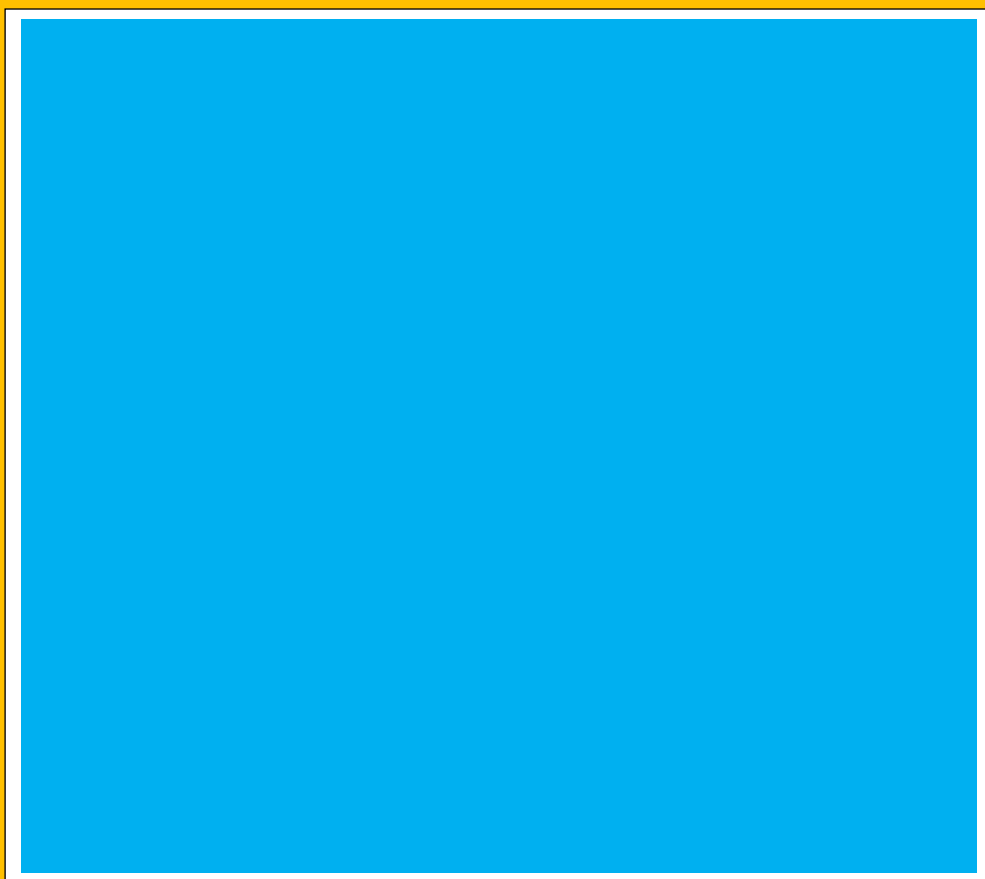


Christopher Dawson

**LA REALTA' STORICA
DELLA CULTURA
CRISTIANA**



CHRISTOPHER DAWSON

La realtà storica della cultura cristiana

Una via verso il rinnovamento della vita umana

Titolo originale dell'opera.

THE HISTORIC REALITY OF CHRISTIAN CULTURE

A Way to the Renewal of Human Life

Harper and Brothers Publishers - New York

Traduzione dall'inglese di

PAOLO STÀCUL e ROCCO ROMEO

Imprimatur

Alba, 25 Gennaio 1962

Mons. Pasquale Gianolio, Vic. Gen.

V. 3056

EDIZIONI PAOLINE - ALBA

INDICE GENERALE

I - Prospettive per una cultura cristiana
Pag 4

II - Che cosa è una civiltà cristiana?
Pag.....16

III - Le sei età della Chiesa
Pag.....27

IV - La cultura cristiana come cultura di speranza
Pag....35

V - Le forme istituzionali della Cultura Cristiana
Pag....41

VI - Civiltà in crisi
Pag....49

VII - Il Cristianesimo e la cultura occidentale
Pag....63

VIII - La Chiesa e troppo occidentale?
Pag....73

I. PROSPETTIVE PER UNA CULTURA CRISTIANA

Nel trattare una questione così ampia e profonda come quella della cultura cristiana vi è sempre il pericolo che si possa parlare creando delle confusioni. Perciò è quanto mai opportuno cominciare col definire i nostri termini. Quando io parlo di cultura non penso al perfezionamento dell'intelligenza individuale, ciò che ordinariamente s'intendeva con questa parola in passato, ma intendo una forma comune di vita sociale, un modo di vita che ha dietro di sé una tradizione, la quale ha preso corpo in istituzioni e che abbraccia norme e principi morali. Ogni società storica possiede una tale cultura, dalla più infima tribù di selvaggi alle più complesse forme di vita civilizzata. Ed ogni società può perdere la sua cultura o completamente o parzialmente, quando è esposta a cambiamenti violenti o di vasta portata.

Che cosa intendiamo allora per cultura cristiana? Infatti la parola «cristiano» è ordinariamente usata in due significati diversi. Vi è un senso in cui essa viene identificata con certe forme di comportamento morale, che sono riguardate come tipicamente ed essenzialmente cristiane, di modo che società cristiana può significare una società pacifica ed altruista, mentre società non cristiana o forma di comportamento non cristiano è intesa a significare una società che è aggressiva e portata alla conquista.

Giustificabile o meno quest'uso della parola, sta il fatto che esso è certamente diverso da quello tradizionale. Così, se giudichiamo dalle dichiarazioni degli uomini di stato e dai programmi governativi e dei partiti non vi è stata mai un'epoca in cui la società si sia maggiormente interessata al benessere ed alle condizioni di vita del basso popolo come in quello attuale. Tuttavia, sebbene questo interessamento sia pienamente consona con gli ideali cristiani e possa anche in definitiva esser debitore ai medesimi della sua ispirazione, ciò non basta per formare la nostra società cristiana in senso vero e proprio. La tendenza a porre in risalto esclusivamente tale aspetto della questione sarà una grave causa di errore se ci indurrà a confondere il cristianesimo col filantropismo.

Il solo vero criterio di una cultura cristiana è dato dalla misura con cui il modo di vita sociale si basa sulla fede cristiana. Per quanto una società possa essere barbara e per quanto possa essere arretrata, nel senso umanitario moderno, se i suoi membri posseggono una fede cristiana genuina, essi avranno una cultura cristiana, e quanto più la fede sarà genuina tanto più cristiana sarà la cultura.

E così quando parliamo di cultura cristiana non dovremmo immaginare un qualche tipo ideale di perfezione sociale da usarsi come una specie di modello o di piano, in base al quale poter giudicare le società esistenti. Innanzitutto e soprattutto dobbiamo considerare la realtà storica del Cristianesimo come una forza viva che è entrata a far parte della vita degli

uomini e delle società, e che li ha trasformati in proporzione del loro volere e della loro capacità. Noi vediamo come esso è stato diffuso ampiamente nel mondo per opera della grazia di Dio e in virtù della necessità storica. Spesso esso è caduto su un terreno sassoso e si è inaridito, spesso è stato soffocato dalle forze laiche della civiltà; ma dove ha messo radici assistiamo al sempre nuovo miracolo dell'opera creatrice divina e vediamo germogliare, dal vecchio suolo della natura umana e della tradizione sociale passata, una nuova messe spirituale.

Questa fioritura di nuova vita è cultura cristiana nel senso più elevato della parola; ma ogni società cristiana credente possiede già in sé un germe vivo di rinnovamento che è destinato a portar frutto a tempo debito, anche se il suo sviluppo è nascosto e ritardato da molte altre crescite, le quali sono così profondamente radicate nel terreno della natura umana da non poter mai esser sradicate. Non si possono valutare i risultati spirituali mediante risultati culturali, poiché i due ordini sono situati su piani diversi; ma sebbene il primo trascenda il secondo, esso può nondimeno trovare in sé il mezzo di espressione e di manifestazione esteriore. Ma vi è sempre un ritardo di tempo in questo processo. Il risultato spirituale di oggi trova la sua espressione sociale nelle realizzazioni culturali di domani, mentre la cultura odierna trae ispirazione dalle premesse spirituali di ieri e di avant'ieri.

Se esaminiamo il caso della prima introduzione della fede cristiana in Europa, vediamo quanto sia complesso e profondo il processo che ci sforziamo di comprendere. Quando San Paolo, obbedendo ad un sogno, salpò da Troade e giunse a Filippi in Macedonia, fece assai più per mutare il corso della storia ed il futuro della civiltà europea che non la grande battaglia, la quale, sullo stesso luogo, più di novant'anni prima aveva deciso dei destini dell'impero romano. Tuttavia nulla di ciò ch'egli fece fu rimarchevole o anche visibile, dal punto di vista della cultura contemporanea. Egli attirò su di sé l'ostilità della folla, fu messo in prigione e convertì per lo meno tre persone: una negoziante dell'Asia minore, una giovane schiava di professione indovina ed il proprio carceriere. Questi furono i primi cristiani europei, i precursori di innumerevoli milioni di persone che hanno considerato la fede cristiana come la norma del loro modo di vita europeo.

Tutto ciò avvenne, per così dire, al di sotto della superficie della cultura. Le uniche persone che sembrarono essersi accorte dell'importanza di quanto stava succedendo furono la giovane schiava semidemente, la folla ostile di Filippi e di Tessalonica e la plebaglia del mercato che assalì San Paolo come un rivoluzionario, come uno che metteva il mondo sossopra ed insegnava che vi era un altro re diverso da Cesare, un certo Gesù.

Nello stesso tempo però. San Paolo era molto sensibile al significato della cultura. Egli era un romano ed un giudeo, ed era fiero di entrambe le tradizioni, ma si preoccupò sempre di adattare il suo insegnamento allo sfondo culturale del suo uditorio, sia che questo fosse costituito da semplici

campagnoli dell'Anatolia, sia che fosse composto da scettici Ateniesi o da altri amministratori romani. Così che, quando dalle espressioni di San Paolo ci si volge agli scritti dei suoi dotti contemporanei, si avverte come ci si abbassa nel livello della cultura, passando da una ricca e vivida visione della realtà alla ripetizione stantia e superficiale di banalità e di retorici luoghi comuni, che appartenevano ad un ordine spirituale il quale aveva già perduto la sua vitalità.

A prima vista il problema della cultura moderna è interamente diverso da quello del mondo romano. Quest'ultimo viveva nella tradizione del passato pagano ed il cristianesimo si presentò ad esso come una nuova rivelazione e una promessa di nuova vita. Ma oggi è il Cristianesimo che a molti sembra un residuo del passato e parte di un ordine ormai svanito della vecchia Europa; e le nuove forze che ora stanno forgiando il mondo sono non-cristiane o addirittura anticristiane.

Non fa meraviglia che la coscienza dei cristiani rimanga turbata. Da una parte vi sono coloro i quali conservano ancora un legame interiore con la cultura cristiana del passato e nutrono un profondo amore e riverenza per la medesima; e in tal caso essi debbono avvertire che è accaduto qualcosa simile ad una apostasia nazionale e che essi vi hanno una certa parte di responsabilità. Dall'altra vi sono coloro i quali hanno perso contatto con quella tradizione sociale e conoscono soltanto il nuovo mondo secolarizzato. Questi sono inclini a pensare che la cultura cristiana del passato ha fatto cattiva riuscita, perché non era veramente cristiana, e che spetta a noi e ai nostri successori il compito di scoprire e di creare, per la prima volta, una nuova forma di vita che sia veramente cristiana.

Io penso che entrambi questi punti di vista sono fondamentalmente veri. Essi rappresentano i due aspetti del problema della cultura cristiana nel nostro tempo. Ritengo che non è possibile negare il fatto della cultura cristiana, come realtà sociale oggettiva. Difficilmente si esagera se si dice che è la cultura cristiana quella che ha creato l'uomo occidentale ed il modo di vita occidentale. Ma al tempo stesso bisogna ammettere che l'uomo occidentale non è rimasto fedele a questa tradizione cristiana. Egli l'ha abbandonata non solo una volta, ma ripetutamente. Poiché, siccome il Cristianesimo dipende da una fede vissuta e non semplicemente da una tradizione sociale, la cristianità si deve rinnovare ad ogni nuova generazione; ed ogni generazione si trova di fronte alla responsabilità di dover prendere delle decisioni, ciascuna delle quali può essere un atto di fede cristiana od un atto di apostasia.

Senza dubbio accade molto di rado che una società sia chiaramente consapevole della posta che è in giuoco. Gli eventi sono complicati da ogni genere d'influenze sociali, economiche e politiche, cosicché la decisione pratica ordinariamente prende la forma di un compromesso.

Ora, come ho fatto rilevare riferendomi alle origini del Cristianesimo, l'attività creativa, che costituisce l'essenza della vita cristiana, si svolge molto

al di sotto della superficie visibile della cultura, e la stessa cosa è vera per gl'insuccessi spirituali e per le apostasie che costituiscono l'altro aspetto del quadro. Ma ciò non significa che religione e cultura siano due mondi separati, privi di relazioni reciproche. L'aver ammesso tale separazione è stato il grande errore del pensiero occidentale negli ultimi due secoli. Dapprima si divise la vita umana in due parti – la vita dell'individuo e quella dello stato - e si confinò la religione interamente nella prima. Questo errore fu caratteristico del liberalismo borghese; e in nessun luogo fu maggiormente diffuso quanto nei paesi di lingua inglese. Ma adesso gli uomini sono andati più in là ed hanno riunito il mondo diviso sotto il regno di forze materiali impersonali; così che l'individuo non conta nulla, e la religione viene considerata come un'illusione della coscienza individuale o un pervertimento del bisogno individuale di appagamento.

Questo è l'errore tipico di Marx, di Engels e dello stato totalitario di massa in tutte le sue forme.

Ma per il cristiano il principio nascosto della vita di cultura e il destino delle nazioni e delle civiltà si deve sempre trovare nel cuore dell'uomo e nelle mani di Dio. Non vi è limite all'efficacia della fede e all'influenza di questi atti di decisione spirituale che, in ultima analisi, sono la risposta dei singoli uomini alla chiamata di Dio, come si manifesta in particolari circostanze storiche e personali. Molto giustamente e con acutezza, Burke scrisse che le cosiddette leggi della storia, le quali tentano di subordinare il futuro ad una specie di determinismo storico, non sono altro che combinazioni artificiose della mente umana. Vi rimane sempre un elemento irriducibile di mistero. *«Un soldato semplice, un fanciullo, una ragazza alla porta di una locanda hanno cambiato il volto del futuro e quasi quello della natura».*

Ma per i cristiani il mistero della storia non è completamente oscuro, giacché esso è un velo che nasconde parzialmente l'attività creatrice delle forze spirituali e il funzionamento delle leggi spirituali. È un luogo comune affermare che il sangue dei martiri è il seme della Chiesa, ma quello che con tale espressione asseriamo è semplicemente che gli atti individuali della decisione spirituale producono in definitiva dei frutti sociali. Ammettiamo questo nel caso della Chiesa e lo abbiamo ripetuto così a lungo che è diventato un'affermazione trita. Ma per lo più non ci accorgiamo che questo è ugualmente vero nel caso della cultura e della storia.

Infatti i profondi cambiamenti culturali e le grandi rivoluzioni storiche, che decidono del destino di nazioni o del carattere di un'epoca, sono il risultato cumulativo di un certo numero di decisioni spirituali: la fede e l'introspezione, oppure il ripudio o la cecità dei singoli individui. Nessuno può mettere il suo dito sull'atto spirituale decisivo che fa inclinare la bilancia e fa assumere una nuova forma all'ordine esterno della società. In questo senso possiamo adattare le parole di Burke e affermare che la preghiera di qualche

cristiano sconosciuto o di qualche non riconosciuto e non ammesso atto di dedizione spirituale può cambiare la faccia del mondo.

