fallimento della Società delle Nazioni, fino al secondo bellico flagello mondiale che imbroglia quel tragico gioco delle parti, irrimediabilmente un tipo di tirannia intollerabile, per esaltarne altra deleteria nella stessa misura. Di qui, i disaccordi freddi e caldi del secondo dopoguerra. Non seguiremo minutamente le vicende storiche, ma cercheremo di capire le origini dei dissidi e dei conflitti, o, meglio, l'origine prima del disaccordo mondiale.

Luigi Sturzo, nella sua opera *Chiesa e Stato*, parla di tre correnti ideologiche maggiori nella politica che agita la metà, suppergiù, del secolo diciannovesimo: la positivista, l'idealista, la socialista.

"La democrazia positivista alla Comte porta allo stato borghese onnipotente; il nazionalismo idealistico alla Hegel allo stato-nazione onnipotente; il socialismo alla Karl Marx allo stato-classe onnipotente. In tutti e tre c'è la stoffa dello stato monista totalitario".

A nostro parere, per completare il quadro delle cause e delle responsabilità, bisognava aggiungere la democrazia laica di qualsiasi genere, e qui intendiamo per democrazia laica quella forma di governo impostata sul principio che tutto il potere emana dal popolo e che la legge morale è sufficientemente giustificata e garantita da libere elezioni.

Con questa concezione antimetafisica, i trattati diventano "pezzi di carta" non solo pei classici imperialisti ma anche pei romantici libertari.

La Chiesa tenta d'intervenire per correggere le storture ideologiche, senza sottrarsi a certe realtà storiche in campo politico e sociologico; inventa addirittura una sua formula nei termini di democrazia cristiana

per indurre a riflettere sulla indispensabilità di riconoscere un volere divino nelle indicazioni che la natura stessa offre, superiori alla volontà dei singoli e dei popoli; ma fin dove può giungere la voce di Leone XIII in un mondo disancorato ormai dall'insegnamento di Roma?

Sorgono, è vero, movimenti cattolici in risposta alle sollecitazioni papali, ma che possono essi contro la preponderanza di ideologie che trovano sempre più facile espansione in ambienti scristianizzati dal laicismo, fanatizzati dalla megalomania patriottica o dal materialismo marxista, resi ostili al Papato anche dalla sempre aperta e rinnovata protesta della Riforma?

E' già molto se essi stessi, premuti da ogni parte, non si lasciano sopraffare dalla tentazione di concedere all'avversario una pedina della sua tattica: modernizzare la Chiesa.

Era una carta che aveva tentato di giocare il così detto americanismo e che ora veniva ripresa in mano da alcuni esegeti, teologi, storici, critici cattolici, imbevuti di idealismo, razionalismo, storicismo, pragmatismo, intuizionismo, per non dire immanentismo in genere.

Al punto in cui siamo giunti, sarà utile proporre al lettore alcune considerazioni sul movimento eterodosso che, verso la fine del secolo scorso e agli inizi del nostro, ebbe un intercambio di idee e influenze col progressismo, giunto poi, in crescendo, fino ai nostri giorni.

Il movimento era animato da una esaltazione irriducibile di dire e fare cose nuove in campo religioso; più precisamente, di adattare al mondo moderno quel che si presentava nella Chiesa come patrimonio dottrinale di fede e tradizione di usi e costumi.

Il nome di modernismo fu la conseguenza di simile programma.

Tutti, o quasi, erano d'accordo che nelle istituzioni della Chiesa vi fosse qualcosa da riformare alla fine del secolo XIX: alcune strutture dovevano venir snellite, certe diffuse spiegazioni scritturali richiedevano un più approfondito esame. La Chiesa stessa, del resto, aveva già intrapreso un suo revisionismo e, come sempre avviene, molto più in là sarebbe arrivata senza l'intervento degli esaltatori del nuovo a tutti i costi, i quali, in tal modo, offrirono il destro di farsi avanti anche a quegli avversari interni della società cristiana che si opponevano fin al più necessario e lecito emendamento ecclesiastico.

Un nuovo, si badi, che aveva sulle spalle parecchio vecchio, sia nel programma di riforme, sia nel modo di presentarlo. Ma, in momenti di effervescenza riformistica, è facile far confusione fra nuovo di sostanza e diverso d'etichetta.

Ario, ai suoi tempi, pur ripetendo errori già scontati, come quello dei patripassiani, e pur proclamandosi seguace della tradizione apostolica, ci teneva a presentarsi quale promotore di una nuova scuola dottrinale sul Verbo di Dio.

Occam, circa un millennio dopo, pur rimasticando una teoria sugli universali che parecchi filosofi, dai sofisti al Roscellino, avevano bellamente esposta, e pur credendosi nel solco del migliore intellettualismo cristiano, non esitava un attimo a chiamar il suo filosofico convincimento la via modernorum.

Passiamo ai modernisti. Loisy e Tyrrell, i due principali assertori della nuova via modernorum per la Chiesa, l'uno in Francia e l'altro in Inghilterra, che dicono di originale quando cominciano a manifestare il loro disagio critico?

Ripetono quel che migliaia e migliaia di studiosi cattolici hanno detto prima e diranno dopo di loro: che, cioè, certe interpretazioni della Sacra Scrittura, legate, più o meno opportunamente, alle conoscenze scientifiche di una data epoca, possono mutare col progredire stesso della scienza. L'essenziale non è qui, ma nella domanda che Ario e Sant'Atanasio, Martin Lutero e Sant'Ignazio si fanno e risolvono in maniera radicalmente diversa: che cosa può mutare?

E' una lunga storia che i galoppatori delle novità religiose cominciano sempre con un equivoco generico; per esempio, l'affermazione che può esserci diversità fra il tradizionale e il moderno nell'esporre un dato insegnamento, oppure disaccordo nell'interpretare certi passi scritturali. In simile lavoro generico bisogna riconoscere al modernismo una maestria proporzionata al ritardo con cui molti studiosi cattolici si distolsero da quel navigar nel vago.

Che cosa, dunque, può mutare?

Qui dall'equivoco i modernisti passano pian piano all'errore aperto, come han fatto tutti i riformatori-capovolgitori del cristianesimo, secondo un metodo e una dottrina che son solite ripetere le varie eresie, scegliendo diverse questioni di secolo in secolo, ma rimanendo costanti nell'intento di modificare qualche principio essenziale per la Chiesa.

Lo scivolamento avviene sul seguente piano inclinato: si comincia col riconoscere che qualcosa si è fatto vecchio nella comunità dei fedeli; questo qualcosa resta dapprima nei limiti dell'opinabile, poi si estende all'accettato per tradizione, appresso all'accreditato per consuetudine, indi all'ammesso per convenienza, infine al definito per necessità, ma secondo le teorie e il linguaggio di quel dato tempo. Così dalle frange di un

costume, di una ipotesi; di una opinione consueta, si giunge al tessuto dei principi, dei punti fondamentali, della dottrina sostanziale.

L'eventuale conflitto fra tradizione e nuova argomentazione, proseguono gli innovatori, deve esser risolto a favore della seconda, si tratti di semplice liturgia o di affermazioni interessanti. la dottrina dogmatica e morale della Chiesa.

Il significato di tale mutamento, o capovolgimento, acquista una filosofica giustificazione se considerato alla luce di una teoria cara ai modernisti: l'evoluzionismo.

Dato per presupposto quello biologico, facilmente si può passare a quello scientifico in genere, ed applicarlo al campo delle idee, del ragionamento, della dottrina. In tal modo, non esiste più una verità definita, ma un nucleo di convinzioni che ogni uomo può far proprio ed arricchire delle sue personali intelligenti ricerche, proporzionate alla cultura del tempo.

Naturalmente, prima di giungere a simile salto, i modernisti si preparano con un inizio di piccoli passi, via via più fitti e accelerati fino alla rincorsa

La prima crepa è sempre aperta in campo intellettuale e si manifesta con un discredito, più o meno dichiarato, verso la ragione, il cui sostituto è fatale che da Pascal in qua debba tener conto prevalentemente della soggettiva logica del cuore.

Così fa, ad esempio, Laberthonnière, antitomista se altri mai; così Marcel Hébert, che gioca sull'intuizione simbolista dei dogmi per trarne solo insegnamenti etici; così Loisy che si muove, invece, sull'interpretazione mistica delle verità di fede; così Le Roy, discepolo del Blondel, che preferisce un dogmatismo morale non necessariamente illuminato da un ragionevole credo; così Tyrrell, anche lui preso dallo slancio emotivo di dare all'intuizione un costante punto di vantaggio sul riflessivo intelletto.

Per chi abbia niente niente saputo di storia della filosofia, le origini del movimento modernista son facilmente reperibili, e gli studi fatti sull'argomento ci parlano di un soggettivismo religioso di derivazione protestante, ci parlano di fideismo, di criticismo kantiano, di idealismo hegeliano, di pragmatismo etico, di empirismo storico, di immanentismo in genere: definizioni tutte intrise di quel torbido scoraggiamento umano che intristisce l'intelletto nei limiti di una conoscenza inadeguata della realtà, e quindi della verità.

E allora si comprende il simbolo che prende il posto della cosa, la mistica che sostituisce la teologia, la nozione approssimativa che va a far

le veci del dogma, la Chiesa che si esplica nel solo credo della carità, il suo autorevole insegnamento che deve cedere il posto al consenso dei fedeli e la fede che resta valida unicamente nell'esperienza personale dei credenti.

Son le conclusioni dell'evoluzionismo intellettuale, portato alle estreme conseguenze della mutabilità delle più elementari, serene, oggettive nozioni acquisite.

Come è conseguenza di tale evoluzionismo il modernismo sociale e politico, il quale non fa che applicare, nei rispettivi campi, ciò che ha svolto in quello religioso.

L'evoluzionismo, fin dalla sua origine, è stato legato all'idea non solo di mutazione, ma anche di sviluppo, di progresso, di perfezionamento.

E' avvenuto per l'evoluzionismo scientifico più in voga, cioè per l'asserita trasformazione di specie viventi inferiori in altre più evolute, per una plasticità cellulare che, pur ammettendo vera l'autorevole ipotesi, oggi o è completamente perduta o è sicuramente non accertabile.

La trasposizione di detto evoluzionismo ha avuto un accreditamento notevole anche nel campo del pensiero, il quale per suo conto aveva già supposto qualcosa di simile nel considerare il susseguirsi delle varie epoche storiche, e, proprio verso la fine del secolo XIX, godeva dell'illusione di aver raggiunto il massimo di civiltà rispetto al passato.

Ecco, quindi, come l'evoluzionismo ha il suo trapasso logico nel progressismo, cioè nella convinzione che, col passar del tempo, tutto si evolve verso il meglio, il più organico, il più progredito.

L'esempio maggiore era venuto dai primi maestri del liberalismo ed è inutile che qui ricordiamo l'ottimismo piano della scuola classica inglese o l'irenismo incredibile di un Bastiat, ripreso in parte dal Croce stesso, permeati di speranze nell'armonia spontanea delle cose, risolventesi in un progresso indefinito.

Antonio Rosmini, nei suoi *Frammenti di una storia dell'empietà*, parlando di B. Constant, va diritto al nodo della, questione in questi termini: "Perciò l'idea della perfettibilità indefinita di tutte le cose, quest'idea così vaga e così confusa come si presenta alla mente del nostro autore, non può altronde procedere che da un sistema che non crede alla verità".

Ricordiamo che, in quella scesa irenista, troviamo personaggi di convinzioni assai diverse, fuorché nella disposizione psicologica di veder il mondo andar sempre verso il meglio, di credere il corso della storia

significato in un costante progresso: simile propensione vagava dal protestantesimo liberale al positivismo filosofico, e i modernisti la fecero propria in teoria e applicabile in pratica, accettando il moderno come frutto di un miglioramento sul passato.

Per questo furono progressisti liberali, quando il liberalismo era ancora alquanto sulla cresta dell'onda; stettero per certo non chiaro immanentismo di Blondel, quando la filosofia ultima sembrò espressa dal pensatore francese; divennero intransigentemente democratici, quando ogni altra forma di governo parve sopravanzata dalla trinità politica del parlamento, del suffragio universale e del partito; cercarono la conciliazione con il marxismo, quando le masse popolari si esaltarono di tal mito; insomma respinsero quanto appariva loro contrario allo spirito dei tempi e vollero l'alleanza con tutto ciò che apparteneva al mondo moderno, appunto perché convinti che il nuovo tempo rappresentasse un progresso su quello trascorso. Un progresso per definizione.

I precedenti progressisti del modernismo noi li abbiamo cercati nei movimenti, nelle scuole, nelle ideologie che più influirono su di esso, ed ora possiamo riscontrarli nelle contaminazioni o nei compromessi cui accedettero i cristiani impazienti del moderno. Va da sé che ci contenteremo solo di qualche indicazione, per non allungare oltre misura il saggio.

Le pape du modernisme, come fu chiamato scherzosamente Paul Sabatier, doveva la sua formazione teologica e politica all'omonimo maestro protestante Augusto, il quale nel suo "Esquisse" ci parla della Rivelazione come di un progresso della presenza di Dio all'anima e dell'anima a Dio", che ha valore, per l'uomo, solo nei limiti della affettiva sua esperienza interiore. Questa irrazionalità religiosa del fedele, che lo induce a dar riconoscimento di vero ai fatti esteriori nient'altro che nella misura in cui ciascuno soggettivamente li reperisce e vive in preghiera, coincide con l'individualismo che la scuola liberale accreditava in quel tempo fra i pensatori. Per questo, si parlava appunto di protestantesimo liberale.

Su quella scia troveremo in Italia la rivista *Rinnovamento*, come troveremo, sulla traccia del sentimentalismo protestatario, il romanzo *Il Santo* del Fogazzaro.

L'arrendevolezza dei modernisti allo spirito dei tempi, come si diceva, aveva avuto un precedente immediato nell'*americanismo*, il cui metodo era stato così riassunto da Leone XIII nella lettera ai Vescovi americani: "Bisogna che la Chiesa si adegui maggiormente alla civiltà di un mondo arrivato all'età matura e che, allentando il suo antico rigore, si

mostri favorevole alle aspirazioni e alle teorie dei popoli moderni. Ora molti estendono questo principio non solo alla disciplina ma anche alle dottrine che costituiscono il *deposito della fede*".

Nel Programma dei modernisti, dato fuori in Italia, nel 1908, noi troveremo qualcosa di simile nell'affermazione che bisogna "adattare (la religione cattolica) a tutte le conquiste dell'epoca moderna nel dominio della cultura e del progresso sociale".

E a proposito di sociale, quando il modernismo, nella veste di progressismo, volle scendere su questo terreno, il suo spirito di adattamento andò spesso molto al di là di un tentativo di conciliazione fra le norme essenziali della Chiesa e i programmi rinnovatori o rivoluzionari dei partiti. Le ignorò affatto, come aveva insegnato a suo tempo il Lamennais, o le confuse sentimentalmente con le umanitarie vaghe aspirazioni del marxismo popolare, come Marc Sangnier col suo *Sillon*, Romolo Murri con la sua *Lega democratica*, Ernesto Buonaiuti, con le *Lettere di un prete modernista*, in cui si parla di socialismo erede del Vangelo.