Senza dubbio, qualsiasi grande cambiamento culturale, come la conversione del mondo romano o la secolarizzazione della cristianità occidentale, è un processo che si estende nei secoli ed abbraccia un'immensa varietà di fattori differenti, i quali possono appartenere a piani diversi di realtà spirituale. La secolarizzazione della cristianità occidentale, ad esempio, comportò in primo luogo la perdita dell'unità cristiana, la quale la si dovette non al movimento di secolarizzazione, ma alla violenza della passione religiosa ed al conflitto delle opposte dottrine. In secondo luogo, implicò, da parte dei cristiani, la loro abdicazione di fronte alle responsabilità riguardo a certi campi dell'attività sociale; cosicché si può dire che l'Inghilterra del secolo XIX era ancora una società cristiana, ma una società cristiana che aveva diretto le sue energie verso il conseguimento della ricchezza. Ed infine implicò una perdita di fede che fino a un certo punto fu involontaria ed inevitabile, poiché la stabilità della fede era già stata minata dai due processi che ho menzionato.

Per presentare il problema in una forma semplificata possiamo dire che se un secolo ha distrutto con le divisioni religiose l'unità del Cristianesimo, ed un secondo secolo ha relegato il modo di vita cristiano nell'ambito della condotta individuale ed ha lasciato che il mondo esterno della società e della politica andasse per la sua strada, allora un terzo secolo troverà che l'uomo comune accetterà il mondo sociale esterno come norma oggettiva della realtà e considererà come soggettivo, irreal e illusorio il mondo della fede e della religione.

Perciò il processo di secolarizzazione sorge non dalla perdita della fede, ma dalla mancanza d'interesse sociale nel mondo della fede. Esso inizia nel momento in cui gli uomini avvertono che la religione è senza rapporto con il modo comune di vita e che la società in quanto tale non ha niente a che fare con le verità della fede. È importante distinguere questa separazione laica tra religione e società, dall'opposizione tradizionale tra la Chiesa e il Mondo, o tra il mondo presente e quello futuro, che è sempre stata così profondamente radicata nella tradizione cristiana. Spesso è difficile stabilire questa distinzione, poiché ciò che è presentato come tipo di religione «ultraterreno», in alcuni casi è direttamente connesso col divorzio tra religione e cultura, di cui ho parlato.

In altri casi l'opposizione sorge dal dualismo cristiano che trova espressione non solo in S. Agostino e nei mistici posteriori, ma in tutte le epoche della vita della Chiesa, dal Nuovo Testamento al secolo XX. In realtà è questa tensione vitale tra due mondi e due piani di realtà che rende così difficile il modo di vita cristiana, ma che è anche la fonte della sua forza. Vivere per le verità eterne, possedere i primi frutti della vita eterna, mentre si affrontano tutte le responsabilità pratiche e si va incontro alle esigenze del

tempo e del luogo, sul loro stesso terreno, questo è lo spirito per cui una cultura cristiana vive ed è conosciuta. Infatti la cultura cristiana implica un incessante sforzo diretto ad ampliare le frontiere del regno di Dio, non solo orizzontalmente coll'incrementare il numero dei cristiani, ma anche verticalmente col penetrare più profondamente nella vita umana e portare ogni attività umana in più stretto contatto con il suo centro spirituale.

Il ritorno da una civiltà secolarizzata ad una forma di vita cristiana implica senza dubbio un capovolgimento di molte forze storiche che trascendono non solo i limiti della nostra esperienza personale, ma anche della nostra società particolare. Ma, nonostante la moderna tendenza totalitaria di voler regolare lo sviluppo della cultura mediante i metodi esterni di legislazione e di organizzazione internazionale e mediante il controllo dei partiti e della polizia politica, è ancora l'intelligenza individuale quella che costituisce la forza creativa la quale determina l'ultimo destino delle culture. E il primo passo nella trasformazione della cultura è un cambiamento del tipo di cultura nell'ambito del pensiero, perché questo è il seme da cui germogliano nuove forme di vita, che alla fine cambiano il modo sociale di vita e creano così una nuova cultura.

Naturalmente non intendo affermare che nuove idee abbiano più importanza di una nuova azione morale e di una nuova iniziativa spirituale. Intelligenza, volontà e azione sono indispensabili nella vita e l'anima è il principio di ogni vita. Ma ritengo che il processo di secolarizzazione della cultura abbia avuto inizio sul piano delle idee, e che è soltanto per mezzo di un cambiamento d'idee che questo processo può essere capovolto. È sempre stato un debole della tradizione anglosassone quella di sottovalutare l'influenza delle idee sulla vita e della contemplazione sull'azione; e il risultato di questo errore è stato che molti cristiani in Inghilterra e in America non si sono accorti dell'esistenza della cultura se non quando la cultura dell'epoca aveva cessato di essere cristiana.

Questa era la situazione cento anni fa. È vero che vi erano diversi movimenti di minoranze religiose i quali erano consci di queste conseguenze: da una parte erano i socialisti cristiani, quali ad esempio F. D. Maurice; dall'altra vi era l'idealizzazione delle epoche di fede che caratterizzava il risveglio cattolico e il movimento di Oxford. Ma l'Inghilterra vittoriana era per lo più dominata da quell'atteggiamento di filisteismo protestante che fu oggetto delle condanne di Matthew Arnold. Ora, come recentemente ha fatto rilevare T. S. Eliot, è vero che la concezione di cultura, propria di Arnold, è viziata non solo dal suo individualismo, ma anche, e più seriamente, dal suo implicito convincimento che la cultura intellettuale è essa stessa una specie di religione sublimata, la quale costituisce un surrogato del Cristianesimo tradizionale. Ma nonostante ciò egli merita ancora di esser letto, perché nessuno ha dimostrato in modo più chiaro e spietato gli effetti del divorzio tra religione e cultura nella società inglese e nel tenore di vita degli Inglesi. E dal

momento che la nostra attuale critica situazione è il risultato diretto di questa frattura, la sua opera è un documento storico di primaria importanza per la storia interna della cultura inglese del secolo XIX.

Inoltre le critiche principali di Arnold contro la religione del suo tempo non sono rese invalide dai suoi errori riguardo alla natura della religione e della cultura. Il tema principale delle sue censure è sempre che *«i credenti non vorrebbero pensare»*, che essi hanno fatto della religione un affare di forti emozioni e di serietà morale, così che essa genera calore e non luce. E che al tempo stesso il loro atteggiamento nei confronti della propria cultura borghese è compiacente e per niente critico. Finché gli uomini sono andati in Chiesa, hanno letto la Bibbia e si sono astenuti dal giuoco, dall'ubriachezza e dall'aperta immoralità, non importava che essi stessero al tempo stesso aiutando a cambiare l'Inghilterra in un odioso e disordinato agglomerato di fabbriche e di tuguri, in cui la cappella e il vistoso spaccio di liquori fornivano le uniche soddisfazioni per i bisogni spirituali ed emotivi dell'uomo.

La reazione contro questa degradazione della cultura cristiana ci ha portato molto lontano nella direzione opposta. Ed il miglioramento delle condizioni sociali - si potrebbe quasi dire l'incivilimento della nostra società industriale - è coinciso con la secolarizzazione della cultura inglese.

Questa secolarizzazione è stata il grande scandalo della Cristianità moderna. Perché il cristiano non può negare i mali evidenti di quella società industriale del secolo XIX, dalla quale l'uomo comune è stato liberato mediante le riforme sociali degli ultimi cinquanta o cent'anni; mentre al tempo stesso egli è costretto a rigettare l'idealismo puramente laico che ha ispirato la nuova cultura. Questa è stata tuttavia una salutare esperienza per i cristiani. Essa ci ha indotti ad un esame di coscienza per vedere quanto grande sia stata la nostra responsabilità in questo declino della cultura cristiana e nella conversione della nostra società ad una nuova specie di paganesimo.

Ma non dovremmo concentrare la nostra attenzione sugli insuccessi del Cristianesimo nel secolo XIX. Oggi ci troviamo di fronte ad una nuova situazione e a una serie di problemi interamente diversi. Il mondo moderno si trova in uno stato di violento e caotico cambiamento, e non è già la tradizionale cultura cristiana del passato, ma la cultura secolarizzata del presente che è stata messa alla prova ed è stata trovata mancante. La sicurezza materiale e la fiducia nel futuro, che per lungo tempo sono state le caratteristiche della civiltà occidentale, sono scomparse improvvisamente. Nessuno sa in quale direzione il mondo sta andando. Il corso della storia, da un ampio e placido fiume, si è improvvisamente cambiato in una cateratta distruttrice.

Questo rivolgimento non è tale da non interessare il Cristianesimo, perché esso minaccia i valori e le tradizioni che il laicismo liberale dell'ultima epoca aveva ancora rispettato e conservato. Tuttavia questo elemento catastrofico nella vita, che era stato temporaneamente bandito dal mondo del

secolo XIX, è un fatto che riesce molto familiare ai cristiani. Infatti, nel passato esso rappresentò una parte integrale dell'esperienza originale cristiana; ed i cambiamenti degli ultimi quarant'anni ci hanno posto di fronte a una situazione che non differisce essenzialmente da quella che la Chiesa primitiva dovette affrontare sotto l'impero romano. L'aspetto escatologico della dottrina cristiana, che era così estraneo all'età edoardiana, divenne ancora una volta rilevante e significativo. Perché, anche se noi possiamo non credere alla fine imminente del mondo, difficilmente ci è possibile dubitare che un mondo sta per finire. Ci troviamo ancora una volta alla presenza di forze cosmiche che stanno distruggendo o trasformando la vita umana e, perciò, abbiamo una nuova occasione di considerare la vita in termini religiosi e non semplicemente in termini di umanesimo, di benessere sociale e di riforme politiche. L'ideale di cultura di Arnold, inteso come una *«generale espansione armonica di quelle doti di pensiero e di sentimento che costituiscono la dignità particolare, la ricchezza e la felicità della natura umana»*, apparteneva ovviamente ad un'epoca e ad una classe che poteva contare sulla sicurezza sociale. Per quell'epoca, i quattro novissimi - morte, giudizio, inferno e paradiso - erano divenuti remoti ed immaginari. Ma oggi sono abbastanza reali anche per il miscredente, il quale non sa nulla della speranza cristiana di una vita eterna. La pratica di vita cristiana è divenuta infatti l'unico mezzo con cui si possono superare i pericoli e i mali tremendi che sono entrati a far parte della comune esperienza dell'uomo moderno. Senza dubbio, come dice il Vangelo, gli uomini continueranno a mangiare e a bere, a comprare ed a vendere, a piantare e a costruire fino al momento in cui il cielo pioverà fuoco e zolfo e li distruggerà tutti. Ma essi fanno ciò soltanto con una parte della loro anima; vi è un'altra parte della loro anima che rimane ansiosamente consapevole della minaccia che sta sospesa su di loro; e nella misura che essi si avvedono di ciò sentono che bisognerebbe fare qualcosa e cercano un mezzo di salvezza, per quanto vago ed incerto.

In un certo senso è sempre stato così, e gli uomini sono stati sempre parzialmente consapevoli dei loro bisogni spirituali. Ma durante l'ultima generazione, si è verificato un mutamento fondamentale nella natura della loro ansietà. Nel corso di questi ultimi secoli l'attrazione del Cristianesimo è stata prevalentemente personale. Essa è stata un appello alla coscienza individuale, e specialmente a tipi isolati e introversi. È l'esperienza che trova un'espressione classica nel *Pilgrim's Progress* di Bunyan, il quale è tanto più classico in quanto fu anche popolare. Ma oggi l'appello è fortissimo per coloro che hanno il senso più vivo della responsabilità sociale; e non si tratta più di una questione di salvezza individuale, ma della salvezza del mondo: la liberazione dell'uomo nella sua natura completa dai mali che si manifestano in forme politiche e sociali, in anonimi misfatti collettivi ed in istinti criminali, che in realtà non sono meno opposti allo spirito cristiano di quanto non lo siano i peccati dei singoli. Questa è la ragione per cui i principali avversari del

Cristianesimo, al tempo presente, non sono le altre religioni, ma le ideologie politiche come il comunismo, il quale offre all'uomo un mezzo sociale di salvezza esterna, la fede in un credo sociale e la comunione con un partito, che è una specie di chiesa laica.

Non reca sorpresa che queste contro-religioni laiche debbano tendere a produrre quegli stessi mali dai quali gli uomini stanno cercando di liberarsi. Poiché questo è appunto ciò che la Chiesa primitiva sperimentò di fronte alle religioni pagane che tentavano di soddisfare alle necessità spirituali del mondo antico in opposizione al modo cristiano di salvezza.

Ed il carattere anticristiano delle forze che stanno tentando la conquista del mondo è anche un altro segno dell'attinenza del Cristianesimo con i problemi dell'epoca attuale. La religione sta cessando di essere una cosa secondaria; non è più considerata come facente parte di un mondo privato, remoto dal mondo reale degli affari, della politica e della scienza. Ancora una volta essa è sentita come un problema vitale, anche da parte dei suoi nemici che sono determinati a distruggerla.

Di conseguenza, nonostante la progressiva secolarizzazione della cultura sia in Occidente che nel mondo in generale, io ritengo che le prospettive per la cultura cristiana sono più luminose di quanto non lo siano state durante un tempo notevole, forse da duecentocinquanta anni a questa parte. Perché se è vero ciò che sono venuto affermando circa i cambiamenti spirituali e i loro frutti culturali, e se le vicende degli ultimi quarant'anni hanno per effetto d'indebolire la barriera tra la religione e la vita sociale, che era così forte cent'anni fa, allora la nuova situazione sta aprendo la via ad un nuovo movimento cristiano di conquista.

Questa non è una scusa addotta per favorire un facile ottimismo. Perché anche se il cambiamento si è iniziato esso deve percorrere un lungo cammino prima che possa influire sulla struttura della vita sociale e tradursi in un'operante cultura cristiana: e frattanto le cose dovranno andar peggio poiché la cultura secolarizzata subirà il processo inevitabile di corruzione al quale per sua natura è esposta. Da tutto quello che possiamo vedere e dall'esperienza del passato, è praticamente certo che il periodo di transizione sarà un tempo di sofferenza e di prova per la Chiesa. Innanzi tutto abbiamo poca o nessuna conoscenza del modo con cui i cristiani dovranno affrontare le nuove forze organizzate contro le quali dovranno tener testa. Per quanto queste forze possano aver abusato delle nuove tecniche che la scienza ha posto nelle loro mani, queste tecniche non possono essere trascurate e sono anzi destinate a diventare parte integrante della civiltà del futuro, sia questa cristiana o anticristiana. Fino a quando si tratta soltanto di tecniche materiali - dell'ordine meccanico e di ciò che esso implica - i cristiani sono abbastanza disposti ad accettare la situazione, forse fin troppo. Ma che dire se si tratta di tecniche sociali e psicologiche su cui si fonda lo stato totalitario e che, si può quasi dire, lo hanno creato? Tutti questi metodi di condizionamento di massa,

controllo sociale mediante pianificazione centralizzata, controllo dell'opinione per mezzo della propaganda e delle ideologie ufficiali, controllo del comportamento mediante metodi di repressione sociale, non si mantengono entro i limiti della difesa della società contro i malfattori, ma sono diretti contro ogni tipo di minoranza in fatto di opinione o di attività.

La maggior parte di queste cose sono state respinte e condannate dall'opinione occidentale, sia cristiana che laica, tuttavia molte di esse stanno già invadendo e trasformando la società occidentale e con ogni probabilità stanno per divenire sempre più una parte del mondo moderno. Considerati da questo punto di vista i nazisti e i comunisti non sono i soli totalitari; essi sono gli unici partiti che hanno tentato di sfruttare gli elementi totalitari della civiltà moderna con un metodo semplificato e violento, per ottenere risultati rapidi.

La tendenza generale della vita moderna è volta verso la pianificazione e l'organizzazione scientifica, verso il controllo centrale, la standardizzazione e la specializzazione. Se questa tendenza la si lascia operare ed arrivare alle ultime conclusioni, ci si può aspettare di vedere lo stato trasformato in un'immensa macchina sociale, i cui singoli componenti si vedono strettamente limitati all'esecuzione di una funzione definita e specializzata, nella quale non vi può essere libertà, perché la macchina può funzionare regolarmente solo finché ogni ruota ed ogni dente compie il suo lavoro con immutata regolarità. Ora, quanto più la società moderna si avvicina a questo stato di organizzazione totale, tanto più riesce difficile trovare un qualche posto per la libertà spirituale e la responsabilità personale. La stessa istruzione diventa una parte essenziale della macchina, perché l'intelligenza deve essere completamente misurata e controllata dalle tecniche dello scienziato specialista, come il lavoro ch'essa è stata preparata a compiere.

Perciò l'intera società deve muoversi insieme come una sola unità. O essa sarà un'unità cristiana, governata da norme spirituali e diretta verso fini spirituali, oppure sarà completamente secolare, macchina che produce potenza o produce ricchezza e popolazione.

Come ho detto, questa è una conclusione limite, e attualmente neanche le forme più totalitarie di società non sono o non possono essere totalitarie a questo modo. Tuttavia, il mondo moderno va costantemente in questa direzione, e la distanza tra le vecchie forme di democrazia liberale o sociale e questo nuovo Leviathan, anno per anno sta diventando sempre minore. Perciò possiamo difficilmente dubitare che quando alla fine scoppierà un conflitto tra il nuovo stato e la Chiesa cristiana, esso assumerà un aspetto di gran lunga più grave di quanto si sia mai sperimentato in passato.

Anche qui la direzione degli eventi segue la stessa piega come nei primi tempi del Cristianesimo. Per i cristiani di quell'epoca niente era più chiaro dell'imminenza di una terribile prova, in cui il mistero d'iniquità, ch'era già operante nel mondo, si sarebbe manifestato apertamente ed avrebbe preteso di

mettersi al posto di Dio stesso. Fu nella consapevolezza costante di questa imminente catastrofe che prese forma il nuovo stile di vita cristiana, e fu questo che fece della fede cristiana in una nuova vita e nell'avvento di un nuovo mondo, non la manifestazione di un pietismo ultraterreno, ma l'attiva preparazione a vasti e immediati cambiamenti storici. Non c'è alcun bisogno di idealizzare il loro comportamento. A volte lo scoppio improvviso della persecuzione fu seguito da generali apostasie, come al tempo di Decio, nell'anno 250. Però, nonostante questi insuccessi, durante i lunghi periodi di persecuzione e di semipersecuzione, sotto la superficie si venne verificando un graduale cambiamento, sino a che alla fine, dopo l'ultima e la più crudele di tutte, il mondo si risvegliò improvvisamente e trovò che lo stesso impero era divenuto cristiano.

Oggi viviamo in un mondo che è di gran lunga meno stabile di quello dell'antico impero romano. Non c'è dubbio che il mondo sia di nuovo in moto e che il suo ritmo sia più rapido e più furioso di quanto l'uomo abbia potuto conoscere in precedenza. Ma, in questa situazione, non vi è nulla che debba indurre i cristiani a disperare. Al contrario, si tratta proprio di quella specie di situazione per la quale la fede li ha sempre preparati, e che offre l'occasione di adempiere la loro missione.

È vero che non sappiamo in quale direzione va il mondo. Non possiamo dire che esso deve andare verso una cultura cristiana, come non possiamo affermare che deve andare verso la distruzione mediante una guerra atomica. Tutto ciò che sappiamo è che il mondo sta per essere radicalmente mutato e che la fede cristiana rimane il mezzo di salvezza: cioè un mezzo per il rinnovamento della vita umana mediante lo spirito di Dio che non ha limiti e che non può essere impedito né da potenza umana né da catastrofe materiale.

Il Cristianesimo riuscì vittorioso in passato sul mondo pagano perché i cristiani guardavano sempre innanzi, mentre il mondo profano volgeva lo sguardo indietro. Questa nota di speranza e di aspettativa è uno dei segni caratteristici del Cristianesimo: la si riscontra attraverso tutto il Nuovo Testamento dall'inizio alla fine. Una delle più impressionanti espressioni di questo atteggiamento la si può vedere nell'ultima lettera di san Paolo, diretta ai suoi primi convertiti europei - i Filippesi - scritta durante la sua cattività ed il suo processo, anzi facendo persino del suo processo un motivo di incoraggiamento, perché forniva un mezzo di diffusione alla conoscenza della fede nel pretorio romano e nel palazzo di Cesare. L'apostolo dopo aver descritto tutti i suoi guadagni e tutte le sue perdite, conclude: *«Non che io abbia già ricevuto il premio... Non ancora credo di averlo afferrato, ma faccio una cosa sola: dimenticando quel che mi è dietro le spalle e slanciandomi alle cose davanti vo' dietro al segno per raggiungere il premio della suprema vocazione di Dio in Cristo Gesù»*.

Questo atteggiamento di distacco e di fiducia nel futuro che san Paolo esprime in una maniera così intensamente vivida e personale, è anche

l'atteggiamento sociale della Chiesa nel suo insieme; ed è questo che dà al Cristianesimo un grande potere di rinnovamento spirituale.

Tuttavia, sebbene il Cristianesimo sia preparato ad accettare ogni mutamento esterno, sebbene esso non sia legato al passato nello stesso modo in cui tende ad esserlo una forma particolare di società, esso ha pure la sua tradizione interna che mantiene con la più scrupolosa fedeltà e che non può mai abbandonare. Considerata dal punto di vista profano la Chiesa primitiva può sembrare che fosse sprovvista di tutto quello che il romano istruito riguardava come cultura. Però, in realtà essa era la rappresentante di una tradizione culturale più antica di quella della Grecia e di Roma. Per il cristiano, il popolo di Dio era una società storica reale, con la sua storia e letteratura e con la sua filosofia perenne della divina sapienza. E quando il mondo divenne finalmente cristiano, questa tradizione culturale specificatamente religiosa venne alla luce e fu accettata dal nuovo mondo come la fonte della nuova arte, letteratura e liturgia cristiana.

La stessa tradizione esiste tuttora, perché sebbene la Chiesa non ispiri e non domini più la cultura esterna del mondo moderno, essa rimane ancora la custode di tutte le ricchezze della sua propria vita interiore ed è la depositaria di una tradizione sacra. Se la società dovesse divenire ancora una volta cristiana, dopo una o due generazioni, oppure dopo dieci o venti generazioni, questa tradizione sacra rifluirebbe ancora nel mondo e fertilizzerebbe la cultura delle società non ancora nate. così il movimento verso una cultura cristiana è, ad un tempo, un viaggio verso l'ignoto nel corso del quale si scopriranno nuovi mondi di esperienza umana, ed è un ritorno alla nostra patria, alla tradizione sacra del passato cristiano che scorre al di sotto delle strade, dei cinema e dei grattacieli della nuova Babilonia, come la tradizione dei patriarchi e dei profeti scorreva al di sotto dei palazzi e degli anfiteatri della Roma imperiale.

II. CHE COSA È UNA CIVILTÀ CRISTIANA?

La domanda che ho preso come titolo del presente capitolo è uno dei problemi vitali del nostro tempo. È un'impellente necessità che ci si ponga questa domanda, benché il fatto stesso che ce lo domandiamo costituisca un sintomo dello stato di dubbio e d'incertezza in cui vive l'uomo moderno. Perché in passato, essa non rappresentava un problema per l'uomo ordinario. Ciascuno riteneva, anche se in modo erroneo, di sapere che cosa era la civiltà cristiana; nessuno dubitava che essa fosse possibile e la maggior parte degli uomini avrebbe affermato che essa era l'unica forma di civiltà possibile per l'uomo occidentale.

Ciò era vero in tutto il mondo cristiano fino al secolo XVIII; ed il fatto stesso che posso usare questa espressione - «il mondo cristiano» - ed ammettere che il lettore comprenderà ciò che voglio significare è per sé sufficiente a provare la cosa.

Senza dubbio, dopo il secolo XVIII, questa non era più la condizione sul continente europeo, perché il concetto di civiltà cristiana vi era già divenuto un oggetto di controversia. Ma questo cambiamento non avvenne nello stesso modo in Inghilterra e in America. Ad esempio, il movimento missionario anglosassone del secolo XIX, com'è rappresentato da uomini quali David Livingstone, sembra che ritenesse per cosa indiscussa che la espansione del cristianesimo fosse inseparabile dall'espansione della civiltà occidentale. Agli occhi di questi uomini la civiltà occidentale era ancora una civiltà cristiana se paragonata con la barbarie pagana e con le civiltà non-cristiane dei popoli antichi.

Oggi per noi è abbastanza facile accorgerci del loro errore e vederne le tragiche conseguenze. Ma oggi il pericolo è che noi si possa giungere all'estremo opposto, col negare il significato sociale e culturale del cristianesimo. Un uomo come Livingstone non avrebbe potuto compiere il suo lavoro senza l'ambiente cristiano in cui fu allevato. Egli era il prodotto di una società cristiana; ed una società cristiana implica una cultura cristiana. Poiché, per quanto si voglia separare il Verbo dal Mondo, la fede cristiana dall'attività secolare, la Chiesa dallo Stato e la religione dagli affari, non si può separare la fede dalla vita o la vita del singolo credente da quella della comunità di cui l'individuo è un membro. Dovunque vi sono cristiani ci dev'essere una società cristiana; e se una società cristiana perdura abbastanza a lungo per sviluppare tradizioni ed istituzioni sociali, vi sarà una cultura cristiana e in definitiva una civiltà cristiana.

Ma forse sono andato troppo oltre nel supporre una generale unanimità circa l'uso di termini che non sono affatto così chiari come sembrano a prima vista. Perché, parole come «civiltà», «cultura» e «cristiano», sono tutti termini che sono suscettibili di un'alta carica di associazioni emotive e morali. Io

ritengo che la parola «cristiano» è usata o lo era nel recente passato, nel senso di «moralmente eccellente»; «civiltà» ordinariamente comporta un giudizio di valore ed implica un grado elevato di sviluppo sociale e intellettuale; mentre «cultura» viene usato in due sensi del tutto diversi, ma abitualmente significa un tipo evoluto di istruzione superiore.

Ma per gli scopi della presente trattazione cercherò di usare queste parole in una maniera puramente descrittiva, senza includervi giudizi morali, cioè giudizi di valore. Uso la parola «cultura» nel senso inteso dagli antropologi sociali, per descrivere qualsiasi modo di vita sociale che possieda una forma istituzionale ed organizzata permanente, così da poter parlare della cultura d'una tribù di cannibali illetterati. Ed uso la parola «civiltà» per qualsiasi cultura che è sufficientemente complessa per aver sviluppato città e stati. Similmente, quando parlo di individui o di società cristiani, intendo che essi professano la fede cristiana o una forma di fede cristiana; e non che essi sono uomini o popoli che si comportano come riteniamo che si dovrebbero comportare i cristiani.

Cominciamo dall'inizio e cerchiamo che cosa comporta la cultura, qualsiasi cultura anche la infima. Nessuna cultura è così bassa da essere priva di un qualche principio di ordine morale. Intatti, ritengo che possiamo procedere anche oltre ed affermare che una cultura è essenzialmente un ordine morale e che questo è proprio ciò che la rende una cultura. Anche quei sociologi che sono più propensi a minimizzare o a negare l'elemento spirituale nella cultura ed a considerarla puramente sotto l'aspetto di «behaviorismo», come il defunto prof. W. G. Summer, sono pronti ad ammettere che una cultura è essenzialmente un sistema o tipo di «costumanze» (in inglese «folkways», termine usato per la prima volta nel 1907 dal sociologo W. Graham Sumner: qualsiasi modo di pensare, di sentire, di comportarsi ecc., comune ai membri di uno stesso gruppo sociale. N. d. T.) o di «mores», e l'uso che essi fanno di questo termine latino sta ad indicare l'accordo fondamentale circa la concezione della cultura. Perché la parola «mores» significa sia la morale che le maniere; e sebbene oggi facciamo una netta distinzione tra l'etica e le consuetudini, questa è una distinzione molto recente. Gli stessi romani, che erano in modo speciale attenti ai problemi morali e possedevano una genuina filosofia morale, usavano ancora solo una parola per i due concetti, cosicché, mentre per i romani «boni mores» venivano a significare ciò che noi chiamiamo «buona morale», l'espressione era anche usata indifferentemente per designare le buone maniere. Anche oggi non possiamo ignorare la stretta relazione e lo stretto parallelismo che c'è tra l'educazione morale e l'apprendimento delle buone maniere, di modo che i fanciulli non distinguono molto chiaramente tra la colpa di una mancanza morale e la vergogna per una trasgressione delle buone maniere.

Ora, quando ci occupiamo di società primitive non possiamo pretendere di trovare una distinzione chiara come quella che accettiamo per ammessa tra

morale e consuetudine. Ma questo non significa che la morale sia meno importante; al contrario, essa si estende su un campo molto più vasto e si espande più in là in entrambe le direzioni, sia inferiormente verso la religione che esteriormente verso la società. Perché, in tutte le culture primitive, la morale si riconnette a tutta una serie di concetti che ora sono distinti l'uno dall'altro, ma che originariamente costituivano le diverse province di un unico regno morale ed abbracciavano sia il diritto e i riti religiosi che la morale e le consuetudini sociali.

Prendiamo il caso del diritto: la distinzione tra il codice morale e quello giuridico è relativamente moderna, non solo nelle culture rudimentali, ma anche nelle grandi civiltà storiche del mondo antico. I grandi codici legali, infatti, erano universali e possedevano un carattere sacro, che assegnava le stesse definitive sanzioni sia per i precetti che si dovevano considerare come profani, pubblici e politici, come per quelli che a noi sembrano morali, religiosi e rituali.

Questa unificazione di norme ci è storicamente familiare nel caso della Torah ebraica: l'unità di religione, morale, diritto, riti e cerimonie è particolarmente chiara, e vediamo come questo diritto sacro è anche considerato quale fondamento della cultura nazionale e l'essenza stessa della vita del popolo. Ma vi è un'identica relazione, tra religione, diritto, morale e riti, nelle grandi civiltà mondiali della Cina, dell'India e dell'Islam, non meno che nelle culture più primitive.

In Cina, per esempio, vediamo come l'etica confuciana è stata la base morale della cultura cinese per più di due mila anni, cosicché è impossibile comprendere qualsiasi aspetto della storia cinese senza di essa. Da una parte essa è legata con la religione e con il rituale e dall'altra con l'ordine sociale e politico cinese. Ma essa è anche inseparabilmente connessa con l'istruzione e con la tradizione della dottrina cinese. Vista in questa luce, la cultura cinese è un tutto indivisibile, una trama di relazioni sociali e morali intessuta da cima a fondo senza cuciture.