Avviene nel sociale quel che nel campo filosofico, teologico, disciplinare era avvenuto o continuava, con l'accessione all'immanentismo dei seguaci o ammiratori de "L'evangile et l'Eglise" del Loisy, di "Mediaevalism" del Tyrrell, degli "Studi religiosi" di Salvatore Minocchi, della "Rivista storico-critica delle scienze teologiche" del Buonaiuti, o, tanto per citar anche qualche frangia, con il periodico "Cultura moderna" del sacerdote Battaini, il quale era sceso in campo per atterrare il nemico che gli prudeva addosso: il celibato ecclesiastico.

Quando la Santa Sede mise in opera, con le condanne, la salvaguardia del suo patrimonio dottrinale e disciplinare, il modernismo si abbiosciò, lasciando tuttavia una sua coda mimetica nel successivo progressismo e nel favore a lui accordato da anticattolici come Giuseppe Prezzolini.

Vi furono i ribelli al decreto del S. Uffizio *Lamentabili* e all'enciclica *Pascendi*, e vi furono i rassegnati a collo torto, che mai dimenticheranno il programma che il Tyrrell, nel 1908, un anno dopo i due celebri documenti ecclesiastici, aveva lasciato loro quale testamento di paziente azione. "Occorre attendere il giorno in cui, grazie a un lavoro silenzioso e segreto, noi avremo guadagnato una ben più grande proporzione, nelle schiere della Chiesa, alla causa della libertà". E sotto il manto di quella libertà *tyrrelliana*, oggi ricompaiono, aggravate, le deviazioni di un neomodernismo molto più scaltro e seguito del teologico sovvertimento dei vecchi modernisti.

Non è un segreto per nessuno, anche se dovrebbe essere uno scandalo per tutti, che, non ostante le preferenze ufficiali per San Tommaso espresse dalla Chiesa, il tomismo è dimenticato o disprezzato in molti centri di formazione culturale cattolica, che il cattolicesimo è sottoposto ad una persistente svalutazione, da parte di parecchi credenti, nel suo svolgimento storico e nelle relazioni coi suoi più indomabili nemici, che numerosi esegeti cristiani stan riducendo le Sacre Scritture a una collana di miti o di insegnamenti figurati, che l'autorità del Papa e della Santa Sede van perdendo nell'animo dei fedeli il prestigio dovuto, che un'abbondante messe di politici progressisti, non solo non crede alla necessità di far cristiane le istituzioni sociali, ma opera in modo da favorire palesemente un così detto umanesimo marxista, il quale altro non è che naturalismo ateo.

L'avvicinamento alla civiltà odierna, secondo lo spirito del nuovo modernismo, nient'altro significa che un ritorno al metodo di rendere anemico il senso del soprannaturale, avvilendo gli insegnamenti e le istituzioni che lo hanno avvalorato in mezzo agli uomini, per conformarsi alle norme ultime del mondo.

Oggi, per una certa porzione del consorzio cattolico, conscia o inconscia di quel che praticamente accetta, non vale tanto il patrimonio di verità indiscusse trasmessole dal magistero della Chiesa, quanto l'innovarsi del suo mondo alla luce di un evoluzionismo, più o meno teilhardiano, che dà anche alla fede un perfezionamento cosmico variante nel tempo.

Questo spiega perché i gruppi più spinti del progressismo penetrato, e lasciato troppo fare, in campo cattolico, oggi possano deridere il celibato dei preti, mettere in dubbio il peccato originale, negare la presenza reale di Gesù nell'eucaristia, non credere all'esistenza degli angeli, sminuire il valore dell'ascetica, appannare la devozione a Maria Vergine, dubitare che la Chiesa sia depositaria esclusiva della asserire che la questione sociale verità. è più importante dell'evangelizzazione, sostenere la liceità dell'aborto diretto nei casi contemplati, se pure, dalla legge civile, e potremmo continuare. Come potremmo far conoscere un interminabile numero di documentati esempi su questo livellamento del mondo cristiano alle norme e consuetudini del secolo, annullante ogni differenza di programma e di confessione, ma oltrepasseremmo i limiti di spazio che ci siamo imposti, e forse allungheremmo inutilmente il saggio, giacché parecchi documenti del genere circolano ormai oltre la cerchia degli studiosi.

Tutti conoscono i dialoghi di accostamento fra cattolici di sinistra e comunisti, e molti sanno che l'ecumenismo è inteso, fin in certi ambienti di apostolato, come una equiparazione fra scisma, eresia e verità, messe insieme dalla appiccicosa ventura dell'indifferenza alle differenze.

Ora, di fronte a un mondo che attira nella sua pania edonistica proprio quel tutt'altro mondo che si è diffuso con l'intento di vincerlo, vien di pensare che la definizione di modernisti data dal Rousseau ai materialisti del suo tempo, non sia stata del tutto casuale.

Una conferma, fra le tante, ci è offerta da alcune pagine del *Paysan de la Garonne*, di un Maritain cui non eravamo abituati in questi ultimi tempi.

Riportiamo le frasi più significative, a nostro parere, del libro: "Fatt'è che noi viviamo nel mondo d'Augusto Comte: la Scienza (còté raison) completata dal Mito (còté sentiment). E' un fatto ben noto che molti cristiani s'inginocchiano oggi davanti al mondo... Prendiamo larghi settori del clero e del laicato, mais c'est le clergé qui donne l'exemple; non appena la parola *mondo* è pronunciata passa un bagliore d'estasi negli occhi degli ascoltatori... Il Sesso è una delle grandi e tragiche realtà del mondo... L'altra grande realtà, che ci affronta nel mondo, c'est le Social-terrestre... In altri termini, non c'é più che la terra e siamo alla complète *temporalisation du christianisme*.

Già, ma chi ha contribuito a simile deterioramento del lievito, stretto dalla massa della mondana farina?

Maritain può dichiararsi cento volte equidistante fra destra e sinistra, può rinnegare oggi, come fa, l'expression 'personnaliste et communautaire', da lui introdotta, può rifiutarsi "de faire du christianisme une sorte d'agence théocratique chargée d'assurer le bien-ètredu monde, la paix universelle, le relèvement des salaires, le logement gratuit et le pain pour chacun", può parlare quando vuole, e a ragione, di *gnose teilhardiste*, ma non può sottrarsi alla pesante responsabilità di avere, in contraddizione col suo tomismo, esemplificato nella propria vita ed espresso nei propri scritti politici quell'accostamento ed accomodamento al nuovo o al moderno del mondo, che è tipico del progressismo cristiano.

Non per infierire su un uomo che ha riconosciuti meriti nel campo degli studi e degli *ammodernamenti* della filosofia classica, ma per far meglio conoscere le deviazioni cui porta il progressismo, noi dobbiamo rammentare il distorto cammino del filosofo francese, il quale, anche quando fu ancorato in teoria a principi assai saldi, in pratica si lasciò affascinare da movimenti politici antitetici, che man mano si

presentavano alla ribalta dei tempi con un clamoroso programma di svecchiamento del mondo. Del resto, son cose che abbiamo detto e ripetuto assai prima della pubblicazione del *Paysan*, quando *toccare* il filosofo dell'*Umanesimo integrale* era peggio che trattar di svanito Sant'Antonio da Padova.

E' noto che Maritain ebbe grande simpatia pel fascismo, anzi, se ben rammentiamo una lettura fatta, egli giustificò la marcia su Roma di Mussolini con la teoria tomista della rivolta che "non habet rationem seditionis"; detta simpatia venne dopo il periodo suo di libero pensatore, seguito dall'ammirazione pel socialismo e pel positivismo materialista, cui tenne dietro la tentazione del suicidio e infine la conversione.

E altrettanto nota è la sua fervida adesione al programma dell'*Action Française*, e la sua più volte manifestata antipatia per il regime democratico, il progressismo, les chrétiens de gauche.

Improvvisamente, "ad un Maritain cattolico di destra succede un Maritain cattolico di sinistra", che desta non lieve stupore e provoca, per certi suoi atteggiamenti e con scritti grondanti populismo e laicismo ad ogni pagina, ampie critiche e riserve di robuste menti di teologi e filosofi, fra i quali possiamo citare il compianto Padre domenicano Cordovani, di ieri, e il Padre gesuita Fessard, di oggi.

Ma altre prove non mancano, a cominciare dall'influenza da Maritain esercitata su tanti e tanti agitatori cristiani come Montuclard, Mounier, Garelli, Mandouze, Lacroix, Suffert, Domenach, sostenitori dell'alleanza col marxismo, o passati addirittura al comunismo, dopo esperienze assai varie che, in alcuni, son giunte fino all'ammirazione pel nazismo. Quand'era trionfante, s'intende, e quindi portatore di un nuovo che non poteva non essere progresso, secondo lo storicismo corrente di tali infervorati del moderno. Che furono poi, quasi tutti, dei patiti dell'esistenzialismo, quando venne di moda quel romantico imbroglio dell'angoscia umana, gabellato per filosofia.

E adesso chiudiamo pure il nostro breve capitolo con il *revirement* non confessato dell'autore del *Paysan*, ben lieti di poter essere con lui nel giudicare "la fièvre néo-moderniste fort contagieuse, du moins dans les cercles dits 'intellectuels', auprès de laquelle le modernisme du temps de Pie X n'etait qu'un modeste rhume de foins".

E così, da un modesto raffreddore fienaio siamo passati, grazie al progressismo, a una immodesta tisi galoppante.

ANCORA CONFERME

Le testimonianze ultime del dissolvimento dell'unità europea, dei disaccordo mondiale, dell'isolamento del Papato, della inutile ricerca di un umano fondamento comune d'intesa che agglutini gl'immanenti volontarismi, si palesano ai nostri occhi in modo clamoroso, se torniamo al giuramento fatto dagli uomini, dell'altro e di questo secolo, di "guardare sempre verso terra".

Quello sguardo volto in basso non solo perde l'orizzonte della trascendenza, ma anche la visione di un mondo più vasto dei limitato lembo di terra che cade sotto gli occhi di ciascuno.

Tutti vedono e considerano il tanto che esclude l'altrui, in un egoismo personale, o di gruppo, o di popolo, o di nazione, che non riconosce altri interessi comuni che quelli che coincidono col proprio vantaggio o il proprio ambizioso tormento.

Tutte le correnti politiche e le scuole filosofiche, si tratti di liberalismo, di marxismo, o di nazionalismo, di imperialismi dinastici o democratici, di razionalismo, di pragmatismo, o di positivismo, hanno avuto la pretesa di erigersi a cattedre di diritto, privando il medesimo di ciò che aveva di sacro, d'immutabile, d'inviolabile, e lasciando quindi all'astuzia o alla forza l'ultima decisione nelle contese fra individui, classi e Stati.

"Voi portate innanzi a Dio ed innanzi agli uomini la tremenda responsabilità della pace e della guerra; ascoltate la Nostra preghiera, la paterna voce del Vicario dell'Eterno e Supremo Giudice, al Quale dovrete render conto così delle pubbliche imprese come dei privati atti vostri": con queste solenni parole Benedetto XV si rivolgeva ai responsabili delle nazioni belligeranti il 28 luglio 1915, durante l'assurdo prevedibile conflitto mondiale del 1914-18.

E' il classico angoscioso caso della *vox clamantis in deserto*, che resterà inascoltata anche in successivi appelli ed iniziative antibelliche, perché esclusa a priori da qualsiasi intervento e trattativa di pace, come resterà inascoltata, un vent'anni dopo, l'invocazione di Pio XII: "Nulla è perduto con la pace; tutto può esserlo con la guerra".

Gli uomini cercheranno per conto loro la giustizia, volutamente o inconsciamente complici di quel progressismo storico che risolve in fase evolutiva di civiltà la selezione operata dai conflitti.

La partizione avvenuta a guerra ultimata fra assolutismi di classe o di Stato da una parte e democraticismi di partiti dall'altra, in cui o scompare quasi del tutto la libertà o resta fortemente condizionata da un gioco predisposto di elezioni, non solo rende precaria la pace e ancor più diviso il mondo, specie l'Europa, ma avvia sollecitamente i vecchi contendenti verso la seconda inutile strage.

Gli storici fanno il dovere loro a cercar le cause del dissidio e della contesa cruenta seguendo il filo conduttore delle ideologie politiche in contrasto e degli interessi antagonisti; ma crediamo di fare anche noi il nostro non contentando ci di simile ricerca prossima, che può giungere a stabilire una gradazione di responsabilità pei colpevoli, non a cogliere l'origine prima dell'impossibile intesa duratura.

Per noi c'è una morale delle responsabilità che ha una giustificazione metafisica, secondo la quale le storture sociologiche possono chiamarsi a piacere nazismo o bolscevismo, Stato totalitario o democrazia partitica, lotta di classe o pacifismo arrendevole, genocidio o affastellamento di popoli, colonialismo sopraffattore o liberismo barbarico: tutte partizioni che danno una denominazione diversa a un unico disviamento in radice, che corrisponde alla risposta che i responsabili danno all'interrogativo posto non dalle conferenze dell'Aja, dalla Società delle Nazioni ed oggi dall'O.N.U., ma dalle premesse, scritte o taciute, di qualsiasi codice internazionale e nazionale.

Il diritto dipende dalla volontà umana o da un ordine ontologico che per l'umana volontà diventa ordine etico?

Auctoritas facit legem, oppure la legge si radica nell'essenzialità delle cose, rivelante un ordine che il raziocinio umano non può disgiungere da un supremo Ordinatore?

Le premesse ideologiche di tutte le dottrine sociali e politiche, dalle più piane alle più sconvolte, dipendono unicamente e semplicemente dalla risposta a simile domanda.

Per questo, ha tutto l'andamento morale di una lepidezza la condanna del nazismo in nome del comunismo, o dello Stato totalitario in nome di una democrazia che fa dipendere la validità del diritto principalmente o solo da un calcolo numerico di voti e di scelte di partito.

Su fondamenti di umana convenzione, né le hitleriane S.S., né le polizie segrete degli Stati sovietici potranno venir fermate mai, e il codice della loro condanna legale dipenderà sempre dalla precarietà delle vicende umane.

Il processo storico imbastito su quelle convenzioni offrirà sempre lo spettacolo del tribunale di Norimberga, in cui i colpevoli degli stessi crimini degli accusati potranno presentarsi in veste di accusatori. E' la logica del diritto positivo disgiunto dal suo fondamento trascendentale di moralità, conseguenza del primato della ragion pratica su quella speculativa, e, risalendo nel tempo, del diritto naturale non più necessariamente partecipe della legge eterna.

Nessuna concretezza di fatto può annullare e la metafisica delle cause di ordine superiore e le esigenze di una giustizia suprema che, si può dire, fanno di ogni persona un giudice dalla nascita.

Il dopoguerra del secondo conflitto mondiale non solo non ha chiarito nulla su questo problema, ma ha aggravato il distacco fra l'oggettività metafisica e tradizionale del diritto naturale e la soggettività del legalismo dei vincitori, tornati alle vecchie contese di dominio.

Non si tratta, come alcuni credono, solo della necessità e della difficoltà di trovar un fondamento di intesa comune fra responsabili e rappresentanti di concezioni antitetiche del diritto e della sua origine, ma di uno svuotamento del presupposto giustificativo della legge, operato, sia pure in diversa misura, e dagli uni e dagli altri, in nome di un umanesimo che nega o ignora Dio in tutte le plurime faccende del secolo, affidate esclusivamente agli uomini nelle premesse e nello svolgimento.

La vita comune è come un treno in movimento che deve correre su buone rotaie di ferro, senza ricordare il luogo di partenza, senza sapere la stazione d'arrivo. E' logico che i viaggiatori di tal treno vi rimangano persuasi dentro solo fino a quando si accorgono, o credono di accorgersi, che la direzione di corsa coincide con l'itinerario degli interessi spiccioli di ciascuno.

L'umanesimo odierno non può avere altra meta e altra coerenza, se il *secolo* ha la presunzione di poter fare da sé e di reperire le spiegazioni sufficienti pel proprio operare contando su una psicologia umana sostitutiva della metafisica. Quasi tutte le *costituzioni* contemporanee, la *Carta* dell'O.N.U. del 1948, la *Convenzione europea* del 1950, quale presupposto giuridico, che non sia il generico popolo o la sua rappresentanza e l'altrettanto generica democrazia, danno agli articoli che proclamano e garantiscono l'esercizio dei diritti e delle libertà dei cittadini e dei popoli?

Se tutto è convenzione umana, nessuna dichiarazione avrà valore e forza di principio, e illecito e l'illecito si risolveranno nei termini di legale ed illegale, cioè di norme terrene transeunti col volger dei tempi e dei costumi, obbliganti temporaneamente solo in virtù di una minaccia e di un intervento esterno, dipendenti da chi esercita il potere.

Nessuno potrà placarsi in cuor suo all'obbedienza, se il suo interesse personale lo consiglia di eludere la convenzione, e, se non riesce nel suo proposito, avrà sempre il convincimento (e a ragione in

questo caso) di aver subito il volere di una potestà abusiva, o non compiutamente giustificata.

Lasciando le gradazioni di libertà, cioè la maggiore o minore indipendenza accordata o riconosciuta ai cittadini, il governo assoluto e la democrazia comune, che riferiscono al potere di pochi o alla volontà della maggioranza il diritto originario di stabilire i principi della moralità e di fare le leggi, costruiscono ambedue l'edificio sociale sulle sabbie mobili del soggettivo mutar delle opinioni umane e non sull'oggettiva indicazione di un ordine negli esseri subordinato a un fine supremo, che è l'unico a dar un fondamento giustificativo perenne alle istituzioni essenziali della comunità

In altri termini, nulla equivale alla volontà dei singoli, se tutto è rimesso alla ipotetica volontà generale, o alla reale volontà della maggioranza, o di una minoranza qualificata, anche se essa riconosce dei diritti individuali che la precedono e che vanno garantiti nel loro esercizio, giacché si tratta di un riconoscimento privo di qualificazione ontologica sufficiente, e di una guarentigia che può mutare secondo il variar dei costumi e l'evoluzione psico-biologica dell'uomo.

Come abbiamo parlato, avanti, della teoria progressista, che tende a giustificare tutto quello che avviene nel mondo, avviato a un continuo miglioramento civile, così parleremo ora della teoria evoluzionista, aperta o sottintesa, che tende a render contingente ogni principio e variabili le norme del diritto naturale.

E' ormai nella convinzione di molti studiosi che il mondo, uomo compreso, è in continuo svolgimento evolutivo, vale a dire che tende a lente trasformazioni del proprio essere, che possono, in condizioni particolari, farlo giungere a veri e propri salti qualitativi, con cambiamenti strutturali profondi e mutazioni di natura.

Che valore può avere in questo caso una legge naturale creduta immutabile, articolata in un mondo soggetto a un'evoluzione riplasmatrice e risolutrice delle proprietà che lo qualificano?

La legge naturale, dunque, come qualsiasi altra legge, può e deve mutare col cambiamento che l'azione evolutiva immanente del cosmo provoca nei diversi soggetti di cui è formato. Questa affermazione vale per gli esseri inanimati come per gli enti superiori dotati delle qualità intrinseche che li manifestano vitali, e vale anche per l'uomo, un gradino più su dei comuni animali, ma non esente dalle sollecitazioni cangianti che la natura in evoluzione preme in lui.

I costumi, del resto, possono offrire una prova, sia pur circostanziata, della non assolutezza dei criteri di giudizio umani, legati

alle particolari esigenze e caratteristiche dei vari tempi, che tutto rimettono in discussione, dal color degli abiti alle prescrizioni della morale

Scrive Charles Robert, professore alla facoltà di teologia cattolica dell'università di Strasburgo, nel supplemento de La vie spirituelle. (N. 81-1967): "Une besogne apparemment sans issue attend les moralistes chrétiens, quand il leur sera demandé en termes clairs ce qui adviendra de la loi naturelle le jour où l'homme, prace à la technique, aura modifié sa propre nature".

Chi fa questo ragionamento non sa, forse, di ripetere asserzioni di pensatori vissuti parecchi secoli addietro e che possono essere riassunte nella convinzione che legge, diritto, giustizia, morale non godono della garanzia di rispondere a una razionalità oggettiva.

Il bene non sarebbe qualcosa di assoluto, valevole per tutti i tempi ed in ogni situazione, ma un semplice punto di riferimento per le azioni umane, che potrebbe mutare secondo le diverse tendenze di una cangiante natura.

La razionalità del bene diventerebbe, così, un empirismo di circostanza, reso sempre precario dalla consapevolezza di sottostare a una ininterrotta dinamica evolutiva del cosmo, a una dialettica ontologica di essenziali mutamenti.

Tutte le distinzioni e definizioni qualitative corrisponderebbero a tale intrinseco evolversi delle cose, che per l'incredulo non avrebbe spiegazione diversa dal misterioso suo manifestarsi, e, pel credente, rappresenterebbe lo svolgersi di un disegno divino che si palesa in segni diversi della Sua volontà, assolutamente e indifferentemente arbitra di stabilire e rivelare come e quando crede ciò che per l'uomo è bene e male.

Tale cieco determinismo evolutivo e simile volontarismo teologico son conseguenze della svalutazione della logica conoscitiva e della metafisica, operata insistentemente nei quasi tre secoli che ci separano dalla prima insorgenza illuminista.

Ora noi non tratteremo la questione dell' evoluzionismo, anche perché, se bene impostata, non può impensierire nessun teologo e filosofo cristiano: diremo solo che tale teoria, caso mai, renderebbe ancor più valido, per noi, il principio d'immutabilità del diritto naturale.

Bisogna, però, intendersi bene, avanti, sul criterio di valutazione degli atti morali, perché la prima generale indicazione precettiva della legge di natura è, per l'uomo, l'obbligo di fare il bene e di astenersi dal male. Bonum est faciendum, malum vitandum.

Un bene e un male che hanno una loro intrinseca, prorompente,

oggettiva essenzialità etica, corrispondente alla realtà degli esseri, al loro fine specifico, e, se vogliamo, allo sviluppo evolutivo della loro natura.

Per stringere al nostro assunto, diremo che, pure ammettendo una graduale trasformazione fisica dell'uomo, un suo potenziamento e risolvimento psichico in un essere più dotato, secondo la teoria di certo progressismo evolutivo, in che, modo e in che cosa potranno mutare i precetti di dare a ciascuno il suo e di non fare agli altri ciò che non vorremmo fosse fatto a noi stessi, o i meno generali e globali comandamenti di non danneggiare noi stessi e il prossimo con gli abusi sessuali, le armi della violenza, il metodo della menzogna, la cupidigia delle passioni scatenate?

Caso mai, l'affinamento evoluto del nostro essere darebbe alla nostra natura una ancor più notevole immediatezza nel renderci indubitabile il principio di contraddizione emergente dalla ipotetica risolvenza o commutabilità del bene in male e viceversa, e la costanza prescrittiva di una legge che, avanti di esser calata nella tale o tal altra realtà degli esseri, è ancorata all'essenzialità dei valori supremi, che gli enti rivelano nel tendere al loro fine.

Del resto, se come credenti dobbiamo vedere nella creazione lo svolgimento di un piano divino, rivelante all'uomo una norma di condotta che è una "partecipatio legis aeternae in rationali creatura", secondo una limpida locuzione tomista, niente di irrazionale come la inversione dei precetti morali può rientrare in quel piano, definito fin dall'inizio nella sistematicità di valori eterni.

Purtroppo un ritorno di travestito occamismo sta riproponendo al mondo della cultura una polemica conciliazione delle discordanze identica alla contraddizione accennata.

Altro esempio e testimonianza.

La Commissione di diritto internazionale delle Nazioni Unite ha parlato, e parla, di uno *ius cogens* di sua invenzione, cioè di alcune norme imperative e inderogabili che devono servire di fondamento giuridico-morale nei trattati, con l'aggiunta, però, che "sarebbe un errore considerare le norme dello *ius cogens* come immutabili e non suscettibili di modificazioni nella prospettiva dell'evoluzione futura.

La contraddizione di una norma imperativa e inderogabile, che può mutare, è una caratteristica di quello storicismo involutivo che si risolve nel solito relativismo.

Inutile tacere o non dar importanza al fatto che la confusione sorge anche da una discordia formicolante e scoppiettante entro la cristianità, che spesso, per vie traverse, si manifesta nei più fantasiosi termini contraddittori, come ateismo cristiano, teologi della morte di Dio, cristianesimo irreligioso, religione secolarizzata, virus antireligioso della rivelazione ecc. Siamo quindi, in alcuni casi, addirittura oltre quella che è stata definita la grande eresia del secolo XX: il cristianesimo areligioso.

Per capire una tale dispersione della logica in materia di fede, bisogna subito ricordare le cause filosofiche che l'hanno determinata e che qui, per brevità, possiamo riassumere nella ormai accertata sfiducia della ragione umana nei propri mezzi di ricerca della verità oggettiva, per il prevalere delle teorie immanentiste, che favoriscono il relativismo e quindi la temporalizzazione di tutti gli aspetti della vita.

Se cade ogni verità trascendente, immutabile, assoluta, non resta in piedi che il contingente, l'occasionale, il temporaneo, il reale sperimentato, con le contraddizioni che la mutevolezza delle cose empiriche comporta. Ed anche il cristianesimo viene considerato entro i limiti di quell'unica realtà vissuta giorno per giorno, al di fuori di qualsiasi richiamo al soprannaturale, negato, creduto inconoscibile, o lontano dalle esigenze dell'uomo moderno.

L'origine della dispersione logica è di natura filosofica, ma in campo religioso assume una colorazione di sacro che la rende ancor più paradossale. Vediamola nei principali sostenitori della *morte di Dio*, la quale, per Thomas Altizer, è "una confessione cristiana di fede".

Cominciamo proprio da questo giovane teologo, avvertendo che gli iniziatori e i sostenitori delle teorie che esporremo sono prevalentemente protestanti o di confessioni diverse dalla cattolica, ma la diffusione delle loro idee è penetrata anche in ambienti nostri ed ha avuto le più dirette conseguenze nel così detto processo di secolarizzazione, di cui parleremo. Thomas Altizer, dunque, afferma che "tutto quanto la teologia ha espresso fino ad oggi deve essere rinnegato", che "occorre l'aperta confessione della morte del Dio del cristianesimo, il riconoscimento della fine dell'era della civilizzazione cristiana, con la conseguente caduta di tutti i significati e i valori morali storicamente legati al Dio cristiano... La porta d'ingresso nel nostro secolo è il passaggio attraverso la morte di Dio, il disfacimento d'ogni significato o di ogni realtà superiore all'immanenza radicale dell'uomo moderno da, poco scoperta, un'immanenza che disperde perfino il ricordo e l'ombra della trascendenza... (Tale morte) rende possibile un nuovo tipo di immanenza, un'immanenza assoluta, liberata da qualunque segno di trascendenza". Perciò "il cristiano non può più credere che la sua attuale esistenza sia come un'introduzione alla vita futura, in un regno trascendente divino... La fede ora deve abbandonare la pretesa d'essere qualcosa a sé,

autonoma, di possedere un valore e una realtà che trascendono il mondo attuale, e quindi deve inserirsi totalmente e inseparabilmente nel mondo... La fede deve reperire un linguaggio extracristiano... Il teologo d'oggi deve vivere fuori della Chiesa; egli non può né proclamare la Parola, né celebrare i sacramenti, né godere della presenza dello Spirito Santo... Il compito della teologia è di far propria la cristiana concezione moderna (degli atei Nietzsche, Freud, Blake), per renderla comprensibile come fede... La teologia deve seguire il cristiano radicale (l'ateo), passando per la morte di Dio".

L'autore, continuando a sparar paradossi in un linguaggio quanto mai confuso e spavaldo, cerca di dare una spiegazione al capovolgimento.

"Se perfino una passione violenta, ribelle, può aver il significato di amore, possiamo forse negare. che uomini come Blake, Hegel, Marx, Dostojevskij fossero vincolati al cristianesimo?.. Proprio questi fondatori dell'ateismo moderno, i più grandi e radicali, hanno rappresentato il lievito più potente nell'evoluzione del pensiero cristiano del ventesimo secolo".

Altizer ripete fino alla monotonia più grave che "il cristiano radicale proclama essere Dio morto veramente in Cristo", che "Gesù è il nome cristiano di una nuova realtà sorta dall'abolizione dell'Essere primordiale (*Dio sarebbe divenuto Cristo che avrebbe rifiutato di essere Dio*), la cui morte rappresenta l'avvento di una nuova umanità sciolta da tutte le implicazioni trascendenti... Nella crocifissione (Gesù) è morto per sempre alla sua forma originale, ha lasciato la sua gloria trascendente, la sua santità primordiale e si è fatto interamente carne". Quindi, "l'incarnazione è veramente e attualmente reale solo causando la morte del sacro primitivo, la morte dello stesso Dio".

La dialettica dei contrari usata dall'autore è di derivazione hegeliana e i paradossi a ripetizione son vecchi quanto certe astruserie immanentistiche dello gnosticismo, impiegate per stupire gli sprovveduti; ma quel che interessa è l'apporto dato da questa ripetuta *coincidentia oppositorum* al processo di secolarizzazione che priva del sacro un mondo quale il nostro, sprofondato anche troppo in se stesso.

Altizer, per noi, rappresenta uno dei tentativi di giustificazione dell'uomo moderno, immerso nel proprio vivere contingente, ma non senza la riserva di colorirla di qualcosa di superiore, caso mai con la riduzione del sacro a profano, presentata come rifiuto del soprannaturale e presenza del cristianesimo in senso puramente storico.

La così detta morte di Dio prende il posto, radicalmente, della lontananza o dell'assenza di Dio nel mondo moderno, e l'uomo, lasciato alla propria autonomia, è costretto ad assumere intera la responsabilità delle azioni che compie e delle decisioni che prende, calato in pieno nella realtà del vivere quotidiano, che ha sostituito il troppo facile rimettersi alla volontà divina.

Questo il significato, non ontologico ma storico, della morte di Dio, che aveva già avuto una sua figurazione nella morte di Cristo. Dio è morto in Cristo; e il mondo ha proseguito nella storia il Suo messaggio di annientamento del sacro e di dispersione di tutto ciò che aliena l'uomo dall'unica realtà che lo fa responsabile e indipendente.

Questa morte di Dio in Cristo e del sacro nell'uomo, inducendo l'umanità a vivere il proprio destino (vivere la morte di Dio, dice l'Altizer), favorirà certamente nuove aperture di luce sul mondo moderno, interamente significato nell'attualità della storia.

Ecco, in breve, il pensiero di Thomas Altizer, espresso specialmente nei suoi libri intitolati *Il Vangelo dell'ateismo cristiano* e *La teologia radicale e la morte di Dio*, del 1966.