Adesso ci troviamo in una posizione migliore per comprendere ciò che significa civiltà cristiana. Perché, in passato, il Cristianesimo ha svolto in seno alla civiltà occidentale la stessa parte che il Confucianesimo svolse nella Cina e l'Islamismo nel Medio Oriente. Fu il principio dell'unità morale che diede ai popoli occidentali i valori spirituali, le norme morali e la concezione di un diritto divino, da cui ogni legge trae, in definitiva, la sua validità e la sua sanzione. Senza il Cristianesimo ci sarebbe stata certamente una qualche specie di civiltà in Occidente, ma sarebbe stata una civiltà del tutto diversa da quella che noi conosciamo, perché fu solo come cristianità o società di popoli cristiani che le tribù, i popoli e le nazioni dell'Occidente acquistarono una coscienza comune ed un sentimento di unità culturale e spirituale. Questa non è solamente la teoria di un apologista cristiano. Essa è ammessa anche da storici che non hanno alcuna simpatia per il Cristianesimo. Edward Gibbon,

per esempio, fu notoriamente ostile a tutta la tradizione cristiana. Ciò nondimeno egli non negò mai che la Chiesa sia stata la formatrice dell'Europa: e conclude la sua rassegna altamente critica circa le origini cristiane, mostrando come le differenze religiose e *«l'autorità crescente dei papi cementarono l'unione della repubblica cristiana e produssero gradatamente identiche usanze e quella giurisprudenza comune che ha distinto dal resto dell'umanità le nazioni indipendenti e spesso ostili dell'Europa moderna»* (*Decline and Fall*, c. XXXVII, in *«The Conversion of the Barbarians»*).

Ma quando Gibbon parla di «costumi» dobbiamo intenderli nel senso esteso di cui ho parlato. Perché ciò che distingueva i nuovi popoli cristiani dell'Europa dai loro antenati pagani era la loro accettazione di un nuovo insieme di norme e di ideali morali. Senza dubbio, la loro adesione a questi nuovi principi era in pratica molto imperfetta; ma la stessa cosa era probabilmente vera anche per le loro vecchie norme, giacché vi è sempre una considerevole diversità tra i principi morali di una società e la pratica morale degli individui, e quanto più alti sono i principi tanto più ampio è il divario, cosicché dovremmo naturalmente aspettarci che il contrasto tra i principi morali ed il comportamento sociale sia maggiore nel caso del Cristianesimo che non in quello di una società pagana. Tuttavia ciò non significa che i valori spirituali e morali siano socialmente trascurabili. Essi influiscono sulla cultura nei modi più svariati per mezzo delle istituzioni, dei simboli, della letteratura e dell'arte, come pure mediante il comportamento personale. Si prenda per esempio il caso della trasformazione del re e del condottiero barbaro mediante il rito sacramentale della consacrazione, come veniva praticata in tutta l'Europa nel Medioevo. Questo fatto, ovviamente, non cambiò il semplice monarca feudale in un San Luigi o in re Alfredo, ma contribuì a stabilire una norma ideale secondo la quale i sovrani venivano giudicati, e che moralizzava la stessa istituzione. E la stessa cosa è vera per l'istituzione della cavalleria, ed è ancor più vera per quelle istituzioni essenzialmente cristiane, come il sacerdozio, l'episcopato e il monachesimo.

Una civiltà cristiana non è certamente una civiltà perfetta, ma è una civiltà che accetta lo stile di vita cristiana come normale e costituisce le sue istituzioni quali organi di un ordine cristiano. Una tale civiltà esistette realmente per un migliaio d'anni all'incirca. Essa fu un organismo vivente e prospero, un grande albero di cultura che produsse a suo tempo frutti abbondanti. Come ripeto, essa non fu affatto una civiltà perfetta. Alle sue origini fu una civiltà di barbari convertiti e conservò certi elementi barbarici che si riaffermarono ripetutamente nel corso della storia.

Adesso la nostra civiltà moderna occidentale, in Europa e in America, è succeduta ed è la erede della civiltà cristiana. Senza quest'ultima essa non sarebbe mai esistita. Tuttavia la civiltà moderna non è una civiltà cristiana. Essa è il risultato di duecento anni di progressiva secolarizzazione, durante i

quali le istituzioni e le norme sociali, spiccatamente cristiane, sono state poco per volta eliminate. Questo fu un processo complicato. Sul continente europeo, specialmente in Francia, fu un rivolgimento violento e catastrofico che apportò rivoluzioni politiche e persecuzioni religiose. In Inghilterra invece, esso fu estremamente graduale e frammentario, e persino al giorno d'oggi sopravvivono ancora alcune istituzioni tipiche dell'antico ordine cristiano, come la chiesa nazionale di stato e la solenne consacrazione religiosa del monarca. Il caso dell'America, o piuttosto quello degli Stati Uniti, differisce da ciascuno di questi tipi. Fu il primo paese del mondo cristiano ad inaugurare la completa separazione della Chiesa dallo Stato. Questo però non comportò sulle prime la secolarizzazione della cultura. Durante la più gran parte del secolo XIX, furono le chiese più che lo stato ad essere responsabili della istruzione e della cultura, specialmente nei territori recentemente colonizzati del Middle e del Far West. La completa secolarizzazione dell'istruzione pubblica è un fattore relativamente recente; cosicché il suo effetto sulla cultura americana è stato rilevato solo di recente.

Così in tutti i paesi occidentali l'effetto dello sviluppo degli ultimi duecento anni condusse a risultati consimili. La civiltà cristiana tradizionale è ora divenuta parte della storia e può essere compresa soltanto mediante un considerevole sforzo di studio e di immaginazione, mentre tutto il mondo occidentale viene a far parte di una civiltà tecnica e secolarizzata, che esso ha trasmessa e che sta trasmettendo al resto del mondo: alle antiche civiltà dell'Asia e ai nuovi popoli dell'Africa e dell'Oceania. Tuttavia questa civiltà secolarizzata, tanto in Europa che in America, porta ancora i segni delle sue origini cristiane e contiene vive tradizioni ed istituzioni cristiane, benché queste siano, per così dire, disperse e non più integrale nella struttura organica della civiltà.

Quanto alla relativa importanza di questi elementi, le opinioni differiscono, a seconda dell'esperienza personale dei singoli. Risalendo alla fine del secolo XVIII, risulta che vi erano località e strati sociali in cui la religione cristiana non era più praticata, mentre vi sono altre regioni in cui essa è ancor oggi accettata come la base della vita sociale e dell'istruzione. Ed è questo tipo frammentario della cultura cristiana che sta all'origine della maggior parte delle nostre difficoltà pratiche nel tentativo di trovare risposte chiare e soluzioni soddisfacenti al problema che stiamo trattando. Da una parte, abbiamo il punto di vista presentato da T. S. Eliot nei suoi attenti e stimolanti studi sulla cultura cristiana. Nel primo di essi, *L'idea di una società cristiana*, egli scrive: *«Una società non ha cessato di esser cristiana finché non è diventata positivamente qualcosa d'altro. È mio convincimento che oggi abbiamo una civiltà che è soprattutto negativa, ma che in ciò che vi è ancora di positivo e tuttora cristiana. Io non penso che possa rimanere negativa, perché una cultura negativa ha cessato di esser efficiente in un mondo in cui tanto le forze economiche quanto quelle spirituali stanno mettendo alla prova*

l'efficienza della cultura che, anche se pagane, sono positive; e ritengo che la scelta che ci si impone tra la formazione di una nuova cultura cristiana o l'accettazione di una pagana. Entrambe comportano cambiamenti radicali; ma penso che la maggioranza di noi preferirebbe il Cristianesimo qualora potesse affrontare immediatamente tutti quei cambiamenti che si compiranno soltanto nel corso di diverse generazioni» (The Idea of a Christian Society, New York, Harcourt, Brace and Co., 1939, p. 13).

Ora, sebbene io mi associ naturalmente a Eliot circa la scelta che noi dovremmo fare, penso che egli sottovaluti il grado in cui la moderna civiltà ha assunto un carattere definitivamente laico, come pure dubito che la maggioranza degli uomini moderni sia riluttante nell'accettare questo stato di cose. La civiltà cristiana fu inaugurata dall'accettazione della croce come bandiera: *in hoc signo vinces*. Ma la civiltà moderna ha adottato una bandiera diversa, ed è l'insegna del dollaro più che la croce, quella che adesso guida le forze della civiltà occidentale. Non credo che la maggioranza degli uomini sia riluttante dall'accettare questa nuova bandiera. Anche il dollaro è, a modo suo, una cosa molto buona, e vi sono molti buoni cristiani i quali sono del tutto disposti a fare di esso l'emblema della nostra civiltà. È vero che essi non comprendono pienamente che cosa significhi la completa laicizzazione della nostra civiltà. Essi sono pronti ad accettare uno stato laico e una istruzione laica, ma tuttavia sperano di conservare le norme morali cristiane; e non comprendono quanto profondamente ed in quanti modi lo spirito di una civiltà influisca sui valori morali dei suoi singoli membri.

Senza dubbio in passato si è dimostrato possibile per le chiese e per gli altri gruppi di minoranze religiose mantenere le loro norme morali contro quelle della cultura dominante. Ma essi ebbero a pagare un prezzo elevato per questo. Nel caso dei primi cristiani ciò significò una lotta mortale tra la Chiesa e il mondo pagano, contro cui il Cristianesimo trionfò solo dopo lunghi secoli di persecuzione. Nel caso degli Ebrei in Europa, ciò ha significato la vita del ghetto, l'irrigidimento della loro cultura; nel caso delle minoranze nell'odierno mondo cristiano, i Mennoniti ed i Quaccheri (Mennoniti, anabattisti non rivoluzionari, che rinunciano cioè all'affermazione e alla propaganda violenta del regno di Dio, limitandosi a realizzarlo entro la setta, strettamente separata dal mondo, in quanto questo presenta occasione di peccato. Il loro fondatore fu Menno Simons (1496-1559) della Frisia occidentale. Quaccheri (o quacqueri: dall'inglese quaker, tremante), seguaci di una setta religiosa protestante fondata nel secolo XVII in Inghilterra da G. Fox. Il nome fu coniato per irrisione da un giudice, davanti al quale Fox era dovuto comparire sotto accusa di bestemmia. Questa denominazione fu d'allora applicata a Fox e ai suoi seguaci, che in realtà si chiamavano «figli della luce», poi «società dogli amici», donde il nome attuale The religious society of friends (società religiosa degli amici. N.d.T.), ha prodotto un

fenomeno in certo modo parallelo sotto forma di settarismo che segrega il gruppo dalla più vasta cultura nazionale.

Ora, se fosse possibile conservare i principi cristiani nella vita della famiglia e del gruppo religioso, potrebbe valer la pena di pagare tale prezzo, anche se ciò dovesse significare una certa perdita di vantaggi sociali. Ma nella vita altamente organizzata del moderno stato laico sta diventando sempre più difficile a questi gruppi separati sopravvivere e mantenere la propria norma di vita in una specie di sottosuolo religioso e di una sub-cultura religiosa. Poiché lo stato moderno, sia esso democratico come negli Stati Uniti, o comunista come nell'URSS, o fascista come in Italia e in Germania nell'anteguerra, oppure nazionalista come nei nuovi stati dell'Asia e dell'Africa, non è più contento di limitarsi ad alcune funzioni determinate, come faceva lo stato liberale del secolo XIX.

In realtà tutti gli stati moderni sono totalitari in quanto cercano di abbracciare sia le sfere dell'economia e della cultura come quelle della politica nello stretto senso della parola. Essi non si preoccupano solamente del mantenimento dell'ordine pubblico e della difesa del popolo contro i nemici esterni. Essi si sono assunta la responsabilità di tutte le differenti forme di attività pubblica che anteriormente erano lasciate all'individuo oppure a organizzazioni sociali indipendenti come la Chiesa, e provvedono al benessere del cittadino dalla culla alla tomba.

Così il moderno stato democratico, anche in America, ha qualcosa che è del tutto diverso dalla forma di stato, prospettato dagli uomini che formarono la costituzione americana. Generalmente parlando, si può dire che essi erano nemici dell'intervento statale e mirarono a creare un sistema che avrebbe lasciato la comunità e l'individuo liberi di vivere la loro vita e di forgiarsi le proprie istituzioni culturali. Ma il moderno stato democratico partecipa della natura della Chiesa. Esso è l'educatore e la guida spirituale dei propri cittadini e qualsiasi influenza che sottrae i cittadini, e specialmente i figli dei cittadini, a questa direzione superiore viene sentita come indesiderabile se non addirittura sleale.

È chiaro che tale situazione è piena di pericoli per la società cristiana. Negli Stati Uniti, per lo meno, il pericolo non è imminente. Finché la grandissima maggioranza dei membri del congresso americano appartiene, almeno nominalmente, ad una confessione religiosa, vi è ben poca possibilità che lo stato adotti una politica attivamente anticristiana. Ma l'aspettativa per il futuro è più inquietante. Infatti quanto più la pubblica istruzione diventerà completamente secolarizzata e quanto più lo stato otterrà il monopolio dell'istruzione, com'è costretto a fare, dato il costo crescente dell'istruzione, tanto più diminuirà nella nostra cultura l'elemento cristiano, e tanto più completa sarà la vittoria della secolarizzazione come religione operante, o piuttosto controreligione, del popolo americano. Anche oggi la scuola pubblica viene generalmente riguardata non come una istituzione puramente

di istruzione nel senso del secolo XIX, cioè come una introduzione elementare alle tradizioni letterarie e scientifiche di cultura, ma come una preparazione morale al civismo, una iniziazione ad un addottrinamento nel modo di vivere americano; e dal momento che la scuola pubblica è essenzialmente laica, ciò significa che sono considerati validi solo gli aspetti profani della civiltà americana. Resta solo una breve distanza per arrivare al punto in cui il modo di vita cristiano verrà condannato e bandito come una deviazione dalle norme ideali di comportamento sociale.

I cristiani, come gli ebrei prima di loro, hanno creduto che il timor di Dio è il principio della sapienza, così che senza la conoscenza di Dio non vi può essere vera istruzione. La nostra moderna civiltà laica ha deciso altrimenti. Secondo quanto ha affermato il dr. Julian Huxley, già capo dell'UNESCO, *«oggi Dio sta diventando l'ipotesi errata in tutti gli aspetti della realtà, compresa la vita spirituale dell'uomo»* (New Bottles for New Wine, New York, Harper ad Brothers, 1958, p. 272). Di qui risulta chiaro che lo stato presente del mondo post-cristiano, un mondo che non è più cristiano, ma che conserva una vaga simpatia od un attaccamento sentimentale per gli ideali morali cristiani, è essenzialmente passeggero. A meno che non si verifichi un risveglio o una restaurazione della vita sociale della comunità cristiana, la civiltà moderna diventerà laica in maniera più positiva e più aggressiva di quanto non lo sia ai nostri giorni. E, per il singolo cristiano, sopravvivere e praticare la sua religione in una civiltà senza Dio di questo genere, sarà assai più difficile, di quanto non lo sia mai stato prima, persino nell'epoca di persecuzione. In passato, come ad esempio sotto l'impero romano, la famiglia formava una società indipendente che era quasi esente dall'intervento dello stato, così che poté diventare la cellula originale di una società o di una cultura cristiana non riconosciuta. Ma oggi l'esistenza stessa della famiglia, come nucleo sociale, è minacciata dall'influsso dello stato che tutto pervade, e dalla cultura laica di massa. Ora senza la famiglia cristiana non vi può essere una vita cristiana comunitaria, e in realtà nemmeno una chiesa nel senso tradizionale della parola: vi saranno soltanto pochi individui sparsi che conserveranno una isolata testimonianza profetica, come Elia nel deserto.

Ma, si domanderà, l'idea di un ritorno alla civiltà cristiana non è inconciliabile con le condizioni del mondo moderno, che oggi sono accettate tanto dai cristiani quanto dai laici? Certamente non vi può essere questione di un ritorno al vecchio regime dell'alleanza tra Chiesa e Stato o del governo ecclesiastico della società. Ma questo non significa che ci possiamo permettere di rigettare l'ideale di una civiltà cristiana oppure la necessità di un ritorno all'unità spirituale. Il regno di Dio è un regno universale: non vi è aspetto della vita umana che si trovi fuori di esso o che in qualche modo non gli sia tributario. È nella natura del Cristianesimo quello di essere un movimento trasformatore del mondo. Esso trasforma la stessa umanità e, nel corso di questo processo, cambia le società e le civiltà. Come san Pio X ebbe

a scrivere mezzo secolo fa, il restaurare tutto in Cristo è stato sempre il motto della Chiesa; restaurare in Cristo non solo quanto dipende direttamente dalla divina missione della Chiesa, che è di condurre le anime a Dio, ma anche, come abbiamo spiegato, quanto deriva naturalmente da questa divina missione, cioè la civiltà cristiana in ciascuno ed in tutti gli elementi che la compongono.