Harvey Cox, professore di teologia nell'università di Harvard, in America, nel suo volume intitolato *La città secolare*, del 1965, manifesta un ottimismo secolarizzatore ancor più avanzato, persuaso com'è che proprio la secolarizzazione è il terreno più adatto alla fioritura evolutiva del cristianesimo.

"Il mondo è il campo dell'esplorazione e dello sforzo umano" egli dice, "da cui sono fuggiti gli dèi... e i loro pallidi figli, i simboli della metafisica, stanno tramontando. Il mondo diventa sempre più mondo e soltanto mondo, senza niente di sacrale e religioso... A nulla, dunque, servirà rimanere fermi alle nostre interpretazioni religiose e metafisiche del cristianesimo, nella speranza di un risorgere futuro della religione e della metafisica... e questo significa che ora siamo liberi di aderire al nuovo mondo della città secolare".

La città tecnologica di oggi, strutturalmente secolarizzata, caratterizzata dall'anonimato e dalla mobilità, è lontana dal mondo della fede e immune dalla penetrazione del sacro. Là l'uomo agisce di propria volontà, responsabilmente, libero nella scelta, autonomo nell'operare. Attivo più che contemplativo o meditativo, indotto al dinamismo da una civiltà pragmatista e profana.

Di qui, la necessaria decisione di seco1arizzare anche la Chiesa, impegnando1a sul terreno che l'uomo moderno preferisce per la propria libertà e responsabilità. "Il genere di teologia sostitutiva di quella

metafisica è il politico", interessato solo al mondo terrestre che gli uomini vivono, non più vincolati a una "concezione di Dio che non lascia campo alla umana intraprendenza", secondo la filosofia greca applicata alla Bibbia, ma a una spiegazione del loro incontro con Dio sul piano del processo storico continuamente rinnovato in forme imprevedibili.

Par di udire il Rosmini quando illustra il, pensiero dei *sansimoniani*: "Umanizzare la religione, umanizzar tutto ciò che negare non possono di più divino, e forzare così ad entrare ne' confini della limitata natura umana quell'elemento immenso, soprannaturale, senza cui si annientano tutte le umane speranze".

Perciò la Chiesa deve rivolgersi all'uomo non per insegnargli la vita religiosa, ma, "al contrario, per incoraggiarlo a diventare pienamente maturo, abbandonando le abitudini infantili... Per raggiungere lo scopo, forse per un certo tempo sarà necessario non parlargli nemmeno di Dio e sospendere il linguaggio teologico fino all'avvento di un nuovo termine". O almeno, parlargliene senza nominarlo, perché la parola Dio è troppo gravata di equivoci, troppo legata a un'eredità arcaica.

In simile irreale pretesa cade purtroppo anche il teologo cattolico Karl Rahner, il quale non si preoccupa di immaginare quel che accadrebbe nel campo della linguistica, e oltre la linguistica stessa, se dovessimo mutare o non usare più i termini del nostro vocabolario spirituale perché non sempre gli uomini se ne son serviti o se ne servono a dovere. Allora, addio, lessicalmente, alla grazia, addio alla virtù, addio all'anima, addio al cielo; che cosa si salverebbe da simile furore *purista*?

John A.T. Robinson, vescovo anglicano della diocesi di Woolwich, si dice che col suo libro *Honest to God*, del 1963, ha scosso il mondo.

Andiamo a vedere di quali oscillazioni sismiche si tratta nella scala Mercalli dei cataclismi teologici del nostro tempo.

Ripetutamente il motivo della secolarizzazione viene agitato nelle pagine del libro detto, in quelle di *Exploration into God* e *The New Reformation*.

L'autore spiega il significato di secolarizzazione dicendo che "l'uomo deve accettare la responsabilità del proprio destino, e non cercare d'incolpare gli dei o rimettersi a una provvidenza che lo liberi dal medesimo, oppure glielo faccia mirare dall'alto", perché "la nostra salvezza eterna non è fondata su qualcosa di specificamente religioso".

Per J.A.T. Robinson, dobbiamo riferirci a Dio solo nei termini relativi alla nostra vicenda umana, non pensandolo come un essere sussistente, anche se esiste, ma come realtà personale che dispiega la nostra vita nelle relazioni col mondo e nell'amore col prossimo.

"Aprire il proprio intimo alla ricerca di Cristo nelle cose quotidiane e profane": questo il significato della religione vissuta, e in tale rinuncia del sacro penetrante dall'alto il mondo, possiamo trovarci sullo stesso piano degli atei, anche se andiamo non contro Dio, ma "oltre il Dio del teismo".

Si tenga conto, per capire quanto abbiamo detto nella premessa, che, alla domanda se la metafisica ha ancora valore, il Robinson risponde: "Io non lo so".

Per noi, questo *I do not know* è la spiegazione più valida della teologia sismica del vescovo anglicano di Woolwich e degli autori che stiamo esaminando.

Quando manca una filosofia dell'essere, la teologia può navigare indifferentemente dal cielo alla terra, nell'affermazione di un Dio confinato nell'umano, che può andar bene anche agli atei.

E' la convinzione di Paul M. van Buren, professore di teologia all'università di Temple (Filadelfia), il quale nel suo libro, dal lunghetto titolo significativo di *The Secular Meaning of the Gospel* (il significato secolare del Vangelo), del 1963, spiega come bisogna giungere a una lettura secolarizzata del Vangelo, senza far più uso della parola religione, Dio e dei vocaboli equivalenti, divenuti privi di senso in un mondo che comprende solo il linguaggio neopositivista, anche perché la figura di Gesù resta espressa soprattutto in termini di libertà, e il significato del Vangelo non è religioso o metafisico, ma morale e storico.

Rivolgiamoci all'umanità di Cristo e così porremo termine alla questione della sua divinità. Restiamo all'essenziale di quel poco di sua vita che gli storici possono raccogliere e che i credenti riassumono in un atto di fede ch'è partecipazione alla totale libertà di Gesù.

"Io cerco di dimostrare" conclude van Buren, "che esso (il cristianesimo) è fondamentale per l'uomo, ma il linguaggio che usa parlando di Dio è vecchio e da considerare fra i tanti modi di manifestare quel che il cristianesimo vuol dire sull'uomo, la vita e la storia umana".

William Hamilton, professore di teologia al seminario teologico di Colgate-Rochester, negli Stati Uniti, ha collaborato con l'Altizer alla stesura del libro, già citato, *Radical Theology and the Death of God*, ed ha scritto, nel 1961, *The New Essence of Christ*.

Per parlar di lui dovremmo ripetere molte cose dette per Thomas Altizer, radicalizzandole con la citazione di altri paradossi verbosi; per esempio, che Dio non esiste più come risolutore delle nostre questioni, che, essendosi i cristiani gravati dei misfatti tremendi di Auschwitz e Buchenwald (?), il loro Dio non può aver più credito fra gli uomini, che

la teologia dell'ateismo cristiano è ottimista, che la presenza di Cristo bisogna ricercarla in una società (sostitutiva della Chiesa) estranea al sacro, tanto più ch'Egli rappresenta, pel credente d'oggi, più un personale orientamento che un principio di fede.

Paul Tillich contamina del pensiero di Hegel tutta la religione cristiana, asserendo che la Rivelazione è "un render manifesto quel che esprime il significato ultimo dell'esistenza", che il peccato è il "singolarizzarsi dell'essenza umana", non "la ribellione di Adamo o un atto immorale dell'uomo", che la cristianità non è nata con Gesù, ma "nel momento in cui un suo seguace fu spinto a dirgli: tu sei il Cristo".

Dietrich Bonhoeffer sostiene che proprio "Dio ci insegna a far proseguire la nostra vita come se Egli non esistesse", d'accordo con Gabriel Vahanian, autore del libro intitolato programmaticamente La morte di Dio, uscito nel 1957, il quale ripete a più riprese quel che altri della stessa mentalità asseriscono sul mondo odierno desacralizzato, reso refrattario al trascendente, e quindi disposto ad ascoltarci solo se rinunciamo alla realtà di un Dio in relazione con l'uomo. Qualcosa di somigliante, anche se meno drastico, dice Leslie Newbigin, autore del libro Honest Religion for Secular Man, pubblicato nel 1966, che, nella ricerca appunto di una religione onesta per l'uomo maturo dei nostri tempi, e nel riconoscimento della secolarizzazione come causa di libertà, si pone lungo il cammino dei precedenti secolarizzatori e si accosta ai nuovi. Fra i quali dobbiamo annoverare anche il cattolico Leslie Dewart, professore di filosofia all'università di Toronto, il quale, nel libro suo intitolato *The Future of Belief* (Il futuro della fede), del 1966, manifesta un puntiglioso disprezzo per i Padri della Chiesa, per la Scolastica, per l'analogia, per tutta la teologia passata, per il cristianesimo tradizionale, contaminato, secondo il suo parere, di ellenismo.

"L'ellenizzazione" egli dice, "introdusse nel cristianesimo gli ideali di immutabilità, stabilità, impassibilità come perfezioni cui i cristiani e il cristianesimo devono tendere, perché riconosciute perfezioni caratteristiche, essenziali di Dio stesso". La fede è stata così asservita alla filosofia nel millennio abbondante che va da S. Paolo a S. Tommaso d'Aquino. Per tale ragione, il mondo contemporaneo *nel suo insieme* è disadatto alla fede cristiana *nel suo insieme*, e il lavoro di demitizzazione della Scrittura e di de ellenizzazione del dogma non può essere risolto con il mantenimento della vecchia dottrina in formule nuove, ma con lo sviluppo del dogma medesimo.

Vediamo alcune *crescenze* di tale sviluppo.

"La verità non può rimanere sempre la stessa... Il cristianesimo possiede una verità contingente, concreta, temporale, perché la contingenza, la concretezza e la temporalità sono caratteristiche della presenza storica di Dio e della sua rivelazione all'uomo... Abbiamo non una costante realtà sostanziale sub culturale detta verità cristiana, ma la trasformazione del cristianesimo come realtà essenzialmente culturale, e, in questo senso, la verità del cristianesimo è storica, non eterna... La comune esperienza religiosa di Dio svela una realtà oltre l'essere... noi esperimentiamo Dio, ma non come essere... Dio è lo sfondo dell'essere e della conoscenza... Noi impariamo che non esiste nessun superessere di là dagli enti, che nessun essere supremo sta al sommo dell'ordine gerarchico delle cose, pur rivelandosi presente una realtà oltrepassante il tutto".

Il riassunto finale di tanto religiosismo storicizzato è espresso dal Dewart nella convinzione che Dio non è né immutabile, né eterno.

Il lettore potrà capire subito la ragione di simili incredibili asserzioni, quando gli avremo anticipato, prima di ogni altra critica, che Leslie Dewart rappresenta dottrinalmente il contraddittorio connubio fra cattolicesimo ed idealismo hegeliano.

Siam sempre lì, purtroppo: l'immanenza ha preso il posto della trascendenza e la storia quello della metafisica, non ostante alcune frasi che parrebbero smentire tale capovolgimento e che, invece, nel contesto delle disordinate argomentazioni, ottengono il solo risultato di aumentare l'equivoco. Anche per l'accostamento di termini usati in simile modo con l'evidente intenzione di provocare uno scotimento psicologico nel lettore.

E un esempio, fra mille altri, ci è offerto da Edward Schillebeeckx, domenicano belga, professore di dogmatica all'università di Nimega (Olanda), il. quale incappella il primo capitolo del suo libro *Dio e l'Uomo*, del 1965, con questo titolo pesantemente ad effetto: Dio in revisione.

Scegliamo alcuni passi di questo processo di riesame correttivo della divinità: "Noi ci rendiamo conto che la laicizzazione del mondo, che considera Dio come un'ipotesi inutile, rimuove a fondo il terreno; domani il lievito del cristianesimo autentico potrà far rivivere l'antica fede in Dio (morto solo in apparenza) in una forma purificata, una forma del futuro, che appartiene sempre a Dio... E' indiscutibile che il progresso della scienza ha eliminato un certo bisogno di Dio... Il successo della laicizzazione nel dominio della scienza deve venir considerato un evento felice per la religione... Un tempo ci si aspettava da Dio e dalla Chiesa quel che oggi la scienza e la tecnica possono procurarci: una vita più

confortevole, più degna, più felice... In questo e per questo la secolarizzazione e l'assenza di Dio appaiono un vantaggio, un segno della maturità dell'uomo contemporaneo nel mondo, della sua capacità di prender su di sé l'organizzazione terrena... Certo, la vita è oscura tanto pel teista quanto per l'umanista; essa è incerta, sempre alla ricerca di qualcosa, barcollante, e in nessuna parte Dio interviene quale sostituto della umana impotenza e ignoranza".

Affermazioni contorte e gravi, su cui torneremo per indicarne gli errori primari, oltre le origini, e per aiutare il lettore nella comprensione dell'opera da svolgere per preparare i giovani, o gli ascoltatori adulti, al retto intendimento delle verità religiose, in contrapposizione al terrenismo esaminato.

Noi abbiamo solo offerto un breve saggio del pensiero dei teologi ultimi della morte di Dio e degli odierni secolarizzatori, consci o inconsci del lavoro di disgregazione svolto: per una più completa scelta antologica avremmo dovuto citare e riprendere dal Brunner, dal Gogarten, in certo senso anche da autori come Teilhard de Chardin o l'agostiniano Padre Hulsbosch, ma una troppo lunga serie di passi riportati, molto simili nel linguaggio paradossale, avrebbe forse annoiato il lettore e ci avrebbe impegnato in una disamina eccessivamente minuta di un fenomeno deteriore che, a nostro parere, va soprattutto considerato nelle sue linee essenziali.

Quali le origini, quali le cause prossime, quali le conseguenze?

Per le origini recenti è d'abitudine risalire dai vari Bonhoeffer, Robinson, Cox al demitizzatore Rudolf Bultmann, che cataloga fra i miti anche i miracoli del Vangelo, riprendendo così il metodo dei razionalisti, o a Karl Barth che, salvo sempre il buon intento, nelle relazioni fra l'uomo e Dio pone un rigore calvinista non adatto certo ad incoraggiarle.

Per le lontane, potremmo arrivare, come abbiamo già accennato, agli gnostici, perché lo storicismo immanentistico della maggioranza dei secolarizzatori è imparentato col panteismo o semipanteismo, colorito di cristianesimo, di molta gnosi. Oppure a Pelagio.

Ma ci sembra utile e logico un richiamo più adeguato, né troppo vicino né troppo lontano nel tempo, che noi useremo, al solito, con citazioni brevi, a mo' d'esempio, badando soprattutto, nella ricerca, al filo conduttore dell'ascendenza spirituale dei secolarizzatori, e alla parentela religiosa che unisce varie confessioni cristiane non cattoliche che noi chiamiamo genericamente protestanti.

Il lettore si accorgerà che alcuni nomi che citeremo non sono nuovi nel nostro saggio, e alcune cose che diremo sono state espresse altrove, sia pure in un diverso contesto. Ma noi crediamo che sia utile, per non dire indispensabile, ripetere quel che a noi sembra essenziale per la miglior comprensione delle storture che oggi più gravano entro e fuori la cristiana società.

Cominciamo da un discepolo di Locke, che continua l'empirismo e il razionalismo del maestro, e si chiama Anthony Collins . Nel 1713 egli pubblica il volume intitolato *A Discourse on Free Thinking*, in cui si propone di liberare il cristianesimo da tutte le superstizioni che lo impacciano. Per un libero pensatore par suo in materia religiosa, qual si professa, nel catalogo delle superstizioni va compreso tutto il soprannaturale che la teologia tramanda, a cominciar dalle profezie, giudicate enigmi artificiosi. Egli definisce sfrontatezza la pretesa dei sacerdoti consacranti, giacché la presenza del corpo e del sangue di Gesù sull'altare è "contraria alla testimonianza dei loro sensi". E aggiunge un paragone vituperevole a difesa dei sensi dell'uomo, molto più validi e usati dell'intelletto.

John Toland, il così detto classico dei deisti, spinge a modo suo alle ultime conseguenze il tentativo di Locke, di contenere nei limiti della ragione tutta la Bibbia, eliminando dalle Scritture quel che sorpassa la sfera naturale. Nel libro *Letters to Serena* (dove Serena sarebbe la regina Sofia Carlotta di Prussia, allieva di Leibniz), egli afferma che "la massa dell'umanità è mantenuta nei suoi errori dai suoi preti" e che "gli effettivi dubbi intorno alle gioie del paradiso e ai tormenti dell'inferno sono sufficienti a procurar autorità alle loro infinite contraddizioni". Ma la vera contraddizione è rappresentata dall'accusatore, il quale, pur professandosi spiritualmente cristiano, svolge una teoria del movimento che è puro monismo materialista.

Del resto, verso la fine del seicento, il grande chimico Robert Boyle, detto il devoto naturalista, aveva dato il suo contributo alla razionalizzazione della religione, come si diceva, sostenendo che la teologia andava fondata sullo scientismo empirista.

Un ammiratore del Newton, Samuel Clarke, nei primi del settecento intende stabilire una dimostrazione rigorosa dell'esistenza e degli attributi di Dio, pur affermando nello stesso tempo le leggi eterne della natura che rendono indipendenti gli esseri dall'Ente supremo.

Thomas Woolson, difensore del Collins, tanto vuol naturalizzare le Scritture, da giudicar allegorie o falsificazioni i fatti soprannaturali ivi contenuti, e siamo verso il 1730, l'anno in cui vien pubblicato il libro *Christianity as Old as the Creation* di Matthews Tindal, che dà alla parola rivelata di Dio il valore di una replica della legge di natura.

Seguire, quindi, la natura, anzi la religione naturale, è il più giovevole proposito dell'uomo, giammai caduto o decaduto dal suo stato originale. "Se l'umanità seguisse queste regole prescritte da Dio in ordine al comportamento reciproco degli uomini, in quale felice, benedetto e fiorente stato essi vivrebbero!" scrive nei *Four Discourses*, ma senza spiegarci come mai l'umanità non segua quelle benedette regole, pur non avendo avuto Dio "altro motivo nel creare l'uomo che quello di renderlo felice in questa vita e nella futura", e pur non pesando sull'esistenza umana nessuna peccaminosa eredità adamitica.

L'autore non cessa per questo di professarsi cristiano, allo stesso modo di Joseph Butler, che fu addirittura vescovo, il quale nei suoi *Sermons*, anzi *Fifteen Sermons*, usciti nel 1726, poi nella *Analogy (The Analogy of Religion)*, propende per l'accettazione religiosa come male minore fra tante contraddizioni sacre e profane, riconoscendo, però, in tutto una supremazia al *dettame* della coscienza; dando, cioè, in questo caso, un significato più valido al soggettivo giudizio umano che alle oggettive verità di fede. "E' per via di questa facoltà (coscienza), naturale nell'uomo, che egli è un essere che agisce moralmente, ed è legge a se stesso... (essa) va considerata come una facoltà di tipo e di natura suprema, superiore a tutti gli altri e che ha in sé una propria autorità di essere tale".

Ma l'autore che forse meglio si presta al nostro discorso sulle origini delle posizioni paradossali dei secolarizzatori odierni, è, come abbiamo detto a suo tempo, David Hartley, medico, fisico, filosofo, teologo, i cui libri principali recano la data del 1746 e 1749. La sua teoria, giudicata una specie di fisica della psicologia e della morale, non metafisica. annulla la come bene osserva studioso solo dell'illuminismo inglese Armando Plebe (Grande Antologia Filosofica, Vol. XIV - Marzorati Editore), ma giustifica la definizione di *materialismo teologico* data alla dottrina di Hartley.

Un discepolo esasperante la stessa contraddizione del maestro è Joseph Priestley, che, nelle sue *Disquisitions*, del 1777, parla dell'anima umana come di una sostanza materiale che la morte dissipa; e, non ostante questo materialismo in radicale contrasto con l'a b c del cristianesimo, egli continua a dichiararsi autentico difensore della dottrina cristiana e a preparare la stesura della *History of the Corruptions of Christianity*.

Noi potremmo continuare citando da Enrico St. John visconte di Bolingbroke, da Francis Hutcheson, da Anthony Ashley Cooper, lord di Shaftesbury, da tutta una lunga serie di autori appartenenti, più o meno, all'illuminismo inglese, sorto nel fervore delle dispute teologiche dissenzienti da Roma e caratterizzato dal tentativo di naturalizzare la religione, risolvere col deismo le aspirazioni alla trascendenza, svalutare la metafisica ora con la superiorità dei sensi o di un senso imprecisato sulla ragione, ora richiamando l'interesse dell'intelletto alle vicende terrene, solo qua e là irrorate di spunti biblici.

Tutti sanno quale influenza ha esercitato poi l'illuminismo inglese sulle altri correnti illuministe dell'Europa, dalle quali successivamente si è sviluppato il liberalismo, o, in modo più preciso per la nostra ricerca, il protestantesimo liberale, il quale, a sua volta, ha dato l'avvio al modernismo. Questo movimento della fine del secolo scorso si fa conoscere con un programma iniziale molto simile a quello dei secolarizzatori: adattare al mondo moderno un patrimonio di cristiana fede ormai invecchiato, provocando, caso mai, la lotta fra tradizione e rinnovamento, ma con passaggi graduali dalla liturgia al dogma, alla morale.

Il lavoro iniziale è sempre quello proposto dai vecchi innovatori illuministi: sgretolare la metafisica, la scolastica, l'oggettiva esposizione della dottrina cristiana, e poi sostituirle con l'empirismo (ora evoluzionista), lo slancio emotivo dell'intuizione, il simbolismo dei dogmi, il soggettivismo religioso, l'immanentismo in genere. La propensione dei modernisti ad adattarsi, secondo si diceva, allo spirito dei tempi, corrispondeva ai propositi del così detto *americanismo* di adeguare la Chiesa "maggiormente alla civiltà di un mondo arrivato all'età matura".

Non molto tempo dopo, Pio X, nella *Pascendi*, annuncerà con mente profetica lo svolgersi, in tre tempi, di tale adeguamento "L'errore dei protestanti die' il primo passo in questo, sentiero; il secondo è del modernismo: a breve distanza dovrà seguire l'ateismo".

Il lettore rammenti, a questo punto, l'immanenza radicale dell'Altizer, il furore antimetafisico del Cox, il destino autonomo dell'uomo del Robinson, il Vangelo areligioso di P. van Buren, l'ottimista ateismo cristiano di W. Hamilton, la secolarizzazione come causa di libertà del Newbigin, il Dio non immutabile e non eterno di L. Dewart, la lodata laicizzazione di E. Schillebeeckx, e capirà ancor meglio i tre anelli della catena della *Pascendi*, e come non sia "affatto assurdo, in queste circostanze, parlare di una lenta *protestantizzazione* della Chiesa, non in forma ufficiale ma comunque penetrante", come afferma il professore americano Thomas Molnar nel libro *Vero e falso dialogo*.

La seconda nostra domanda riguardava le cause prossime del disorientamento teologico provocato dai secolarizzatori.

Non ostante il parere di ottimi studiosi, noi solo in parte siamo d'accordo con loro nel riconoscere che la scienza e la tecnica odierna son le cause della dissipazione spirituale dell'uomo d'oggi e del suo credersi e volersi autonomo nella vita, sufficiente alle proprie necessità, libero da ogni implicazione religiosa nelle vicende terrene, maturo e cosciente dei compiti che la terra gli assegna, senza ricorsi a Dio o alla Chiesa.

Il fenomeno della secolarizzazione completa della società e della scuola, avvalorato dalla politica dei partiti atei e agnostici, non può esser ristretto al caso dell'impegno dell'uomo nel risolvere problemi che in altri tempi venivano rimessi a Dio per mancanza di adeguati mezzi e assicurazioni, anche se psicologicamente tali provvidenze terrene possono indurre nell'errore di considerar la creatura umana sufficiente a se stessa, dimentica del proprio ultimo destino, incurante, in condizioni normali favorevoli, dei misteri dolorosi e degli interrogativi che richiedono una spiegazione a lettere maiuscole.

Gli effetti dello scientismo e lo scientismo stesso son la superficie esterna di un terreno che nel sottosuolo serba l'acqua salmastra che inaridisce il verde della flora spirituale.

La ragione è profonda e, come abbiamo più volte detto, riguarda soprattutto il pensiero umano, che si allontana da Dio, non nel momento in cui l'uomo usufruisce dei mezzi sbalorditivi che la scienza gli procura, ma nell'istante in cui riconosce che il suo regno, per dirla con Albert Camus, è tutto di questo mondo, o che è una liberazione, come dice Nietzsche, la caduta dei miti dell'altra vita e dell'*altro Essere*. Vale a dire, quando ritiene di doversi interamente calare nella vicenda terrena che l'empirismo gli fa accogliere e l'immanentismo giustificare.

E la causa nera di questo decadimento occorre andarla a cercare, per quel che ci riguarda, proprio negli scritti dei teologi cristiani esaminati, i quali, invece di opporsi a simile corsa all'immanenza, tentano l'adattamento dei valori cristiani alle richieste di un mondo sempre più secolarizzato, rifacendosi addirittura ai termini di cui s'è servito il filosofo del *superuomo* nel proclamare la morte di Dio, preceduta, come si sa, dal rifiuto della metafisica che Lo propone ragionatamente alla nostra intelligenza.

Scrive Harvey Cox che è inutile opporsi a una "secolarizzazione che continua la sua marcia"; e noi replichiamo che per una intelligenza spenta la divinità è sicuramente morta, che Dio non vive per una ragione volontariamente rinchiusa in un guscio di terra, che Dio è lontano da chi

mantiene la propria mente nella condizione di non sentirne la necessaria vicinanza. Il mondo si secolarizza o accelera la propria secolarizzazione nella misura in cui il cristiano lo segue nell'opera di assoluto disimpegno dal sacro nella vita comune.

La scienza e la tecnica sono il pretesto, l'occasione, la tentazione, o le cause seconde: la causa vera è nel pensiero dell'uomo, formicolante delle realtà contingenti che vive nella maniera autonoma che la laicizzazione gli suggerisce, che la desacralizzazione gli facilita.

Non è un progresso, né una liberazione il vaccino che immunizza o la vita materialmente confortevole per l'uomo che non sappia dare all'esistenza, resa più sicura e diminuita di triboli, un significato che trascenda gli stessi triti atti compiuti per parecchi lustri di sèguito.

Il problema, lineare fino all'ovvio, è qui e qui resta, a dispetto di una civiltà che sembra volerlo scavalcare.

Tanto più, quindi, a noi sembra deprecabile l'atteggiamento di quei cristiani che, per paura d'esser sconfitti, di rimanere indietro, di non persuadere il mondo alla cristiana accettazione del Vangelo, e per un'inconfessata sfiducia nei mezzi religiosi di cui possono disporre, si conformano alle vie comuni del secolo, aperte in direzione opposta all'itinerario che a Dio conduce, dando un valore di matura autonomia responsabile a tale disimpegno dal sacro, a tale resa a discrezione.

Una scelta di parole efficaci (non stravolte) può facilitare l'acquisizione di concetti superiori alle contingenze della vita usuale, ma la verità non va mai nascosta, né diminuita, né rimandata ad altri giorni lontani, perché è patrimonio potenziale di ciascun uomo, nel tanto di tempo che gli è concesso di esistere su questa terra.

Gesù non ripiega un lembo del suo dire di fronte alla gente che lo abbandona nell'ascoltare l'annuncio del pane di vita.

San Paolo non si adatta all'empirismo beffardo degli ateniesi che gli ridono in faccia quando lo sentono parlare di resurrezione dei morti, e la mentalità di quegli ascoltatori non era certo meno lontana da Cristo di quella degli uomini *autonomi* del nostro tempo.

Il cristiano sa che il lievito della parabola ammonitrice del Maestro sarà sempre quantitativamente inferiore alla farina necessaria all'impasto: non è questa la sua sconfitta. La sua sconfitta comincia il giorno in cui, per spirito di adattamento, subisce l'inerzia della massa impastata.

In tal caso, la conseguenza peggiore per l'uomo non sarà una vita condotta solo secondo gli usi derivanti da una più o meno comune interpretazione della natura, ma sarà il degenerare della natura stessa al di sotto delle proprie indicazioni, per l'impotenza della volontà umana a dominare costantemente le insorgenze passionali, senza l'ausilio dell'Unico che possa giustificare il sacrificio.

RIEPILOGO E CONCLUSIONI

All'inizio del nostro lavoro noi abbiamo visto qual fondamento Roma dava alla legge e quindi al potere politico che metteva sull'appunto il vasto organamento dell'impero.

La ragione era quella stessa richiamata dalla Chiesa in tutti i tempi ed espressa dal Vaticano II in questi termini, nella Costituzione *Gaudium et Spes*: "La Comunità politica e l'autorità pubblica hanno il loro fondamento nella natura umana e perciò appartengono all'ordine prestabilito da Dio". E nella Dichiarazione *Dignitatis humanae*:

"Norma suprema della vita umana è la legge divina, eterna, oggettiva e universale, per mezzo della quale Iddio, con sapienza e amore, ordina, dirige e governa l'universo e la società umana. E Iddio rende partecipe l'essere umano della sua legge".

Questa partecipazione, indicata in alto, in un primo tempo, col titolo e l'autorità di pontefice massimo assunta dal capo dello Stato, venne, in un secondo tempo, circonfusa dalla massima esaltazione mitologica riservata all'eroe o al primeggiante sommo: il culto divino.

Tanta era la convinzione comune che il potere superava la decisione, la convenzione, l'accordo che gli uomini erano soliti stabilire fra loro, e che l'autorità era una forma d'intervento dall'alto che non aveva giustificazione nella umana volontà! "

Nella *Diuturnum*, Leone XIII, come abbiamo a suo tempo riportato, condensa in pochi periodi la ragione della trascendenza della legge di comando, facendo osservare quanto sia importante che i preposti alla direzione della cosa pubblica "debbano potere obbligare in guisa i cittadini ad obbedire, che il non obbedire per questi sia peccato. Nessuno degli uomini però ha in sé o da sé di che potere con siffatti vincoli di comando legare la libera volontà degli altri. Unicamente a Dio creatore di tutte le cose e legislatore appartiene questa potestà: e quelli che la esercitano è necessario la esercitino come loro comunicata da Dio".

Di qui, una prima basilare differenza fra le costituzioni degli Stati: quelle che pongono a fondamento della legge, a originaria giustificazione del potere, la volontà di Dio, e quelle che prescindono da detta origine, stabilendo una normativa societaria di pura convenzione umana.