La stessa dottrina ricorre in tutta la serie delle encicliche sociali, dal tempo di Leone XIII fino a quello presente, e penso che nessuno vorrà dubitare che questo non sia l'insegnamento ordinario ammesso dalla Chiesa cattolica. Ma naturalmente si potrà obiettare che ciò non vale per i protestanti, e che questo è uno dei punti principali su cui non s'accordano cattolici e protestanti. Questo è certamente vero per alcuni protestanti; e ai giorni nostri il ripudio dell'idea di civiltà cristiana è diventato uno dei contrassegni nella scuola del cristianesimo esistenzialista neokierkegaardiano, che ha esercitato un così grande influsso sulla «intelligentsia» religiosa, se è permesso usare quest'espressione. Ma, per quanto risulta dalle mie letture, non è stata mai caratteristica del protestantesimo in generale. Uno dei più influenti pensatori protestanti inglesi del secolo scorso, F. D. Maurice, fece dell'esplicita affermazione circa la sovranità universale di Cristo su ogni aspetto della civiltà umana e su ogni forma della vita umana, il centro di tutto il suo insegnamento; ed uno dei suoi moderni discepoli, il canonico Alec Vidler, nelle sue conferenze di Hale, negli Stati Uniti, alcuni anni fa sostenne che sebbene il Maurice possa sembrare un pensatore isolato e quasi incerto, le sue idee sono condivise dai teologi biblici e dogmatici più in vista del nostro tempo.

Senza dubbio è ugualmente possibile trovare nomi sulla sponda opposta, e specialmente negli Stati Uniti vi è una vecchia radicata tradizione di individualismo religioso e di movimenti di minoranze, che naturalmente non s'interessa al problema della civiltà nei suoi aspetti religiosi. Questa tradizione, se ben la comprendo, è dovuta all'incontro di due influenze diverse: la dottrina calvinista della minoranza eletta da una parte, e l'insistenza promotrice di risveglio religioso su un tipo particolare di intensa esperienza religiosa dall'altra. Ma certamente essa non si attiene perfettamente alla tradizione calvinista nella sua forma genuina. Perché nessun protestante insistette più di Calvino sull'importanza delle norme cristiane nella vita della comunità e sui doveri religiosi dello stato cristiano, e lo stesso è vero per i puritani della Nuova Inghilterra. Infatti la reazione contro i puritani sia in Inghilterra, nel secolo XVII, che in America recentemente, fu motivata dalla resistenza al tentativo puritano di imporre alla società una norma troppo rigida di morale e di cultura calvinista. Ma qui l'attacco fu sferrato non dai teologi, che non credevano alla possibilità di una civiltà cristiana, ma dagli umanisti e dai laicisti che volevano emancipare la cultura dal controllo ecclesiastico.

E le obiezioni sono forti ancor oggi. L'obiezione che l'uomo comune muove alla civiltà cristiana non si riferisce alla cultura medievale, che incorporava ogni atto di vita sociale in un ordine sacro di simboli sacramentali e di osservanze liturgiche: una tale cultura è troppo lontana dalla nostra esperienza per far appello, in un modo o nell'altro, ai nostri sentimenti: è il timore del rigorismo morale, del proibizionismo, della censura sui libri e sulle pellicole, e del bando dell'insegnamento sull'evoluzione biologica da parte dei «fondamentalisti» (Fundamentalisti. Termine che serve ad indicare quei riformati, specialmente negli Stati Uniti, i quali in opposizione non solo al protestantesimo liberale, ma a tutte le tendenze razionalistiche e critiche, accolgono e impongono come «fondamenti» (fundamentals) del Cristianesimo l'accettazione, oltre che dei dogmi e dei miracoli, nonché dell'inerranza della Bibbia, anche dell'ispirazione verbale di questa, non ammettendo altra interpretazione che quella letterale, e giungendo quindi da un lato al millenarismo e dall'altro a combattere e talvolta a far vietare l'insegnamento nelle scuole di teorie scientifiche che apparissero in disaccordo con il racconto della creazione nel Genesi. N.d.T.).

Ma quello che vogliono i sostenitori di una civiltà cristiana non è la riduzione degli orizzonti culturali, bensì il contrario: la riconquista di quella dimensione spirituale della vita sociale la cui mancanza ha intralciato e oscurato la cultura del mondo moderno. Abbiamo acquistato nuove risorse di potenza e di sapere che la vecchia civiltà cristiana poteva difficilmente immaginare. Al tempo stesso però abbiamo perso quella visione spirituale che l'uomo una volta possedeva: il senso del mondo eterno dal quale il mondo transitorio temporale degli affari umani dipendeva. Questa visione non è soltanto una spiegazione cristiana: perché è intrinseca alle grandi civiltà dell'antico Oriente, come pure al mondo pagano, così che non è in gioco soltanto la civiltà cristiana. Qui, penso che John Baillie, nel suo libricino *«Che cosa è la civiltà cristiana?»*, faccia una distinzione utile e necessaria, quando si oppone all'uso del vocabolo «pagano», per descrivere lo spirito dominante di una società laica. *«La parola pagano, dice egli, spesso viene usata a sproposito, quasi che essa significhi un individuo che è privo di qualsiasi sentimento religioso e non adori alcuna divinità. Ma tutti i veri pagani sono pieni di sentimento religioso, ed il loro errore fondamentale consiste piuttosto nell'adorare troppe divinità. L'alternativa odierna non è tra l'essere cristiano e l'essere pagano, ma tra l'essere cristiano e il non essere nulla in particolare; non tra l'appartenere alla Chiesa o l'appartenere ad una qualche comunità sociale religiosa che esiga una ubbidienza parimenti assoluta; ma tra l'appartenere alla Chiesa o l'appartenere a niente, senza professare completa fedeltà a nessuna cosa. Tale è la tragedia che ha sopraffatto una così gran parte della nostra vita ordinaria, di modo che questa non appartiene a nessun luogo, non ha alcuna dimora spirituale, non ha norme definite a cui riferirsi e un'idea poco precisa della direzione verso*

la quale desidera muoversi» (John Baillie, *What is a Christian Civilization?*, New York, Oxford Univer. Press, 1945, p. 39).

Penso che, come diagnosi della nostra civiltà, questa è certamente vera. Ma la società non può rimanere stazionaria in questa specie di terra spirituale di nessuno. Inevitabilmente essa diverrà preda degli spiriti impuri che cercano di trovare la loro dimora nell'anima umana lasciata vuota. Perché una civiltà laica, che non ha altro scopo all'infuori della propria soddisfazione, è una mostruosità, un'escrescenza cancerosa che alla fine distruggerà se stessa. L'unica forza che può liberare l'uomo da questo regno delle tenebre è la fede cristiana. Infatti nel mondo occidentale moderno non vi sono altre soluzioni; non si dà alcuna scelta di possibili altre religioni. È una scelta tra il Cristianesimo o il nulla. Ed il Cristianesimo rappresenta ancora una scelta viva.

Sebbene momentaneamente dimenticati e trascurati, gli sparsi elementi della tradizione e della cultura cristiana esistono ancora nel mondo moderno; così la rinascita della civiltà cristiana non esige la creazione di una civiltà totalmente nuova, ma piuttosto il risveglio e la riattivazione culturale della minoranza cristiana. La nostra civiltà si è in gran parte secolarizzata perché l'elemento cristiano ha adottato un atteggiamento passivo ed ha permesso che la direzione della cultura venisse in possesso della minoranza non-cristiana. E questa passività culturale non fu dovuta a qualche profonda preoccupazione esistenzialista di fronte alla critica situazione umana e al giudizio divino; ma, al contrario, fu dovuta ad una tendenza verso la conformità sociale e ad una troppo pronta accettazione dei valori di una società secolarizzata. È l'inerzia intellettuale e sociale dei cristiani il vero ostacolo per una restaurazione della cultura cristiana. Perché se è vero che più della metà della popolazione di questo paese professa una religione, i cristiani possono difficilmente affermare che sono impotenti ad influenzare la società. Ciò che manca è la volontà, non già la forza.

III. LE SEI ETÀ DELLA CHIESA

Nonostante l'unità e la continuità della tradizione cristiana, ciascuna delle epoche successive della storia ecclesiastica possiede il proprio carattere distintivo, e in ciascuna di esse possiamo studiare un aspetto diverso della vita e della cultura cristiana. Io ritengo che vi sono sei di queste epoche, ciascuna delle quali dura da tre a quattro secoli e segue un corso alquanto simile. Ciascuna di esse comincia e finisce con una crisi, e tutte, eccetto forse la prima, passano attraverso tre fasi di sviluppo e di decadenza. Prima vi è un periodo di intensa attività spirituale, in cui la Chiesa si trova di fronte a una nuova situazione storica e s'inizia un nuovo apostolato. Poi vi è un periodo di successo in cui la Chiesa sembra aver conquistato il mondo ed è in grado di creare una nuova cultura cristiana e nuove torme di vita, di arte e di pensiero. Infine vi è un periodo di declino, in cui la Chiesa è attaccata da nuovi nemici, dall'interno o dall'esterno, e in cui le realizzazioni della seconda fase si perdono o vengono deprezzate.

A prima vista questi movimenti susseguenti, di successo e di ritirata, costituiscono un fenomeno alquanto sconcertante, poiché sembrano insinuare che la storia del Cristianesimo sia soggetta ad una qualche legge sociologica che limita la sua libertà spirituale e che impedisce la completa realizzazione della sua missione universale. Tuttavia è una idea corrente dell'insegnamento cristiano che la vita della Chiesa sulla terra è una lotta continua e che essa non può contare su nessuna prospettiva di successo temporale e terrestre. Da questo punto di vista le epoche successive della Chiesa sono come altrettante successive campagne in questa interminabile guerra, e non appena un nemico è stato sconfitto, ne compare uno nuovo a prenderne il posto.

Questo tipo di storia cristiana si ritrova molto chiaramente nella prima età della Chiesa, quando dal primo momento della sua esistenza essa si trovò coinvolta in una lotta per la vita o per la morte con l'impero romano e con la civiltà del mondo pagano. E quando, dopo tre secoli di conflitto, la Chiesa riuscì vittoriosa e l'impero divenne cristiano, quasi immediatamente dovette affrontare un nuovo nemico, sotto le spoglie di una eresia cristiana, appoggiata dal nuovo impero cristiano. Al tempo stesso, la prima età della Chiesa è unica, in quanto essa non seguì una tradizione preesistente di fede e di ordine come fecero tutte le altre, ma creò qualcosa di assolutamente nuovo. Quindi la sua fase iniziale, l'età apostolica, sta in certo senso fuori del corso della storia ecclesiastica, come l'archetipo della creatività spirituale. Giacché, in quel momento l'attività creativa della Chiesa era inseparabile dalla creazione stessa della Chiesa, così che la Pentecoste fu ad un tempo l'atto di nascita della Chiesa e l'inizio del suo apostolato. Inoltre la Chiesa neonata si trovò quasi improvvisamente di fronte ad un secondo cambiamento di un carattere più rivoluzionario di quanti essa avrebbe dovuto affrontare in

seguito, cioè l'allargamento dell'apostolato dall'ambiente giudaico a quello pagano e l'incorporazione della nuova società del grande gruppo dei nuovi convertiti, tratti dalla massa anonima dei grandi centri cosmopoliti del mondo mediterraneo, a partire da Antiochia fino ad arrivare alla stessa Roma. Nel Nuovo Testamento abbiamo un resoconto contemporaneo di questo cambiamento, e questo ci offre una conoscenza intima inestimabile ed unica circa gli inizi della Chiesa dei gentili. Ma riguardo a questo cambiamento non possediamo nessun resoconto, dal punto di vista giudeocristiano, che gli sia paragonabile, né siamo meglio informati riguardo alle origini della cristianità particolare siriana, che era destinata ad assumere una così grande importanza per il futuro della Chiesa in Oriente.

Ma il principale successo della prima epoca della Chiesa fu la felice penetrazione nella dominante cultura urbana romano-ellenistica, e per questo rispetto non mancano i documenti. Sebbene la Chiesa rimanesse fuori dell'ambito della società civile, priva di diritti legali e soggetta ad intermittenti persecuzioni, tuttavia, durante il secondo e il terzo secolo, essa divenne la più potente forza creativa nella cultura del mondo romano. Essa creò una nuova letteratura cristiana, sia in greco che in latino. Gettò le basi di una nuova arte cristiana e, soprattutto, creò una nuova società che visse a fianco dell'ordine stabilito della società, e, fino ad un certo punto, lo sostituì. Forse non vi è alcun altro esempio di un tale sviluppo, di cui possediamo una così completa documentazione storica; e prescindendo dal suo significato religioso, esso è anche di grande interesse sociologico, in quanto la Chiesa primitiva non era una semplice organizzazione culturale a carattere settario, ma una vera società con un profondo senso di civismo ed un ordine gerarchico altamente sviluppato.

I successi culturali di questa prima età raggiunsero il loro pieno sviluppo nella prima metà del terzo secolo, l'epoca di Clemente e Origene in Oriente, di Tertulliano e Cipriano in Occidente. Ma la terza fase, quella del declino e della disintegrazione, che normalmente caratterizza gli ultimi anni di ogni età, in questo caso quasi non esiste; essa fu oscurata dalla grande catastrofe dell'ultima persecuzione, che minacciò di distruggere l'esistenza della Chiesa, ma che in effetti si concluse col suo trionfo.

La seconda età della Chiesa inizia con la più spettacolare di tutte le vittorie esterne che il Cristianesimo abbia conosciuto: la conversione di Costantino e la fondazione della nuova capitale cristiana dell'impero cristiano. Questa segna l'inizio del Cristianesimo nel senso di una società politica o di un gruppo di società, che trovano il loro principio di unità nella professione pubblica della fede cristiana, e segna anche l'inizio della cultura bizantina, in quanto traduzione in termini cristiani della cultura ellenistica del tardo impero romano. Entrambi, per buona o cattiva sorte, dovevano durare più di mille anni, poiché l'alleanza tra Chiesa e Stato in un «commonwealth» cristiano,

inaugurato da Costantino e da Teodosio, restò un fattore fondamentale della cultura cristiana fino all'età moderna.

Ma dal punto di vista della storia ecclesiastica, i tre secoli o i trecentotrenta anni che vanno dalla pace della Chiesa alla conquista musulmana di Gerusalemme, di Antiochia e di Alessandria, hanno un'unità e coerenza interna. Questa è stata sempre conosciuta come l'età dei Padri per eccellenza; e tanto la Chiesa orientale come quella occidentale l'hanno considerata come il periodo classico del pensiero cristiano e la fonte principale della scienza teologica. I padri non erano dei teologi sistematici, nel senso di Tommaso d'Aquino e dei teologi dei periodi posteriori. Ma essi formarono il pensiero della Chiesa e determinarono le norme della speculazione teologica, che furono seguite dai teologi del mondo cristiano nei secoli successivi. In questo senso i tre grandi Padri cappadoci, san Basilio, san Gregorio di Nazianzo e san Gregorio di Nissa, rimasero gli esponenti classici della teologia orientale ortodossa, come san Giovanni Crisostomo fu l'interprete classico della Scrittura; mentre in Occidente sant'Agostino fu la mente «seminale» creativa che diede forma al pensiero teologico dell'Occidente e san Girolamo gettò le basi della tradizione biblica e dell'erudizione storica occidentale.