Su un piano di studio non possiamo scendere alle contaminazioni che si hanno in pratica, quando ad esempio, per le solenni convenzioni umane, si fa appello, o ci si richiama, più o meno volontariamente o inconsciamente, a una lex aeterna, a uno jus naturale, a principi immutabili del diritto, che, però, come abbiamo detto, se recisi dalla fonte suprema, da quell'*ordo rerum* voluto da Dio, perdono ogni serio valore ed efficace giustificazione per l'uomo.

E perduto l'ordine ontologico, resta perduto anche quello morale.

Di qui anche una profonda differenza fra i cittadini: quelli che subiscono la teoria della terrestrità assoluta del potere e fan, quindi, coerentemente di tutto per non obbedire al volere altrui, dall'alto o dal basso, quando esso non coincide col proprio; e quelli che accettano un ordinamento normativo della terrena potestà, nei limiti del giusto, perché la considerano conformata sulle indicazioni che Dio ha espresso attraverso le naturali esigenze.

Non ci son vie di mezzo: o la natura è origine e fine di se stessa, e allora tutto quello che l'uomo fa è giustificato perché tutto è prodotto, svolto e concluso in lui, senza testimoni e giudici superiori al suo essere e volere; o la natura dipende, nella sua origine ed espressione, da una Volontà che la trascende, e quindi l'ha plasmata a suo supremo piacimento, ed allora tutto quello che l'uomo fa deve accordarsi col disegno finalistico che la creazione manifesta.

La coerenza impone, quindi, all'uomo di essere, nel raggruppamento civile di cui fa parte, o individuo anarchico o persona ordinata.

Per fortuna o per disgrazia, secondo i casi, nella vita comune ha gran seguito l'abitudine agli accomodamenti, comprensibile in chi, incredulo, cerca di adattarsi per interesse o timore del peggio; molto meno in chi, credente, accetta in pratica quel che non è ammissibile in teoria.

E fra le teorie inammissibili, pel credente, c'è la costituzione agnostica, o peggio, dello Stato, che non è detto non debba suscitare un caso di coscienza, nei riguardi dell'autorità, che i primi cristiani potevano superare certo con più disinvoltura, sapendo alla fin fine il valore sacro dato dai Romani alla legge, significata, per loro, da una Divinità provvidente.

Uno Stato *naturale*, di una natura fine a se stessa, è una istituzione contraddittoria, che ogni cittadino ha il diritto di ritenere arbitraria, perché fondata da individui i quali non hanno altro potere di comando che la propria volontà, equivalente in tutto a quella dei restanti uomini.

L'aveva capita l'assolutismo pagano di un tempo, non l'ha capita il laicismo totalitario odierno, né certo sinistrismo cristiano degli ultimi

decenni, persuaso di poter rinnovare la società accordandosi con chi ha in programma di renderla acefala.

Accettare, quindi, l'accordo, anzi, cercarlo a tutti i costi, con laicisti radicali e marxisti per far progredire in un certo senso la società, come vien detto dalla corrente sinistra in questione, significa né più né meno che preparare l'avvento di uno Stato, in cui resti giustificata unicamente, se può dirsi, una concezione anarchica del medesimo.

In scala ascendente, i cittadini formano le famiglie, famiglie e cittadini si stringono in società, la società politicamente organizzata ci dà lo Stato, come organismo sociale relativamente dotato di perfezione rispetto alle altre grandi famiglie statali, che vengono ad integrarsi in un'azione comune.

Ora, in linea di principio, noi abbiamo visto che gli uomini sono tenuti a riconoscere un'origine trascendente della legge che li accorda e disciplina fra loro, ad accogliere, cioè, come volontà del Creatore ciò che la natura manifesta nelle esigenze del suo svolgersi e durare, e questo non solo se li valutiamo, secondo termini classici, *distributive*, vale a dire, ad uno ad uno, ma anche se li consideriamo *socialiter*, uniti socialmente, in quell'accordo politico che si esplica attraverso le iniziative di ciascuno e le provvidenze del potere legislativo, esecutivo e giudiziario della pubblica autorità.

Lo Stato è un corpo sociale che non può non ritenere dalle membra che lo compongono; è una persona morale che non può ignorare i doveri inerenti alla propria intelligenza e volontà; è un uomo scritto in grande, direbbe Platone, che ha tutti gli obblighi dell'uomo disegnato in piccolo, oltre l'esemplarità maggiore da far valere e il diritto di sussidiarietà da spendere a favore dei minori, nel perseguire il bene comune, cioè la pubblica prosperità quale risultato di un ordinamento di pace e giustizia.

Al tirar logico di queste somme raggiunte unendo una considerazione all'altra, non si comprende perché, se l'uomo è tenuto per coerenza a dare un fondamento religioso allo Stato, lo Stato non debba sentirsi altrettanto astretto ad accettare una simile impostazione, e ancor meno si comprende che un popolo cristiano debba porsi il riserbo fuori luogo di non voler esplicitamente cristiano lo Stato che gli corrisponde.

Queste anomalie derivanti dalla peggior scuola liberale purtroppo oggi fanno testo anche presso molti cattolici.

A sua volta è dovere dello Stato "incrementare i valori religiosi" (Vaticano II: *Inter mirifica*), "rispettare e favorire la vita religiosa dei cittadini", "proteggerli contro i disordini che si possono verificare sotto pretesto della libertà religiosa... non in modo arbitrario o favorendo

iniquamente un determinato partito" (*Dignitatis humanae*): tutte azioni positive di una protezione non autoritativa, come si dice, che vanno a vantaggio morale della società. Come le altre, negative, che rimuovono gli ostacoli al libero esercizio della libertà religiosa che, per le famiglie cristiane, ad esempio, si esplica anche nella scelta, per i figli, a parità di condizioni, della scuola corrispondente alle convinzioni morali e religiose dei genitori (*Gravissimum educationis*).

Si sa poi che "se, considerate le circostanze peculiari dei popoli, nell'ordinamento giuridico di una società viene attribuita ad una determinata comunità religiosa una speciale posizione civile, è necessario che nello stesso tempo a tutti i cittadini venga riconosciuto e sia rispettato il diritto alla libertà in materia religiosa" (*Dignit. hum.*).

Torniamo allo svolgimento storico della concezione *sacrale* della società.

Lo Stato cristiano noi vediamo che sorge, dopo secoli di lotte, per volere dei cristiani, per l'azione di penetrazione costante nella società esercitata dai fedeli, che non esplode con l'editto di Costantino, ma della cui efficacia vittoriosa è testimonianza il riconoscimento di Galerio, il quale passa da una ormai inutile persecuzione a una indifferibile benevola tolleranza.

Il sorprendente, per un imperatore romano come Costantino e i successori nella direzione dello Stato, non è di dar protezione a una nuova società religiosa, ma di trovarsi accanto una potestà che rivendica diritti che fino allora appartenevano all'unico capo dell'immenso dominio di Roma. Non c'era ripartizione di compiti fra due autorità distinte, incaricate rispettivamente del sacro e del profano, nella società verticale del tempo, e bisognava, quindi, che la penetrazione del cristianesimo nell'impero fosse giunta molto a fondo per far tollerare all'imperatore, sia pure a rilento e dopo aver trattenuto ancora un poco presso di sé il titolo di pontefice massimo, quella specie di diarchia che la Chiesa gli proponeva con la sua riconosciuta presenza.

La Chiesa si presentava allora come oggi: una società di credenti professanti la stessa fede, partecipanti ai medesimi sacramenti, ubbidienti ai legittimi Pastori, sotto il governo del Romano Pontefice; proveniente da Dio secondo un Suo atto diretto, immediato, positivo, avvalorato agli occhi degli uomini dalla testimonianza dei discepoli di Cristo che avevano dato la loro vita a prova di quel che il Maestro aveva loro insegnato e coi miracoli comprovato; costituita immutabile nella sua intrinseca struttura essenziale, e adattabile agli uomini nell'attuazione senza compromessi dei suoi principi; fondata per far raggiungere agli

individui la beatitudine ultraterrena (fine remoto) per mezzo della santificazione delle anime (fine prossimo); pur di natura spirituale e di elevazione soprannaturale, società visibile, pubblica, necessaria, unica, perpetua. E fin qui, forse, l'imperatore avrebbe ascoltato senza il solco di una ruga in fronte.

Un po' meno facile gli si presentava, invece, la più precisa specificazione in società giuridica, dotata di propri poteri legislativi, coercitivi, giudiziari, perché costituita con obblighi di rigorosa giustizia verso persone che tendevano al medesimo fine, unite e vincolate alla cooperazione per il medesimo scopo, servendosi di mezzi comuni a tutti gli associati, ubbidendo nella dottrina e nella morale avanti tutto alloro supremo Pastore.

Nessuno degli elementi costitutivi di una società vera, gerarchica, mancava alla Chiesa: né i membri, né il fine, né il vincolo morale, né i mezzi, né i governanti, né il capo ultimo.

La fronte cominciava ad incresparsi.

Ancor più se bisognava rendersi conto della differenza fra le due società che dovevano in qualche modo spartirsi, da ora in avanti, le mansioni nell'impero.

La Chiesa rivendicava un'origine, un fine e mezzi soprannaturali, oltre un'infallibilità dottrinaria che nessuna società o istituzione di questa terra poteva vantare. A cominciare dallo Stato, il quale, nell'origine, nel fine, nei mezzi non si elevava al di là della sfera naturale, e non poteva inoltrarsi nel campo governato dal Capo della cristianità, perché simile potere era stato affidato da Cristo non al regnante civile ma a Pietro.

Dirà il Vaticano II, nella *Dignitatis humanae* che è questa "la libertà sacra, di cui l'Unigenito Figlio di Dio ha arricchito la Chiesa acquistata con il suo sangue".

Dal paragone delle due società non si poteva negare un certo prevalere dignitoso della Chiesa, desunto dalle note caratteristiche dei due grandi sodalizi, il quale doveva in qualche modo tradursi in una ragionevole superiorità nel governo di ciò che è essenziale per l'uomo.

Tale superiorità era stata affermata dalla costanza dei martiri e veniva prolungata ora dai cristiani, penetrati in molti gangli vitali dell'impero a dar nuovo vigore a un corpo ormai morente e una gagliardia riformatrice ai barbari successori.

Le speciali condizioni di carenza del potere civile indubbiamente inducono la Chiesa ad assumersi compiti straordinari che non fan parte del suo ordinario governo i però questa non è la ragione del suo successo nella conversione dei popoli, né del prestigio con cui la seconda

Roma sopravanza i regnanti, né del legame unitario che la cristianità promuove fra le diverse genti d'Europa,

La ragione è che i cristiani agivano da quel che si sentivano, portatori di un messaggio religioso e civile che stringeva in un vincolo di fede le varie nazioni, rendendo loro comuni morale supernazionale e civiltà di spirituale intendimento.

E l'azione del Papato si estendeva per tutta l'area di queste comuni convinzioni, mostrando la propria superiorità nella misura in cui i cristiani sapevano farla valere.

Cerchiamo di penetrare bene a fondo il problema di tale azione estensiva, che ha un valore storico di dimostrazione e un fondamento di natura dottrinale.

La teoria delle due spade, quella sacra e quella regia, suppone una nozione adeguata dei due poteri che, a parte certe espressioni polemiche contingenti, i papi medievali, da Leone I a Leone III, a Gregorio VII, a Bonifacio VIII, hanno espresso con precisi riconoscimenti temporali all'autorità civile, spirituali a quella religiosa, comuni nelle materie miste (pubblica moralità, calendario delle feste ecc.), e di indiretta supremazia della Chiesa anche sulle cose temporali quando ne vada di mezzo la salute delle anime, si tratti dell'ultimo barbaro o dello stesso imperatore.

Per questo San Gregorio Nazianzeno deve dire ai principi cristiani che "la legge di Cristo vi rende soggetti al mio potere e al mio giudizio", Sant'Ambrogio imporre a Teodosio la dura penitenza che sappiamo, il Vescovo Gipnata scrivere che il personaggio sacerdotale è più importante del regio perché "deve render conto a Dio anche degli stessi re", San Tommaso precisare nella Summa che "il potere laico è soggetto al potere spirituale come il corpo all'anima".

Non si tratta di due potestà diverse nell'unica autorità superiore della Chiesa, la diretta e l'indiretta, ma di un unico potere che raggiunge lo spirituale ovunque si trovi, nella casa di Dio sempre, fra i cittadini indaffarati nelle loro faccende terrene, solo quando la morale e la religione son chiamate in causa. *Ratione peccati*, aveva detto papa Bonifacio VIII.

società civile, si esplica relativamente alle persone, alle leggi, alle vicende di tutta la comunità, e, per questo, teologi ferrati come il Bellarmino non sudano davvero le proverbiali sette camicie a dimostrare che il Papa, come capo della cristianità, può deporre i principi cristiani quando vi sia pericolo per la fede. Solo, aggiungiamo noi, che la dottrina, per poter distendersi nella realtà, deve rinvenire predisposte le condizioni indispensabili alla sua applicazione.

La cristianità di allora era riuscita in tale impresa, i senza dar nelle secche dei curialisti ad oltranza che avrebbero voluto una dipendenza dell'imperatore dal Papa anche nel temporale, e senza lasciarsi trascinare allargo, nel turbolento mare degli imperialisti, che vagheggiavano un potere civile autorevole anche in campo religioso.

Ecco allora come si presenta il problema dell'estensione del potere sacro in campo civile: non in una dottrina tramontata, non nello studio di condizioni storiche non più proponibili, ma nella ricerca del modo in cui i cristiani debbono avvivare di esigenze spirituali il temporale.

Sempre rimarrà al potere civile un campo d'azione proprio corrispondente alla necessità di un ordinato svolgimento sociale della civitas terrena, ma l'estensione pratica, concreta, in atto, del potere religioso indiretto non resterà legata ad altra teoria che il grado di elevazione al sacro cui i seguaci di Cristo avranno saputo portare il profano.

Il Papa non potrà avere la pretesa di imporre all'autorità civile che una nuova strada di grande traffico scorra alle pendici di un monte dominato da un celebre santuario, ma se, senza danno per nessuno, i fedeli persuadere responsabili dell'impresa riusciranno a i dell'opportunità del tracciato favorevole ai loro pii desideri, sperando che l'occasione della vista del santuario susciti qualche pensiero di devozione nei viaggiatori, l'area di dominio spirituale della Chiesa si sarà allargata; tanto più evidente risulterà simile dominio se l'autorità ecclesiastica, mettiamo, sarà costretta ad intervenire per far cessare atti di irriverenza ostentata nel tratto di strada sotto il monte in questione; intervento che riguarda di certo un aspetto della vita civica ma che, proprio ratione peccati, per il danno che simili atti possono arrecare nelle anime dei meno provveduti, chiama in causa chi ha cura in modo particolare di esse.

E se un capo di Stato, anche oggi, fosse di scandalo irrimediabile a un popolo cristiano, e le condizioni consentissero alla Chiesa di farlo deporre con un atto di disobbedienza dei sudditi, essa non oltrepasserebbe i limiti del suo potere intervenendo a far cessare quel vergognoso esempio.

Nel nostro tempo il caso è diventato puramente ipotetico per la semplice ragione che l'arte di rimanere e mostrarsi cristiani in società, facendo cristiane le istituzioni, è passata di moda dopo che il vento laicista ha raggelato i rivoli spirituali scorrenti nelle terrene praterie.

E la Chiesa molte volte è costretta a non intervenire come vorrebbe o perché non sarebbe intesa dal mondo, sempre più materiale, o perché non sarebbe seguita dai cristiani, sempre più accomodanti.

Il timore di defezione dei cattolici quante volte ha costretto il Papa a rassegnarsi in partenza a una sconfitta minore!

Forse non sarà male leggere, a questo punto, gl'insegnamenti che il Vaticano II dà, in proposito, nel Decreto sull'apostolato dei laici: "i quali svolgendo la missione della Chiesa, esercitano il loro apostolato nella Chiesa e nel mondo, nell'ordine spirituale e in quello temporale: questi ordini, sebbene siano distinti, tuttavia nell'unico disegno divino sono così legati che Dio stesso intende ricapitolare in Cristo tutto il mondo per formare una creazione novella, in modo iniziale sulla terra, in modo perfetto alla fine del tempo. Nell'uno e nell'altro ordine il laico, che è simultaneamente fedele e cittadino, deve continuamente farsi guidare dalla sua unica coscienza cristiana... Infine piacque a Dio unificare in Cristo Gesù tutte le cose, naturali ,e soprannaturali, affinché Egli abbia il primato sopra tutte le cose. Questa destinazione, tuttavia, non solo non priva l'ordine temporale della sua autonomia, dei suoi propri fini, delle sue proprie leggi, dei suoi propri mezzi, della sua importanza per il bene dell'uomo, ma anzi lo perfeziona nella sua consistenza e nella propria eccellenza e nello stesso tempo lo adegua alla vocazione totale dell'uomo sulla terra... E' compito di tutta la Chiesa aiutare gli uomini affinché, siano resi capaci di ben indirizzare tutto l'ordine temporale e di ordinarlo a Dio per mezzo di Cristo. E' compito dei Pastori enunciare con chiarezza i principi circa il fine della creazione e l'uso del mondo, dare gli aiuti morali e spirituali affinché l'ordine temporale venga instaurato in Cristo... Tutto vedere, giudicare ed agire nella luce della fede".

Se altri avesse speso parole simili per far riflettere il cristiano sull'obbligo di agire pel totale compimento dell'opera cui l'ha impegnato la rigenerazione battesimale, nessuno avrebbe potuto evitargli l'epiteto sinistro di integralista, o integrista (la confusione dei termini non è nostra).

E forse è logico che questo avvenga in una società e in un tempo in cui molte forze credute unitarie rappresentano solo un mondo disintegrato.

* * *

Una delle conclusioni che dobbiamo trarre dal nostro saggio, dopo aver seguito l'opera svolta dalla cristianità medievale per dare una fisionomia unitaria alle nazioni e ai popoli raggiunti da Roma, è che la potestà temporale non ha saputo tener dietro alla Chiesa.

L'unità cristiana è stata contrastata, poi disfatta dal nazionalismo dei poteri civili europei, fra loro puntigliosamente invidiosi, animati da piccole ambizioni di corte o da sogni di progressive egemonie, incapaci di cogliere a lungo il costante elevarsi della città terrena à civitas Dei e di sopportare che la diarchia potesse tendere, nelle questioni risolutive, ad unificarsi nella preminenza dello spirituale sul temporale.

Proprio da questa insubordinazione antiunitaria del monarca verso la Chiesa, sorge la dottrina del diritto divino dei re, che ha il suo esemplare in Enrico IV.

Le lotte fra le due autorità non impediscono ai fedeli di dare una convergenza verso Roma ai popoli raggiunti dal lievito unificante della fede, che rigenerava non solo individui e regni ma fin lo stesso potere civile, con una specie di sanazione in radice, la quale faceva passare la gerarchia terrena dal dominio dell'uomo sull'uomo per forza bruta, o necessaria repressione del disordine, a difesa sacra della cristianità articolata nella terrena vita sociale.

Dentro la Chiesa; parte della Chiesa stessa.

Non fa meraviglia, quindi, che Belloc, con un linguaggio tutto suo, osi dire che, nel rifarsi all'origine di una unitaria civiltà, l'Europa non possa che dirsi ed essere cattolica, anzi il cattolicesimo.

Il grave torto, del continente, di aver abbandonato, per colpa dei nazionalismi, il legame religioso che gli favoriva i medesimi civili ordinamenti, è quello di aver perduto in tal modo la ragione stessa della propria unità; e l'inettitudine maggiore della cristianità nostra è quella di essersi adattata, anche dopo i cicloni bellici che hanno devastato le nazioni europee, a promuovere un'unione fra di esse fondata unicamente su generici motivi ideali e su interessi terreni che, staccati da un preciso contesto religioso e dall'autorità che può avvalorarlo, a lungo andare non han fatto che accrescere le incomprensioni.

La dispersione comincia in Europa con il distacco laicale, poi laicista, dell'autorità civile da quella religiosa, che pian piano spezza tutti i legami unitari fra i diversi popoli.

Filippo il Bello, ad esempio, non combatte il Papa solo per mantenere impossibili privilegi sulla cristianità, ma per sciogliere la Francia da qualsiasi legame unitario, e religioso e civile, che possa in qualche modo temperare il potere assoluto che vuole esercitar sul suo popolo, e, se possibile, su altri. L'idea di un impero cristiano universale per il re di Francia, che non può averne il dominio, rappresenta sempre una minaccia al suo dispotismo, tema o non tema l'egemonia germanica dall'esterno, o le limitazioni del potere ecclesiastico dall'interno. La paura è l'universalismo civico-cristiano, dal quale si premunisce con il potenziamento della nazionalità e la preparazione di un clero sempre meno ligio a Roma.

Le conseguenze saranno la tendenza separatista delle altre nazioni europee e il sorgere del gallicanesimo, premesse di un immancabile frazionismo nazionalistico in campo civile e religioso.

La prammatica sanzione di Carlo VII, che, fra l'altro, dà al re la possibilità di prendere il posto del Papa in parecchio terreno del diritto beneficiario, è un sopruso e un cattivo esempio che trova imitatori in tutti i regnanti di allora, e si prolungherà in Francia nel proposito della monarchia di rifiutare le decisioni del Concilio di Trento e della Chiesa locale di accettarle se compatibili con le libertà gallicane, formulate poi nella *Dichiarazione* del 1682. in cui si nega il Potere indiretto. del romano Pontefice, la sua infallibilità dottrinale, la sua superiorità sul concilio, un adeguato riconoscimento per non rendere soggetto al diritto comune il successore di Pietro nell'esercizio. della sua autorità.

Fate ancor più regale la Chiesa gallicana e avrete le ragioni del distacco anglicano; fate meno *dottrinaria* la Chiesa e avrete quelle della ribellione luterana.

Ciascuno, sovrano o suddito, farà i propri conti con Dio, in un rapporto personale che rende soggettiva la morale e la religione.

Non solo cessa una qualsiasi possibile *translatio imperii* per mano del Pontefice come ai tempi di Carlo Magno, ma nemmeno si tollera un intervento papale *ratione peccati* nel regno-feudo dei sovrani, anche se la vicenda terrena che lo provoca pone alla coscienza un problema di natura etica.

L'internazionalismo romano vien frantumato in egoistici Stati indipendenti e in autonome chiese nazionali, sempre più vincolate al rigore dei principi e quindi sempre più indotte a seguire i fasti e i capricci della terrena potestà, allontanandosi dalla disciplina di Roma, dalla concezione unitaria delle grandi famiglie europee, dal consenso del popolo.

L'universalismo cristiano non riesce a tenere più unita la città terrena, la quale di secolo in secolo, dall'Umanesimo in poi, si inoltra progressivamente nell'infausta china del naturalismo.

Come in una marea di interdipendenze le onde sospinte dal mare romano vengono rigettate dalla riva limacciosa, e rifluiscono verso il luogo di avvio intorbidando al loro passaggio le restanti acque.

Roma ne è inquinata nel Costume e depressa nel prestigio.

Il naturalismo è nelle corti, circola fra gl'intellettuali, penetra nel campo ecclesiastico provocando un attenuarsi del fervore religioso e preparando eresie come quella dei sociniani, i quali si proporranno di dare al soprannaturale i limiti della umana ragione.

Savonarola diventa uno spaesato anche quando non cade negli eccessi, perché la politica già rivendica una sua piena autonomia, prima dalla religione, poi dalla morale.

E così avverrà per l'arte, la filosofia, l'economia, il viver civico.

Non si concepisce più una organizzazione unitaria degli Stati, una politica unitaria della società negli aspetti oggettivi che la religione, la morale, il senso della libertà impongono, una visione unitaria dell'uomo, che lo faccia integralmente se stesso in ogni pagina di vita ch'egli scrive con la propria azione.

Oggi stesso resta ancora per noi in gran parte un mistero psicologico la vita del Rinascimento, mescolata di impeti di carnalità pagana e di stupende testimonianze di ascese spirituali.

Quel che ci stupisce non è che non manchino né gli uni né le altre, perché in tutti i tempi e luoghi, da Adamo in qua, l'alternativa del bene e del male è stata la consuetudine di un contrastato retaggio; quel che ci lascia invece sempre perplessi, non ostante tutto, è la tranquilla convivenza di quelle contraddittorie esperienze, presentate nel panorama di un unico quadro storico.

L'immagine di quel tempo potrebbe benissimo venire espressa nel ritratto di un *riassuntivo* uomo che non la mano destra carezza una cortigiana, con la sinistra un crocefisso, col piede manco tira calci a un fratello, con l'altro si avvia ad ammirare una villa profusa di opere d'arte.

Il politico di corte sogna innocenti utopie fantastiche alla Moro o sanguinose utopie realistiche alla Machiavelli, mentre l'Europa sempre più va disgregandosi in signorie di poco conto e le grandi potenze in guerre interminabili.

Avviene l'inevitabile; che, cioè, l'assolutismo dei monarchi si trovi favorito dal distacco parziale o completo da Roma delle chiese locali, e si passi, allora, dal clero nazionale alla religione di Stato in senso regalista, al razzismo religioso come rivolta completa alla romanità, alla eresia codificata, diretta, capeggiata dal principe che, a modo suo, ripete e diffonde nel continente la concezione pagana dei due poteri nell'unica

persona del regnante. Abbiamo, così, fra Stati, ducati, principati, signorotti autonomi, elettori, un centinaio ardito di Pontefici massimi cesarei che spadroneggiano sui corpi e, fin dove possono, sulle anime dei sudditi, imponendo a fil di spada leggi e credo.

Questo cesarismo non solo frantuma anche religiosamente l'Europa, ma scredita col suo fare il cristianesimo agli occhi del popolo, rendendo, coi benefizi, sempre maggiormente legato il clero alla corona, facendolo partecipare alla politica e agli usi di corte, tentando di corromperlo o metterlo a tacere nelle controversie che il principe ha interesse a presentire a modo suo, salva o non salva la giustizia.

Quel che artisti, letterati e politici fanno, a volte di proposito a volte inavvertitamente, per *naturalizzare* la vita, o la condotta dell'uomo, viene rispecchiato nel governo dei principi, i quali, col loro comportamento cesareo, altro significato non danno alla religione che un accomodamento del volere di Dio ai pareri del capo dello Stato.

Si ha così una forma di cristianesimo limitato dalle frontiere e una alterazione di dottrina provocata dalla volontà del monarca, il quale, una volta sulla china del distacco dall'autorità ecclesiastica, va ben oltre un naturalismo ben inteso, cercando di adattare la giustizia alla ragion di Stato.

La storia conferma quel che la metafisica insegna, cioè che l'unità si ottiene e mantiene solo su un principio ascendente, o, meglio, trascendente.

L'ipotesi di Grozio, sia pure ammessa per assurdo, in pratica favorisce il regalismo, cioè l'assolutismo di Stato, l'umanesimo profano, vale a dire il laicismo, il passaggio dal diritto oggettivo a quello soggettivo, in altri termini, dalla legge comune quale norma morale alle esigenze individuali sempre più di valore preminente.

In tal modo, il diritto naturale, interpretato dalla ragione umana nei limiti delle indicazioni etiche senza giustificazione metafisica, tende ad estendersi a tutta la legge positiva, e il giurisdizionalismo, dando al regnante un potere rappresentativo autonomo, a togliere sacralità alla legge stessa.

Fatalmente, quindi, si ha il passaggio dal giusnaturalismo al secolarismo, favorito soprattutto dalle teorie razionaliste e naturaliste che si sviluppano col deismo anglicano e con la così detta teologia materialista di David Hartley e Joseph Priestley, precursori dei teologi della morte di Dio.

La morale perde il suo luminoso fondamento teologico per adattarsi al baluginare soggettivo della simpatia e dell'utile, mentre la metafisica ormai è interamente sostituita dalla fisica cosmica.

Il progresso viene riconosciuto e legato al tanto diffuso dai lumi della ragione, la quale, sviluppandosi con la cultura estensiva (enciclopedismo), non potrà che renderlo costante.

Nonostante l'inno alla felice ignoranza primigenia, anche Rousseau, in fondo, è dello stesso parere quando ricerca le linee fondamentali del vivere umano nel pulito stato d'origine dell'uomo, e quando sacrifica all'insuccesso il suo sentimentale Emilio.

La Rivoluzione francese, cui non è estranea la posizione equivoca del clero minuto, illuso e mortificato, e quella dei vescovi di nomina regia, è un esempio storico di conseguenza e rinvigorimento del cesarismo, cioè del potere civile assoluto, che, con la borghesia giacobina, muove apertamente alla scristianizzazione della società, e resta vittima del suo metodo di voler riformare un tardo ordine di cose svalorizzando il principio giustificatore di ogni ordinamento.

Il liberalismo accelera il processo di dispersione dell'intesa comune, con l'individualismo impregnato di libertà negativa e, nello stesso tempo, favorisce una forma di sovranità assoluta con la teoria del volere generale del popolo, praticamente riconosciuto nel calcolo numerico dei suffragi. La qualità viene affidata alla quantità e il nuovo monarca, almeno in teoria, diventa una repubblica di milioni di teste coronate, dispotiche, esse o le rappresentanze, quanto i principi del vecchio regime.

La prima illusione e contraddizione moderna della cristianità è rappresentata dai credenti liberali, che non comprendono l'assurdo di un tentativo di accordo con i seguaci politici di un illuminismo fondato su una errata concezione dell'uomo e della società, tentativo che scredita maggiormente la metafisica classica proprio in un tempo favorevole allo sviluppo estensivo del materialismo, del positivismo, dell'agnosticismo, e al proposito dell'autorità civile di ridurre la Chiesa nell'ambito del diritto comune, ritenuto autosufficiente.

Di tale progressismo verso le esigenze di un mondo scristianizzato dà esempio contagioso il modernismo, che giustamente Péguy chiama un 'sistema di viltà', poi il neomodernismo, i cui teorici si affannano a dimostrare, con sistematiche locuzioni paradossali, la necessità di dar sepoltura a Dio rivestendo i necrofori di paramenti sacri, senza addarsene di ripetere una vecchia commedia della prima insorgenza illuminista inglese, non lontana responsabile dell'odierno naturalismo.