Ora se applichiamo a questa seconda età la triplice ripartizione che ho descritto all'inizio di questo capitolo, abbiamo prima il periodo dell'attività creativa che abbraccia l'epoca dei maggiori Padri sia in Oriente che in Occidente, da san Atanasio a sant'Agostino, san Girolamo e san Giovanni Crisostomo. Questo primo periodo vide anche sorgere e svilupparsi il monachesimo cristiano, che esercitò una così incalcolabile influenza storica e spirituale sulla civiltà cristiana e che rappresenta nel Cristianesimo il più caratteristico contributo dell'elemento orientale in quanto contrapposto a quello ellenico. Infatti, sebbene il monachesimo si sia diffuso con straordinaria rapidità da un capo all'altro del mondo cristiano - dalla Persia e dalla Mesopotamia alla Gallia ed alle Isole Britanniche - esso conservò l'impronta della sua origine egiziana. Gli asceti solitari del deserto della Nitria ed il monachesimo cenobitico di san Pacomio rimasero i due modelli archetipi della vita monastica, tanto nel centro del mondo bizantino quanto nelle società barbariche del Galles e dell'Irlanda.

Al tempo stesso, questo primo secolo assistette anche alla fioritura dell'arte, dell'architettura cristiana e della poesia liturgica, che raggiunsero il loro pieno sviluppo durante la seconda fase di questo periodo, man mano che l'impero orientale raggiungeva la sua piena maturità. L'età di Giustiniano fu una grande epoca per la cultura cristiana, nel senso che ogni aspetto della vita sociale e artistica era soggetto all'influsso cristiano. Santa Sofia e le basiliche di Ravenna ci danno ancora una qualche idea della grandezza della cultura bizantina e della stretta relazione della medesima con la liturgia e con la vita della Chiesa. Ma la vitalità spirituale di quell'età cominciava già a languire, e

divenne evidente che era ormai perduta la grande occasione di convertire al Cristianesimo il mondo orientale, che era stata offerta alla Chiesa nel periodo precedente.

Durante l'ultima fase del periodo, il progressivo allontanamento delle nazionalità orientali, soggette alla Chiesa di Stato dell'impero bizantino, si manifestò mediante la formazione di nuove chiese nazionali che rigettarono i dogmi ortodossi, come erano stati formulati nel terzo e nel quarto concilio ecumenico, e si posero in aperto scisma con Costantinopoli e con Roma.

Alla fine, l'età dei Padri si concluse con la perdita dell'Oriente cristiano e con l'insediamento della nuova potenza mondiale islamica, che separò dalla comunità dei popoli cristiani non solo la Siria e l'Egitto, ma anche il resto dell'Africa settentrionale e la maggior parte della Spagna. così all'inizio della terza età, nel secolo VII, la Chiesa si trovò assediata da ogni lato da nemici, dall'aggressione musulmana nel Sud e dalla barbarie pagana nel Nord. Nel Sud essa non riuscì a riguadagnare quello che aveva perduto, ma riuscì a conquistare il Nord mediante un lungo e faticoso sforzo missionario, e così pose le basi di una nuova cultura cristiana che, in modo improprio, fu denominata «medievale».

In questa età più che in ogni altra precedente e successiva, la Chiesa fu l'unica rappresentante della cultura superiore ed ebbe il monopolio di ogni forma d'istruzione letteraria, così che la relazione tra cultura e religione fu più stretta che in qualsiasi altro periodo. Il trapianto del cattolicesimo dal mondo civilizzato mediterraneo, in cui esso era nato, alle coste dell'Atlantico e del Mare del Nord ebbe effetti di vasta portata nella sua organizzazione sociale. Esso cessò di essere una religione prevalentemente urbana; il vecchio legame tra il vescovo e la città fu spezzato, ed il monastero divenne centro effettivo di vita e di cultura cristiana. In questi nuovi paesi vi fu una segnalata (ma di corta durata), fioritura di cultura cristiana, la quale produsse un documento storico classico con la grande Storia ecclesiastica del popolo inglese di Beda.

Nel corso dell'ottavo secolo, questa nuova cultura cristiana fece sentire il suo influsso sull'Europa continentale, ad opera dei missionari irlandesi e anglosassoni, soprattutto di san Bonifacio, il quale fu l'artefice principale dell'alleanza tra la monarchia franca, il papato e l'ordine benedettino, che costituì la pietra angolare non solo dell'impero carolingio, ma anche dell'ordine sociale della cristianità occidentale nel Medioevo. Perché la duratura importanza dell'impero di Carlo Magno non la si deve ricercare nei suoi successi politici che furono effimeri, ma nella sua opera d'istruzione e di formazione liturgica, che pose le basi di quella comune cultura latina ecclesiastica, la quale formò il substrato dei successivi sviluppi della civiltà medievale. D'altra parte, il tentativo di creare su queste basi una nuova forma di stato cristiano, sia nel regno anglosassone che nell'impero carolingio, non riuscì per la mancanza di risorse materiali e per l'assenza di una classe istruita di giuristi e di funzionari, come esisteva ancora nel mondo bizantino.

Il crollo del nuovo stato cristiano sotto la pressione delle invasioni barbariche fu seguito da una ricaduta sociale in uno stato di barbarie che minacciò di sommergere la stessa Chiesa. Tuttavia l'apostolato missionario della Chiesa continuò anche nell'ora più tetra di questo oscuro periodo, e la conversione dei popoli scandinavi a Nord, e dei Cechi, Polacchi, Magiari, Bulgari e Russi ad Est, completò l'opera che era stata iniziata più di cinquecento anni prima, nei tristi tempi delle invasioni barbariche. La quarta età della Chiesa iniziò con un movimento di reazione spirituale contro la secolarizzazione della Chiesa e il suo assorbimento nella società feudale. Esso cominciò come un movimento di riforma morale, nella Lorena e in Borgogna, ed estese a poco a poco la sua influenza su tutta la cristianità occidentale. Il punto decisivo lo si ebbe alla metà del secolo XI, quando l'influenza dei riformatori giunse a Roma e il papato si pose alla testa del movimento per liberare la Chiesa dalla sua dipendenza dello stato feudale e per restaurare l'ordine gerarchico e la disciplina canonica della tradizione cattolica. Sebbene ciò comportasse un conflitto tremendo e prolungato col potere temporale, rappresentato dall'impero d'Occidente e dai principati feudali, non fu in linea di principio una lotta per il potere politico. I suoi reali intenti furono espressi nell'appello finale che Gregorio VII lanciò al popolo cristiano dal suo esilio di Salerno: *«Dal giorno in cui la Chiesa mi ha messo sul trono apostolico, il mio solo desiderio e lo scopo di tutti i miei sforzi è stato sempre quello che la Santa Chiesa, la Sposa di Dio, la nostra Signora e Madre dovesse riacquistare il suo onore ed essere libera, casta e cattolica»*.

Finché durò quest'alleanza tra il papato ed i riformatori monastici - cioè per circa due secoli e mezzo, - la Chiesa esercitò un'influenza dinamica su quasi ogni aspetto della cultura occidentale; e i riformatori spirituali come sant'Ugo di Cluny, san Gregorio VII, sant'Anselmo e soprattutto san Bernardo, furono anche le figure centrali nella vita politica della cristianità occidentale. Così anche nel periodo seguente fu l'influenza della Chiesa che ispirò la rinascita degli studi e della filosofia occidentale, come pure la creazione delle università che furono fondate come centri internazionali di studi superiori per la cristianità occidentale nel suo insieme.

Tuttavia, nonostante tutto ciò, il movimento di riforma non ottenne mai un completo successo. La Chiesa medievale era così profondamente coinvolta nell'economia territoriale della società feudale che non era sufficiente liberare la Chiesa dal controllo secolare, finché essa conservava il proprio potere temporale e i suoi privilegi. I riformatori, infatti, erano consapevoli di questo dilemma e vi trovarono una soluzione personale, mediante una adesione assoluta agli ideali ascetici della vita monastica; ma ciò non bastava, giacché perfino i più ascetici tra gli ordini riformati, come i cistercensi, rimanevano ancora ricchi e potenti nella loro capacità corporativa. Fu compito di san Francesco, il poverello d'Assisi, fare l'ulteriore e definitivo passo con il rinunciare anche alla proprietà corporativa e obbligare i suoi seguaci alla

povertà totale. Il suo ideale non era quello di fondare un nuovo ordine monastico, bensì quello di istituire un nuovo stile di vita che consistesse nell'osservanza semplice e letterale dei precetti evangelici, «*l'imitazione della vita povera di Cristo*».

Questo segna il vertice del movimento di riforma, e in nessun'altra circostanza si rivela più evidente la grandezza del papato medievale come nel modo con cui accettò questa drastica rottura con l'ordine tradizionale, e fece della nuova istituzione un organo per la evangelizzazione delle masse ed uno strumento della sua missione internazionale. Un secolo più tardi questo non sarebbe stato più possibile, poiché, a partire dalla fine del secolo XIII, l'unità internazionale della cristianità occidentale cominciò a disintegrarsi, e l'alleanza tra il papato e il partito della riforma religiosa si venne sciogliendo. Durante gli ultimi due secoli della quarta età questa disintegrazione si manifesta nella sconfitta del papato da parte delle nuove monarchie nazionali, quale quella di Filippo IV di Francia, e nel sorgere di nuovi movimenti rivoluzionari di riforma come i Wicliffiti e gli Ussiti, e finalmente per opera del grande scisma in seno allo stesso papato. Il tentativo di superare lo scisma mediante il movimento conciliare non fece che rendere maggiore il distacco tra i riformatori nordeuropei e Roma, e l'età termina con la profonda secolarizzazione del papato rinascimentale e la grande rivoluzione religiosa dell'Europa settentrionale, che è conosciuta come la Riforma per eccellenza.

Così la quinta età della Chiesa iniziò in un tempo di crisi che minacciò l'unità e l'esistenza stessa della cristianità occidentale. Da una parte vi era la diretta sfida teologica ed ecclesiastica della riforma protestante, che separò dal cattolicesimo la maggior parte dell'Europa settentrionale, e dall'altra vi era la sfida culturale della nuova cultura laica del rinascimento italiano, che si era sostituita alle tradizioni teologiche e filosofiche delle università medievali. Finalmente le relazioni esterne della cristianità occidentale vennero trasformate dalla conquista dell'Europa sudorientale da parte dei Turchi e dall'allargarsi dell'orizzonte della cultura occidentale mediante la scoperta dell'America e dall'apertura dell'Estremo Oriente al commercio e alla navigazione europea.

Tutti questi fattori influirono sul carattere del cattolicesimo nella età successiva. La reazione contro la Riforma produsse la riforma tridentina della Chiesa ed il rinnovamento della vita religiosa mediante l'influenza dei nuovi ordini religiosi. Il problema culturale fu affrontato mediante lo sviluppo di una nuova forma di cultura e di istruzione umanistica cristiana, mentre l'epoca delle scoperte fu seguita da un gran fervore di attività missionaria, che ebbe il suo più cospicuo rappresentante in san Francesco Saverio, l'apostolo dell'Estremo Oriente. Questi nuovi sviluppi raggiunsero la loro maturità nella prima metà del secolo XVII, quando la rinascita cattolica trovò espressione nella nuova cultura barocca che dominò la vita artistica ed intellettuale dell'Europa e che rappresenta la fusione più o meno felice della tradizione

umanistico-rinascimentale con lo spirito del rinnovamento cattolico. Nel suo aspetto religioso il tratto più caratteristico di questa cultura barocca fu il grande incremento della mistica cattolica, che si verificò in questo periodo ed esercitò un considerevole influsso sull'arte e sulla letteratura dell'epoca.

Ma il successo della cultura barocca fu relativamente breve. La sua debolezza, come quella della rinascita cattolica, derivava dal fatto che era troppo strettamente dipendente dal successo delle monarchie cattoliche, specialmente delle monarchie asburgiche della Spagna e dell'Austria. Quando queste decadde, declinò con esse la cultura barocca, e quando la terza grande monarchia cattolica fu distrutta dal grande cataclisma politico e sociale della rivoluzione francese, la Chiesa fu la prima vittima di questo rivolgimento. Man mano che gli eserciti della repubblica francese avanzavano attraverso l'Europa, veniva spazzato l'ordine stabilito dalla Chiesa cattolica. Furono distrutti i monasteri e le università, fu confiscata la proprietà ecclesiastica e lo stesso papa fu deportato in Francia come un prigioniero politico. Agli occhi dell'opinione secolare la Chiesa cattolica era stata abolita come un'invecchiata reliquia del morto passato.

Così la sesta età della Chiesa cominciò in una atmosfera di sconfitta e di disastro. Tutto doveva essere ricostruito dalle fondamenta. Gli ordini religiosi ed i monasteri, le università ed i collegi cattolici, e non ultime le missioni estere che erano state distrutte o ridotte alla povertà o all'impotenza. Ciò che era ancor peggio, la Chiesa rimaneva ancor unita alla causa impopolare della reazione politica e alla tradizione dell'*ancien regime*.

Nonostante tutti questi disastri, la Chiesa si riebbe e si verificò un risveglio di cattolicesimo, così che verso il 1850 la Chiesa si trovò in una posizione di gran lunga superiore rispetto a quella di cento anni prima, quando possedeva ancora la sua antica ricchezza ed i suoi privilegi. Questa rinascita cominciò in Francia durante la rivoluzione, all'ombra della ghigliottina, e il clero francese esiliato contribuì alla creazione e alla restaurazione del cattolicesimo in Inghilterra ed in America. Infatti tutta la storia del cattolicesimo negli Stati Uniti appartiene a questa sesta età ed, in molti aspetti, è tipica delle nuove condizioni di questo periodo.

Il cattolicesimo americano differisce da quello del vecchio mondo, in quanto è essenzialmente urbano, mentre in Europa esso era ancora fermamente radicato tra la popolazione agricola. Inoltre fin dall'inizio fu del tutto indipendente dallo stato e non fu coartato dal complicato regime concordatario che era il tipo dominante del cattolicesimo europeo nel secolo XIX.

Ma oggi giorno è l'esempio americano più che quello europeo che sta diventando la condizione normale della Chiesa ovunque, eccetto in quelle regioni, come l'Europa orientale e la Cina, ove essa esiste perché tollerata o sotto regime di persecuzione. Non aggiungerò altro circa l'età presente, perché è pericoloso generalizzare intorno ad un periodo che non è ancora terminato.

La presente età della Chiesa deve ancora percorrere secoli, e chi può dire ciò che il secolo attuale potrà arrecare? Da una parte i cristiani si trovano di fronte a una minaccia esterna più formidabile di quante si siano conosciute dal tempo dell'Islam. Dall'altra la stanchezza intellettuale e spirituale, che contrassegnò gli ultimi due secoli, è in gran parte scomparsa e dovunque assistiamo al risveglio di un nuovo spirito apostolico e di un maggiore interessamento per la unità della Chiesa.

Ciascuna di queste età ha soltanto una durata limitata; ciascuna finisce con una crisi, in un giudizio divino in cui un intero mondo sociale viene distrutto. E nella misura che questi mondi sociali sono stati cristiani il loro crollo crea un problema per il cristiano che vede tante cose di ciò che appariva come parte dell'ordine consacrato stabilito da Dio, spazzate via insieme ai mali ed agli abusi di una società corrotta. Questo è tuttavia solo un esempio particolare del problema della relatività della cultura, con cui gli storici hanno da fare. Ma mentre lo storico profano non si sente in alcun modo impegnato a considerare le culture del passato, il cattolico, e in verità ogni cristiano, è tenuto a riconoscere l'esistenza di un elemento trascendente sopratemporale che opera nella storia. La Chiesa esiste nella storia, ma trascende la storia, così che ciascuna delle sue manifestazioni temporali ha un valore ed un significato soprannaturale. Per il cattolico tutte le successive età della Chiesa e tutte le forme di cultura cristiana costituiscono parte di un tutto vivente a cui ancora partecipiamo come una realtà contemporanea.

Una delle ragioni principali per cui io dissento dall'ordinaria triplice divisione o periodizzazione della storia ecclesiastica in antica, medievale e moderna, e che essa contribuisce a farci perdere di vista la molteplicità e varietà della vita della Chiesa e la inesauribile fecondità con cui Dio, secondo la espressione della liturgia pasquale, chiama continuamente nuovi popoli nella società divina, accrescendo la Chiesa mediante la vocazione dei gentili. Io ho parlato delle «sei età della Chiesa»: può darsi che ve ne siano sessanta prima che si compia la missione universale della Chiesa. Ma ogni età ha la propria vocazione speciale che non può essere mai sostituita, e ciascuna, per parafrasare il famoso detto di Ranke, sta in relazione diretta con Dio, e a lui solo risponderà delle sue realizzazioni e dei suoi insuccessi. Ciascuna recherà anche la propria insostituibile testimonianza alla fede di tutte.

IV.

LA CULTURA CRISTIANA COME CULTURA DI SPERANZA

La scienza della cultura - la storia della cultura, la morfologia culturale e lo studio comparato delle culture - è di origine molto recente. Essa si formò nel secolo XIX con lo sviluppo delle scienze sociali, soprattutto dell'antropologia, e non trovò posto nel curriculum tradizionale dell'istruzione liberale. Ma durante il secolo presente, il suo sviluppo è stato rapido specialmente, forse, in Germania e in America, cosicché oggi non è più ristretta agli scienziati specialisti, ma è stata adottata, anche se in modo superficiale, dai pubblicisti e dai politici ed esercita una crescente influenza sul pensiero sociale moderno.

Tuttavia rimane ancora una certa contraddizione ed una certa confusione tra questa idea di cultura e la vecchia concezione unitaria, che è profondamente radicata nelle nostre tradizioni pedagogiche.

Per l'uomo di media istruzione, la cultura è ancora considerata come un assoluto. La civiltà è una sola: gli uomini possono essere più o meno colti, ma in quanto essi sono colti percorrono tutti la medesima strada maestra che conduce allo stesso fine. L'idea che vi è un certo numero di strade diverse che conducono forse in direzioni opposte rimane ancora un'idea difficile ad assimilare. L'umanesimo, l'illuminismo e le concezioni moderne circa il «*modo di vivere democratico*» e l'«*unico mondo*», suppongono tutte lo stesso concetto di un singolo ideale universale di civiltà verso il quale tutti gli uomini e tutti i popoli si debbono dirigere.

In opposizione a questa sta la concezione propria degli antropologi e degli etnologi, di una cultura come una creazione artificiale che è stata formata da uomini particolari, in particolari circostanze e per fini particolari. Le culture sono altrettanto diverse quanto le razze, le lingue e gli stati. Una cultura viene creata, come uno stato, dall'opera di generazioni che elaborano un modo di vita adattato ai loro bisogni ed al loro ambiente, e conseguentemente diverso dal modo di vita di altri uomini che si trovano in altre circostanze. Il negro della piovosa foresta tropicale fa i suoi patti con la vita i quali sono diversi da quelli del pastore delle steppe, come questi a loro volta sono diversi da quelli dei cacciatori dell'Artico. Tutte queste culture semplici hanno i loro limiti imposti dalla natura. Esse non possono svilupparsi molto, ma possono durare per un tempo indefinito, finché il loro ambiente non sia mutato o qualche forza esterna, come una razza conquistatrice, non le soppianti o non le distrugga. L'esistenza primitiva degli Esquimesi o dei Boscimani è, in un certo senso, fuori del tempo ed è rimasta fuori della storia, così che sembra riportarci ad un mondo preistorico.

Ma ciò non si verifica per le culture superiori. Esse sono per essenza figlie del tempo e della storia, e quanto più esse si emancipano dalla loro primitiva dipendenza dalla natura, tanto più strettamente esse vengono

circoscritte nei limiti delle restrizioni umane e delle leggi dell'artificiale mondo sociale che esse creano. Vediamo questa tendenza già in opera nelle culture barbariche, come quelle della Polinesia, dove le istituzioni sociali sono rafforzate e protette da un elaborato sistema di tabù, che sembra così inesplicabile ed irrazionale ad un osservatore estraneo. Lo stesso principio lo si può trovare ancora nelle culture più progredite. Infatti, quanto più esse sono progredite, tanto più elaborate sono le regole artificiali di casta e di condizione sociale, di consuetudini e di leggi, di cerimonie e di etichetta, di cui si circondano. È il grande paradosso della civiltà che ogni vittoria sulla natura e ogni aumento di controllo sociale aumentano anche il fardello dell'umanità. Quando l'uomo costruisce una fortezza egli costruisce anche una prigione, e quanto più quella è munita tanto maggiore sarà il prezzo della sofferenza umana.

Quando guardiamo indietro alle civiltà del passato, non possiamo non lasciarci impressionare dalle loro realizzazioni. Le piramidi egiziane sussistono ancor oggi, dopo circa cinquemila anni, come monumenti della potenza umana. Ma mentre suscitano la nostra meraviglia, esse ci sgomentano al pensiero delle sofferenze e dello spreco di fatica umana che esse rappresentano. Perché nel cuore della piramide non vi è altro che il cadavere di un despota.

Così pure in Mesopotamia: fu dallo spettacolo di quelle immense montagne artificiali o ziggurat che torreggiavano sulle città della regione di Babilonia che lo scrittore ispirato trasse l'immagine della nèmese della potenza e della superbia umana, la maledizione di Babele! Infatti ogni qualvolta una civiltà raggiunge il suo apice di potenza e di controllo sociale, come all'età delle piramidi o negli imperi di Babilonia e di Roma, essa crolla sotto il proprio peso, che è diventato troppo gravoso perché la natura umana lo possa sopportare; e così l'intero processo deve ricominciare di nuovo, finché non sia costruita una nuova Babilonia.

Ora si potrà dire che ciò è vero per gli stati di schiavi e per gli imperi militari del passato, ma che adesso l'umanità si è liberata da questa maledizione, mediante il controllo scientifico della natura, e che la democrazia ed il socialismo aprono prospettive di felicità universale ai popoli oppressi e sfruttati, i quali finora hanno sopportato il fardello della civiltà senza riceverne i benefici. Saint-Just disse che *«felicità è un'idea nuova in Europa»*, e per un secolo e mezzo la cultura occidentale è stata sostenuta da questa speranza dell'imminente sopraggiungere di un millennio sociale. Ma durante gli ultimi quarant'anni, i vecchi demoni che sembravano fossero stati scacciati, fecero ritorno con una forza sette volte maggiore, così che al momento attuale la civiltà soffre di un senso di pessimismo, di delusione e di disperazione, che trova espressione opprimente in opere come *«1984»* di George Orwell. Non è soltanto il paradiso socialista che si è mutato nell'interno totalitario; assai peggiore è il disinganno del progresso scientifico,

che al secolo XIX aveva promesso un mondo nuovo e che ha dato al secolo XX la bomba atomica.

Vi sono alcuni cristiani che provano una certa soddisfazione – una specie di Schadenfreude - per l'improvviso sfacelo dell'idealismo liberale del secolo XIX e per la mancanza di fiducia nel futuro della civiltà moderna. Il Cristianesimo, essi dicono, è una religione di crisi, un giudizio che considera anche le più alte realizzazioni della civiltà umana come viziate dalla natura decaduta dell'uomo e destinate alla distruzione. Questa, senza dubbio, è la tradizione dei calvinisti e dei giansenisti, e trova una certa giustificazione nella storia del passato, con le sue testimonianze circa la frustrazione di conquiste e la morte di civiltà. Tuttavia questa è una concezione essenzialmente unilaterale. Il Cristianesimo non lo si deve di certo identificare con l'individualismo religioso o col ripudio della storia e la condanna della cultura.

Al contrario, non vi è religione, e forse neanche filosofia, che sia così profondamente interessata all'uomo, come parte di una comunità, o che attribuisca un significato più elevato alla storia. Perché il Cristianesimo è essenzialmente la religione dell'Incarnazione, dell'intervento divino nella storia in un tempo determinato ed in un particolare contesto sociale; è la religione dell'estensione e dell'incorporazione di questa nuova creazione spirituale nella vita dell'umanità, per mezzo della manifestazione di una società istituzionale storica.

Perciò mentre il Cristianesimo rigetta la moderna illusione ottimistica di un processo automatico di progresso materiale che conduce inevitabilmente a un millennio sociale, esso non nega l'esistenza del progresso in un senso più profondo. Al contrario esso insegna che, attraverso i secoli, la vita dell'umanità è lievitata e permeata da un principio trascendente e che ogni cultura ed ogni modo di vita umano è suscettibile di essere influenzato e modellato da questa influenza divina. Così il Cristianesimo è sempre stato culturalmente una forza creativa. Esso comparve dapprima in un mondo che era ultracivilizzato ed in cui il terreno sociale stava per esaurirsi e il peso dell'impero e del diritto stava diventando troppo gravoso, perché la natura umana lo potesse sopportare. Ed esso trasformò e rinnovò questa civiltà, non mediante un qualche programma di riforma sociale o politica, ma col rivelare l'esistenza di una nuova dimensione spirituale e col portare la luce spirituale a coloro che sedevano nelle tenebre e nell'ombra di morte.

Uno scrittore inglese del secolo scorso ha descritto in un brano significativo come questa atmosfera di speranza pervadesse l'arte delle catacombe e il culto dei martiri, con la promessa dell'alba di una nuova cultura cristiana. *«Penetrando tutta l'atmosfera, toccando ogni cosa circostante con il suo particolare sentimento, sembrava rendere tutta questa visibile mortalità e la stessa morte più bella di quanto qualsiasi altro sogno fantastico della vecchia mitologia avesse sperato di poter fare, e ciò in una*

semplice sincerità di sentimento circa un fatto che si ritiene reale. Il pensiero, la parola - Pax, Pax tecum! - appariva ovunque come le immagini della speranza, talvolta sottratte anche all'estenuato mondo pagano, che agli uomini, dall'inizio alla fine, ne aveva offerto in realtà così poca, di soccorso, di rigenerazione, di scampo dalla morte: Ercole in lotta con la morte per il possesso di Alceste, Orfeo nell'atto di ammansire le fiere, il pastore con le sue pecore, il pastore che porta l'agnellino malato sulle spalle. Dopo tutto, queste raffigurazioni formavano soltanto il più debole contributo a tutto questo effetto predominante di speranza tranquilla, di una specie di gaiezza eroica e di riconoscente espansione del cuore: e ancora, quasi con il sentimento di una certa liberazione e che sembrava realmente diventasse più profondo quanto più ci si indugiava lungo quegli strani e paurosi cunicoli. Una figura, in parte pagana, eppure la più frequentemente riprodotta tra tutte quelle parabole figurative, la figura di un uomo scampato dalla burrasca, ancora in una gioia spossata, sorpresa, il quale si aggrappa all'orlo della riva, insieme alla iscrizione, sembrava esprimere meglio il pensiero dell'insieme.

«Io precipitai nel profondo delle montagne

La terra con le sue sbarre mi circondava per sempre

*Ma tu hai tratto la mia vita dalla corruzione» (Walter Pater, *Marius the Epicurean*, 1885, II, pp. 117-18, prima edizione).*

Il rinnovamento di una vecchia cultura mediante la nascita di una nuova speranza non era lo scopo cosciente degli stessi cristiani. Come San Cipriano, essi erano propensi a credere che il mondo stesse invecchiando, che l'impero fosse irrimediabilmente pagano e che tosse imminente qualche catastrofe mondiale. Tuttavia essi vivevano un'atmosfera spirituale di speranza e quest'atmosfera a poco a poco si diffuse finché il clima del mondo si trovò cambiato. La Roma senza pietà e senza speranza, che aveva trovato la sua espressione mostruosa nel Colosseo e nei ludi gladiatori, divenne la Roma di San Leone e di San Gregorio, una città che pose le fondamenta di un mondo nuovo, mentre tutt'intorno il proprio mondo stava cadendo in rovina.

Nell'Europa settentrionale durante l'età oscura vediamo svolgersi lo stesso processo. Gli uomini che convertirono i popoli guerrieri del Nord e gettarono le basi della cultura medievale non avevano idea del mondo nuovo che stavano creando e non avevano fede nel futuro temporale della civiltà. Essi, però, erano uomini di speranza, come erano uomini di fede, e perciò la loro opera durò per mille anni e produsse frutti abbondanti in ogni campo dell'attività culturale, come pure sul suo proprio piano religioso.

Questo è il paradosso del Cristianesimo che tanto stupì G. K. Chesterton e che costituisce il tema della sua più lunga composizione poetica: *The Ballad of the White Horse*. È il paradosso per cui il culto pagano della natura si risolve in definitiva in una religione di morte, mentre il cristiano che è indifferente ai risultati temporali delle sue azioni è il servo ed il custode della vita.

L'ottimismo cristiano di Chesterton è fuori moda oggi, in cui i pericoli esterni della civiltà occidentale si riflettono nello scoraggiamento morale e nell'ansietà spirituale dell'uomo occidentale. Né ciò vale soltanto per il mondo non cristiano. È impossibile negare che nella cristianità occidentale ci sono state tendenze, le quali sono realmente ostili a quello spirito di speranza che ispirò la cultura cristiana del passato.

Al tempo in cui il rinascimento annunciò una nuova fede nell'uomo ed una nuova speranza nelle possibilità della cultura umana, i riformatori reagirono nella direzione opposta con il pessimismo delle loro concezioni circa la corruzione totale della natura umana e con il rigorismo delle loro dottrine sulla predestinazione e l'elezione divina. Ne questa tendenza restò circoscritta nel mondo protestante; essa fu anche presente nel mondo cattolico sotto forma di giansenismo. E sebbene il giansenismo fosse rimasto sempre il movimento di una minoranza, sarebbe tuttavia difficile esagerare la misura con cui esso gettò la divisione nel pensiero cristiano e scoraggiò lo spirito cristiano. Senza dubbio né Calvinò né Saint-Cyran negarono consapevolmente la tradizionale speranza cristiana. Però non è meno certo che l'effetto pratico del loro insegnamento fu di erigere una barriera tra la religione e la vita, la quale contribuì in così gran misura alla secolarizzazione progressiva della cultura occidentale. Così si può osservare nella cultura classica del *gran siècle* come questo rigorismo giansenista si sia unito al pregiudizio rinascimentale contro la «*barbarie gotica*» della cultura medievale, da indurre Boileau a bandire il dramma religioso tradizionale del passato cristiano, tradizione che era ancora fiorente in Spagna quando Boileau scriveva:

*De la Foy des Chretiens les Mistères terribles
D'ornaments egayez ne son pas susceptibles.
l'Evangile a l'Esprit n'offre de tous costez,
Que pénitence a faire, et tourmen méritez.*

(L'arcano misterioso dei cristiani
Gli orpelli aborre e gli ornamenti vani.
Sol offre al nostro spirito l'Evangelo
Di penitente duolo un triste velo).

Nell'Europa protestante non fu soltanto il dramma religioso ad essere proscritto, ma anche l'arte cristiana, e con essa disparvero pure le altre espressioni di cultura cristiana che univano la Chiesa alla vita del popolo. La religione divenne un'attività specializzata che fu relegata in Chiesa e in cappella, e fu limitata ad un unico giorno della settimana. Così la distruzione della cultura cristiana fu opera degli stessi cristiani, i quali permisero che la

nuova Babilonia della moderna civiltà materialista venisse costruita sul suolo della cristianità.