Le ragioni che ci inducono a non accettare il naturalismo sono molto semplici: basta sfogliare le pagine di una storia senza civiltà cristiana, e basta ascoltare dal Vangelo l'insegnamento che senza l'aiuto del Maestro niente si riesce a fare di valido.

Sine me nihil potestis facere.

San Paolo ci ha descritto in modo drammatico, nella Lettera ai Romani, l'inclinazione di morte che appesantisce il nostro corpo, dalla quale possiamo liberarci solo innestandoci al Cristo.

Apriamo un qualsiasi trattato di teologia dogmatica, il Tanquerey ad esempio, nel punto che ci interessa, e sapremo che "homo lapsus moraliter non potest, sine auxilio gratiae, diu servare totam legem naturalem et graves tentationes superare"; oppure l'Ott là dove riferisce che "nello stato della natura decaduta è moralmente impossibile all'uomo, senza grazia medicinale (*gratia sanans*), adempiere per lungo tempo l'intera legge e vincere tutte le tentazioni gravi". Questa è dottrina comune nella Chiesa.

Ciò che vale per l'uomo vale logicamente anche per l'umana società, perché l'unione di cento pere guaste non dà una cesta di frutta sana, come la raccolta di milioni di spighe buone non dà un raccolto cattivo.

E se moralmente l'uomo non può con le sole proprie forze mantenersi nella legge naturale, nemmeno la società, composta di uomini, può unicamente con le sorgenti del proprio volere adempiere per intero ai compiti che le spettano, specie nei momenti di crisi e di fronte ai problemi più gravi da risolvere.

Un supplemento sostanziale di *supernaturalità* le è indispensabile per non lasciarsi sopraffare dalle passioni umane, che spesso sconvolgono un volere e un intelletto indeboliti dal peccato.

Citiamo alcune testimonianze da documenti solenni della Chiesa.

Nella *Quanta cura* di Pio IX, il naturalismo viene definito "empio ed assurdo principio"; Leone XIII, nella *Immortale Dei*, dichiara "che la integrità della fede cattolica non è compatibile con le opinioni che inclinano al naturalismo e al razionalismo, le quali in sostanza non mirano ad altro che a rovinare l'edificio del cristianesimo ed affermare nella società il principato dell'uomo indipendente da Dio"; Pio XI, nella *Divini illius Magistri*, insegna che è falso "ogni naturalismo pedagogico, che in qualsiasi modo esclude, o menoma, la formazione soprannaturale

cristiana nell'istruzione della gioventù; ed è erroneo ogni metodo di educazione che si fonda, in tutto o in parte, sulla negazione e dimenticanza del peccato originale e della Grazia e quindi sulle sole forze dell'umana natura"; nella *Summi Pontificatus* di Pio XII, leggiamo che le norme per un nuovo ordine del mondo, della vita nazionale ed internazionale devono "appoggiarsi sull'inconcusso fondamento, sulla roccia incrollabile del diritto

naturale e della divina rivelazione"; nella *Mater et Magistra* di Giovanni XXIII, è detto che "l'aspetto più sinistramente tipico dell'epoca moderna sta nell'assurdo tentativo di voler ricomporre un ordine temporale solido e fecondo prescindendo da Dio, unico fondamento sul quale soltanto può reggere": concetti ribaditi da Paolo VI, in un discorso del 29 febbraio 1964, dove vien spiegato che, "nella vita associata, l'eguaglianza e la diversità degli uomini possono trovare vera applicazione" solo se "Dio viene riconosciuto Guida suprema".

Il Concilio Vaticano II si richiama a questo costante insegnamento quando proclama che "a ragione è rigettata l'infausta dottrina che si sforza di costruire la società senza tenere alcun conto della religione" (*Lumen gentium*), perché "l'uomo si trova incapace di superare efficacemente da sé medesimo gli assalti del male" (*Gaudium et Spes*), e "se manca la base religiosa e la speranza della vita eterna, la dignità umana viene lesa in maniera assai grave come si constata spesso al giorno d'oggi" (ib.).

Da quanto detto e riportato si comprenderà agevolò mente la falsa impostazione di chi crede che la società possa condursi secondo giustizia unicamente con le proprie forze profane; e ancor meglio si capirà l'errore capitale di chi parla di una concezione semplicemente umana del temporale o di chi è persuaso, come il Maritain, che "per una civiltà cristiana, la quale non può essere ingenua, l'opera comune non apparirebbe più come un'opera divina da realizzare dall'uomo sulla terra, ma piuttosto come una opera umana da realizzare sulla terra mediante il passaggio di qualcosa di divino, che è l'amore, nei mezzi umani e nello stesso lavoro umano" (*Umanesimo integrale*).

Questo è genericismo naturalistico, che massoni, atei, anticlericali, giacobini e filantropi irenici hanno speso per moneta corrente lungo gli ultimi secoli, coi bei risultati morali e politici che sappiamo.

Questo è pelagianesimo sociale, che capovolge il piano di redenzione diffuso nel mondo dal cristianesimo. Cristianamente non si opera né nell'individuale né nel sociale, né nello spirituale né nel temporale, senza impiegare i mezzi che la religione largisce anche per far esplicare la natura umana" nella costanza della legge che manifesta.

Non esiste un umanesimo integrale, ma un umanesimo integrato indispensabilmente dal superumano della grazia, che vale per le persone e per la società in ugual misura, giacché gl'individui non possono evitare a lungo il peccato senza il supplemento di forza rigenerativa che Cristo loro offre, e la vita associata svolgersi con giustizia costante se non ha Dio per guida suprema, come ha detto Paolo VI. Il quale ribadisce, nella "Populorum progressio", lo stesso concetto, parlando di *umanesimo trascendente, umanesimo plenario... aperto verso l'Assoluto*.

Afferma Luigi Sturzo in *Chiesa e Stato* che "fuori del Cristo non vi è la natura ma la negazione della natura.... per questo fatto, la morale anche naturale nel campo politico, nazionale e internazionale, è in crisi profonda, perché mentre da sé non è capace di resistere in forma autonoma, né come morale personale né come morale collettiva, non è più sorretta dalla fede cristiana".

Questo significa che un credente sul serio deve sempre agire per far cristiani i suoi simili, le famiglie, la società, lo Stato, persuaso, come deve essere, che il cristianesimo non è un semplice ineffabile perfezionamento della natura umana, ma un indispensabile coadiuvante del temporale nelle sue esigenze etiche.

Senza di esso non si opera con rettitudine costante né da fedeli né da cittadini, né soli né associati.

C'è da aggiungere, a miglior persuasione, che oggettivamente non esiste libertà di coscienza o di culto né per le persone né per lo Stato, giacché l'obbligo di riconoscere Dio, e seguire i Suoi voleri nel modo che Egli ha manifestato, vale per tutti, anche se ciascuno, soggettivamente, ha la facoltà di scegliere il credo che gli aggrada, da Zoroastro a Margutte.

Non entriamo nelle discussioni che possono provocare le diverse ipotesi di una nazione interamente cattolica, o religiosamente divisa, o dominata da altro credo, se non per precisare che, nel rispetto di tutti, i fedeli devono proporsi un'azione apostolica tendente a rendere sempre più cristiane le istituzioni del Paese.

Dice il Concilio Vaticano II, nella *Dichiarazione sulla libertà religiosa*, che deve la potestà civile assicurare a tutti i cittadini, con leggi giuste e con altri mezzi idonei, l'efficace tutela della libertà religiosa e creare condizioni propizie per favorire la vita religiosa".

E aggiunge quel che abbiamo altrove riportato: "Se, considerate le circostanze peculiari dei popoli, nell'ordinamento giuridico di una società viene attribuita ad una determinata comunità religiosa una speciale

posizione civile, è necessario che nello stesso tempo a tutti i cittadini e a tutte le comunità religiose venga riconosciuto e sia rispettato il diritto alla libertà in materia religiosa".

Quelle circostanze peculiari dipendono dai credenti, dallo zelo con cui avranno saputo far valere socialmente la loro fede, proponendosi non una Chiesa nello Stato" ma una Chiesa apostolica operante anche per uno Stato il cui potere, pur distinto da quello ecclesiastico, concorra al bene comune servendosi del patrimonio di idealità diffuso nel mondo dal cristianesimo.

Un tale Stato, ripetiamo, deve avere una organizzazione giuridica sovrana distinta, adeguatamente distinta, da quella religiosa, ma non deve temere una concordanza di insieme nello svolgimento della vita della nazione, che favorisca alla società i fondamenti teorici e i mezzi pratici per l'attuazione del temporale in una visione superiore ai semplici avvenimenti terreni.

Ecco quel che dice la *Gaudium et Spes* del Vaticano II: "La comunità politica e la Chiesa sono indipendenti e autonome l'una dall'altra nel proprio campo. Tutte e due, anche se a titolo diverso, sono a servizio della vocazione personale e sociale delle stesse persone umane. Esse svolgeranno questo loro servizio a vantaggio di tutti, in maniera tanto più efficace quanto meglio coltiveranno una sana collaborazione tra di loro, secondo modalità adatte alle circostanze di luogo e di tempo. Certo le cose terrene e quelle che, nella condizione umana, superano questo mondo, sono strettamente unite, e la Chiesa stessa si serve delle cose temporali nella misura che la propria missione le richiede".

Teniamo conto anche della precisione di Paolo VI, nel discorso di Anagni, del primo settembre 1966, in cui è ben definito "il concetto dell'esistenza dei due poteri, uno spirituale, l'altro temporale, entrambi sovrani nel loro ordine, salvo che nella loro applicazione nella vita umana: i valori dello spirito devono condizionare gli altri valori umani".

Questi valori spirituali, non solo non possono radicarsi in una facultas agendi (diritto soggettivo) indipendente o preminente sulla norma agendi (diritto oggettivo), ma nemmeno ritenersi validi davvero, se legati solo a una concezione morale della vita che prescinda da una giustificazione trascendente.

E' un principio che vale per gli individui e vale in ugual misura per la società.

Leggete il discorso di San Marino del Carducci, soffermatevi sul passo del *Contratto sociale* dove è detto che "jamais état ne fut fondé que la religion ne lui servit de base", e capirete una delle ragioni per le quali

noi affermiamo che il soprannaturale s'impone agli uomini con logica più stringente che la realtà naturale, e perché una civitas secolarizzata rappresenti, nell'autorità che la regge, un potere arbitrario, non giustificato in sede teorica, nocivo in campo pratico al costume morale dei cittadini.

Non per niente Jean Danielou ha scritto che "la vita religiosa e la fede possono perire meno a causa delle obiezioni di alcuni intellettuali che a causa d'una civiltà del tutto secolarizzata" (L'*Osservatore romano*, 22-II-1968).

Il processo di secolarizzazione non è opera solo di increduli, laicisti, agnostici, ma anche dei cristiani progressisti, o, secondo il paragone di F. Lovsky (*Esprit*, Ottobre 1967), di quegli intellettuali cristiani i quali, accogliendo tutte le idee del nostro tempo, "fanno come i direttori dei musei, che comprano qualsiasi cosa per non essere accusati un giorno di avere rifiutato i Van Gogh del XX secolo". Ammesso che vi siano Van Gogh fra i quadri in vendita dell'esposizione secolarista.

Péguy ha visto i segni della viltà nel modernismo, per lo spirito di adattamento al secolo degli intellettuali cristiani di tal corrente; ma a noi sembra che gli accomodanti di oggi rappresentino piuttosto un fenomeno di senescenza spirituale, provocata dalla loro mancanza di gagliardia, di inventiva, di iniziativa, di giovanile vivezza, di originali propositi nell'azione da essi voluta e svolta.

Non rinnovano: si conformano.

E' sempre stato così tutte le volte che all'intellettualità cristiana è venuto meno il genio di provocare col proprio credo l'ammirazione o l'ira del secolo.

Che significato ha avuto per molti credenti di ieri la dottrina della tesi e dell'ipotesi del Dupanloup?

Niente altro che di separazione fra il principio ideale immutabile e la realtà pratica che impone spesso di non tenerne conto, a differenza di quel che ci avevano insegnato i più autorevoli maestri cristiani del diritto, pei quali valeva l'assioma che il principio si estende a tutte le applicazioni ad esso legate, e tanto e sì strettamente che, se cadono le derivazioni necessarie, cade anche il fondamento da cui promanano.

La pratica applicazione è valida quanto l'ideale principio, e peggio per quei cristiani che si adattano a smentire nei fatti quel che dicono di accettare in teoria.

Le circostanze potranno imporre la sconfitta al cristiano convinto, non gli adattamenti che distruggono la sua coerenza.

E che significato ha oggi per tanti intellettuali cattolici la distinzione del Maritain tra agire da cristiano e agire in quanto cristiano?

Niente altro che quello del disgiungimento di azione da lui proposto in questi termini: "Che dei cristiani si pongano come scopo principale la conquista e l'esercizio di certi poteri, per la difesa di tale o tal altra causa temporale e in quanto membri d'una civiltà e impegnati nelle attività del mondo, è perfettamente normale. Ma che si propongano come fine principale il raggiungimento e la fruizione di certi poteri social - temporali, per il servizio del Vangelo e in quanto membri del Corpo mistico di Cristo, e impegnati nell'ordine spirituale della grazia e della carità, ciò è contro natura" (Ricordi e appunti).

Lo stesso Yves Congar è costretto a ritenere infondata tale distinzione (v. *Coscienza* - n. 11-1967, pag. 307), la quale, a nostro parere, è un tentativo di adattamento del cristianesimo alla disgiunzione e separazione operata dal liberalismo fra credente e cittadino.

Il cristiano ha sempre per fine principale il *servizio del Vangelo*, non per riportare il mondo al medio evo, ma per orientarlo a un principio di unità ascendente, che giustifichi l'operare di tutti e di ciascuno secondo una legge e una morale unica.

L'Europa si è frantumata e disfatta quando ha perduto il filo conduttore dell'unità nello spirituale, garantita dalla Chiesa cattolica, che ancor oggi, del resto, unica fra le chiese, gode di personalità giuridica-internazionale e di un ordinamento giuridico sovrano.

Perduta quell'unità giustificata dall'alto, il diritto naturale si è fatto sempre più soggettivo e la morale sempre più dipendente dal potere e dalla volontà dei singoli. A sua volta, lo stesso individuo si è scisso in se medesimo, cercando il significato del proprio vivere ed agire ora nell'una ora nell'altra facoltà, o istinto, o personale esigenza.

La civiltà del benessere materiale voluta da ciascuno a costo di tutto, non ostante la profusione di programmi comunitari, è la testimonianza ultima della disintegrazione sociale e personale dell'uomo, il quale può annotare, nella cronaca del costume, il susseguirsi di pervertimenti raffinati e massicci di cui non crediamo siano si ricche le cronache di altri tempi.

E' la logica del naturalismo, del secolarismo, del laicismo, dei credenti nella morte di Dio, metafisica o psicologica, logica che tutto può disfare perché tutto può ammettere, mancandole il primo anello giustificatore della catena morale.

Il secolarismo, cresciuto nelle corti cesariste come predominio del civile sul sacro, oggi è forse a una delle ultime tappe della sua decadenza:

l'annullamento del sacro nelle degenerazioni cui il profano, fine a se stesso, avvia.

I fatti, in questo caso, possono essere una dimostrazione per tutti quelli che hanno occhi per vedere e orecchi per udire, una mente per coordinare e riflettere.

Ad essi è dedicato questo faticato lavoro e la nostra infaticabile speranza.