Ma questa deficienza o abdicazione da parte dei cristiani, nel passato, non deve esser motivo per disperare nel presente. La perdita della speranza fu realmente la sorgente da cui scaturirono tutti questi mali, perché quando gli uomini si videro privati della speranza spirituale fu inevitabile che essi si volgessero bramosi verso la nuova speranza laica di un millennio sociale, presentato loro dai predicatori di materialismo.

Ma oggi, come abbiamo visto, queste speranze si sono dimostrate deludenti e la nuova Babilonia è minacciata da una fine ancor più catastrofica e suicida che non quella di qualsiasi impero mondiale del passato. Così ci troviamo di nuovo nella stessa situazione che i cristiani affrontarono durante la decadenza del mondo antico. Tutto dipende dal fatto se i cristiani della nuova età saranno all'altezza della loro missione; se essi saranno capaci di comunicare la loro speranza ad un mondo in cui l'uomo si trova solo e disperato di fronte alle forze mostruose che sono state create dall'uomo per servire ai suoi fini, ma che adesso sono sfuggite al suo controllo e minacciano di distruggerlo.

V.

LE FORME ISTITUZIONALI DELLA CULTURA CRISTIANA

Non possiamo separare la cultura dalla religione, più di quanto non possiamo separare la nostra vita dalla nostra fede. Come una fede viva deve mutare la vita del credente, così una religione viva deve influenzare e trasformare il tenore di vita sociale, cioè la cultura. È impossibile essere un cristiano in chiesa ed un laicista oppure un pagano fuori. Anche una minoranza cristiana, che conduca un'esistenza nascosta e perseguitata, come i primi cristiani dell'epoca delle catacombe, possiede i propri tipi di vita e di pensiero che sono i semi di una nuova cultura.

Tuttavia bisogna ammettere che i cristiani talvolta sono contrari all'idea stessa di cultura cristiana, poiché essa sembra condurre a un'identificazione tra realtà religiosa, che è assoluta e divina ed una realtà sociale, che è limitata ed umana. Fu questo il punto che ispirò il tremendo attacco di Kierkegaard contro la «Cristianità», come una frode colossale, un tradimento del Cristianesimo. Egli scrive: *«Non si ha di fronte a sé il Cristianesimo, ma un enorme inganno, e il popolo non è pagano, ma vive nella felice illusione di essere cristiano»* (KIERKEGAARD, *Attack upon «Christendom»*, trad. di Walter Lowrie, Princeton, Princeton University Press, 1944, p. 97).

«Quando si vede che cosa è l'essere cristiano in Danimarca, come si potrebbe pensare che questo è ciò di cui parla Gesù Cristo: croce, agonia e dolore, crocifissione della carne, sofferenza per la fede, essere il sale, essere sacrificati, ecc.? No, nel mondo protestante, specialmente in Danimarca, il cristianesimo cammina su un tono diverso, al suono di “Ce la spassiamo allegramente, allegramente, allegramente!”. Il Cristianesimo è godimento della vita, tranquillizzato, come non lo erano né il giudeo né il pagano, dall'assicurazione che la questione riguardo all'eternità è regolata, regolata precisamente affinché possiamo trovare piacere nel godimento di questa vita, alla stregua di un qualsiasi giudeo o pagano» (Ibid., pp. 34-35).

«Il pensiero di Dio, nell'introdurre il Cristianesimo, era, se si può dire così, di dare un forte pugno sul tavolo davanti a noi uomini... Dio riuscì in questo e veramente spaventò gli uomini. Ma in seguito il genere umano si riebbe, e, astuto com'è, vide che abolire il Cristianesimo con la forza era impossibile; allora disse: “Ricorriamo all'inganno”. Noi siamo tutti cristiani ed ecco il Cristianesimo è ex ipso abolito» (Ibid., pp. 166-67).

«L'interesse fraudolento dell'uomo consiste nel creare milioni e milioni di cristiani, quanto più, tanto meglio, possibilmente tutti gli uomini, perché così tutta la difficoltà di essere un cristiano scompare: essere cristiano ed essere un uomo equivale alla stessa cosa, e così ci troviamo dove finì il paganesimo. La cristianità s'è presa giuoco di Dio e continua a prendersi giuoco, proprio come se ad un uomo che è ghiotto di noci, invece di portargli

una noce piena, gli portassimo tonnellate e milioni di gusci vuoti» (Ibid., p. 156).

Quello però che Kierkegaard attaccava con tanta veemenza non era il Cristianesimo, ma la secolarizzazione di esso, e segnatamente quella forma particolare di secolarizzazione che egli riscontrò nella chiesa di stato danese nella metà del secolo XIX. Infatti egli si era venuto a trovare in una cultura che stava subendo un rapido e completo processo di secolarizzazione, e quello che lo mandava su tutte le furie era il rifiuto del clero di ammettere lo stato reale delle cose, finché gli era consentito di poter mantenere la sua posizione ufficiale e le sue prerogative.

Ma il fatto che nel 1850 la cultura cristiana in Danimarca era diventata moribonda non prova che non era mai esistita. Vi era stato un tempo, come egli stesso ammetteva, in cui la «Cristianità» aveva significato qualcosa. Il Cristianesimo era una realtà storica che era venuta effettivamente nel mondo ed aveva trasformato le società con cui aveva avuto contatto. Lasciando da parte, per il momento, il problema della relazione tra l'ideale religioso del Cristianesimo e le forme sociali in cui si incarnò, non si può dubitare che il Cristianesimo in passato sia stato una forza creativa culturale di prima grandezza e che esso abbia creato realmente una cultura cristiana od un certo numero di culture cristiane. Lo stesso è vero, naturalmente, per altre religioni. Infatti, ogni grande civiltà che oggi esiste nel mondo si accompagna ad una grande tradizione religiosa, ed è impossibile comprendere la cultura a meno che non si conosca la religione che la informa.

Questo è un fatto accettato dagli orientalisti e ordinariamente anche dagli studiosi delle culture primitive. Nessuno pretende di comprendere la cultura araba o quella persiana, senza conoscere qualcosa intorno all'Islam e alle credenze ed istituzioni che sono comuni a tutto il mondo musulmano. Solo nel caso dell'Europa è stata trascurata questa considerazione elementare. Abbiamo avuto innumerevoli studi sulla cultura occidentale ed innumerevoli storie sulla società europea, che trascurano il Cristianesimo e lo considerano come fatto di secondaria importanza.

In gran parte questo stato di cose è dovuto a quello scisma nel campo dell'istruzione di cui ho parlato altrove. Il nostro atteggiamento di fronte allo studio della nostra cultura, per secoli è stato influenzato dall'immagine di una cultura classica idealizzata, che fu considerata come il tipo assoluto della cultura occidentale, così che tutto ciò che contrastava con questo tipo e si allontanava da esso era ignorato come barbaro.

Ma questo non è l'unico fattore. Perché oltre l'idealismo culturale degli umanisti, vi fu anche un idealismo religioso che ebbe un effetto molto consimile sul giudizio degli uomini circa la storia della civiltà occidentale. Perché nel tempo in cui gli umanisti esaltavano l'ideale di una cultura classica che era stato dimenticato per mille anni, i riformatori predicavano il ritorno ad un tipo ideale di Cristianesimo che era stato perduto per mille anni.

L'effetto complessivo di queste tendenze fu quello di frastornare l'attenzione degli uomini dalla realtà storica della cultura cristiana per volgerla verso una cultura ideale classica e verso un Cristianesimo ideale e primitivo, così che nel cercare qualcosa che non vi era trascurarono le cose che erano sotto i loro occhi, le forme storiche della cultura cristiana occidentale, quali queste erano realmente esistite.

Ma adesso queste forme storiche sono diventate lontane ed estranee, di modo che è necessario studiarle di nuovo nella stessa maniera oggettiva con cui si studiano le grandi culture orientali del passato. Infatti, sotto molti rispetti, la cultura cristiana del passato rassomiglia più a quella dell'Islam che alla moderna cultura dell'Occidente. Né questo deve recar sorpresa, dal momento che le tre grandi religioni occidentali - giudaismo, cristianesimo e islamismo - sono strettamente connesse l'una con l'altra e condividono un certo numero di aspetti comuni. In tutte, all'opposto del mondo moderno, il principale vincolo sociale non era politico ma religioso; e di conseguenza le relazioni dell'individuo con la propria comunità religiosa avevano molte caratteristiche che noi associamo con la cittadinanza politica. La comunità religiosa era la comunità assoluta, e tutte le altre - famiglia, stato e nazione - erano comunità relative e parti di un tutto superiore.

In secondo luogo tutte queste culture facevano capo a una tradizione di scienza sacra: una scrittura divina, una legge sacra, una storia sacra e una sacra tradizione morale. Solo questa tradizione sacra era considerata come scienza in senso assoluto. In alcuni casi questa dottrina sacra poteva rappresentare tutta la scienza e l'unica cultura letteraria, in altri casi vi era anche una tradizione di dottrina secolare, ma questa era secondaria e supplementare.

In terzo luogo, in tutte queste culture il primo dovere sociale, e per conseguenza la principale attività culturale, era l'atto di culto. Nell'Islam questo atto era così strettamente unito con la recita del Corano che produsse soltanto un limitato sviluppo liturgico; però anche così esso mantiene una importanza centrale nella cultura musulmana.

Nel Cristianesimo invece la liturgia fu il centro di una ricca tradizione di poesia, di musica e di simbolismo artistico religioso. Infatti, l'arte della Cristianità, tanto nella sua fase bizantina come in quella medievale, fu essenzialmente un'arte liturgica che non si può comprendere senza una certa conoscenza della liturgia stessa, della sua origine e del suo sviluppo storico. E lo stesso è vero, in gran parte, per la cultura popolare e vernacola. Il dramma popolare religioso che ebbe una così importante influenza sul sorgere del dramma europeo nel suo insieme o fu un dramma liturgico in senso stretto, come le rappresentazioni della Passione e della Natività, o fu direttamente connesso col culto dei santi e la celebrazione delle loro festività. Perché il culto dei santi, che aveva la sua base nella liturgia, fu la fonte di un'ampia mitologia popolare e servi da ponte tra la cultura superiore ecclesiastica e

letteraria, e la cultura rurale con le sue tradizioni arcaiche di folklore e di magia.

Parimenti la chiesa stessa, cioè l'edificio liturgico, fu al tempo stesso l'organo sia della cultura superiore che di quella inferiore, e fu per conseguenza un grande mezzo di integrazione sociale.

Da una parte esso fu il tempio in cui la liturgia veniva celebrata nel linguaggio comune alla cristianità colta e, dall'altra, nel villaggio e nei luoghi di pellegrinaggio, fu il centro della gente ordinaria, per la quale esso era ad un tempo scuola, teatro e galleria d'arte.

È a questo punto che si può veder nel modo più chiaro la divisione culturale provocata dalla riforma. La chiesa cessò di essere l'organo della cultura popolare nell'arte e nel simbolismo. Essa mantenne in gran parte la sua importanza pedagogica, ma il cambiamento della liturgia mutò la natura della cultura religiosa. E così mentre nell'Europa cattolica, come ad esempio in Spagna, il dramma, la pittura e la scultura mantennero il loro carattere religioso e rimasero ancora gli organi di una cultura cristiana, comune sia alle persone istruite che agl'illetterati, nell'Europa protestante le arti vennero secolarizzate e solo la Bibbia - la lettura e la predicazione della medesima - divenne il principale e quasi unico veicolo di cultura cristiana.

Sotto tutti questi rispetti vi è un considerevole accordo tra la cultura dell'ortodossia bizantina e quella del cattolicesimo occidentale. La liturgia è diversa, l'arte è diversa e la musica è diversa, ma vi è la stessa relazione organica tra loro, nelle due culture. L'atteggiamento bizantino riguardo alle immagini sacre è più rigido e in un certo senso più teologico che non l'atteggiamento occidentale verso le immagini dei santi; ma vi è la stessa concezione circa l'arte religiosa quale organo necessario di una cultura cristiana, e vi è lo stesso atteggiamento riguardo al culto dei santi considerati quali modelli di perfezione cristiana e mediatori tra il mondo spirituale e quello sensibile. Inoltre entrambe le culture condividono la stessa concezione della gerarchia spirituale, cioè quell'analogia tra la gerarchia ecclesiastica e quella celeste, la quale è una delle chiavi della tradizionale concezione cristiana dell'ordine universale.

Infine vi è una grande istituzione religiosa che è comune alle due culture e che forse ha esercitato sulla formazione della cultura cristiana una maggiore e più diretta influenza che non qualsiasi altro singolo fattore, intendo dire l'ordine monastico. È nel monachesimo che religione e cultura raggiungono la loro più completa fusione. Perché la regola monastica è una legge sacra che si applica ad ogni dettaglio della vita individuale e diventa la base di una comune forma di vita e di una comune società. Così quest'ultima fu per principio una società totalmente cristiana in cui non vi era più alcun posto per il conflitto tra le norme religiose e quelle secolari, una società senza proprietà privata o vincoli familiari od obblighi politici e militari. A prima vista questo sembra un sistema impossibile, poiché il suo ordine sociale poggia sulla

negazione delle tre forze principali che hanno creato la società, cioè il sesso, la guerra e la tendenza economica ad acquistare. Tuttavia, nonostante le molteplici deficienze, esso esercitò un'influenza dinamica su ogni aspetto della cultura cristiana. Specialmente importante fu la sua influenza sulla nuova società cristiana presso i barbari del Nord, dove non vi era alcuna tradizione di cultura urbana. Qui la venuta dei monaci significò non solo una forma di vita religiosa, ma anche una nuova civiltà, così che i monasteri occidentali divennero isole di cultura cristiana in un mare di barbarie.

Nella storia della cultura cristiana nessuna istituzione è stata studiata più intensamente di questa. Ma i migliori studi sono quelli circa gli ordini e i monasteri particolari; e credo che non vi sia nessun'opera che tratti adeguatamente del monachesimo cristiano nel suo insieme e, particolarmente della relazione tra le varie forme di monachesimo e le diverse forme di cultura cristiana. Possiamo distinguere un certo numero di tipi successivi di monachesimo, ciascuno dei quali è caratteristico di una fase particolare nello sviluppo della cultura cristiana.

Dapprima vi è il tipo originale del monachesimo orientale, come fu organizzato da San Pacomio in Egitto nell'anno 323, e che si diffuse rapidamente da un capo all'altro del mondo cristiano. Questa è la forma di monachesimo che praticamente creò la cultura cristiana celtica e determinò il carattere ecclesiastico della Chiesa celtica.

In secondo luogo vi è il monachesimo benedettino, che è il tipo classico del monachesimo occidentale e che fu la base della cultura carolingia, della cultura dell'Alto Medioevo e dell'istruzione occidentale. Da questa comune tradizione benedettina si svilupparono, prima la riforma cluniacense del secolo X e poi l'ordine cistercense che raggiunse una così vasta diffusione nel secolo XII e che fu il primo ordine religioso nel senso moderno della parola.

In terzo luogo vi sono i frati, soprattutto i francescani e i domenicani, che rappresentano la forza dominante nella cultura del secolo XIII e che svolsero una parte decisiva nella vita delle università medievali e nello sviluppo della filosofia scolastica.

Finalmente vi sono i gesuiti, il grande ordine della controriforma, il cui influsso sulla cultura post-rinascimentale e barocca dell'Europa cattolica difficilmente si può esagerare, specialmente nel campo dell'istruzione.

Così lo sviluppo del monachesimo corrisponde da vicino allo sviluppo della cultura cristiana, di modo che la storia della cultura cristiana sta compresa nei mille quattrocento cinquant'anni che vanno dalla fondazione del primo monastero di San Pacomio a Tabennisi nel 323 alla soppressione della Società di Gesù nel 1773.

Naturalmente questo criterio esclude la cultura dell'Europa protestante; ed infatti fu la soppressione dei monasteri e la negazione dell'ideale monastico che più di qualsiasi questione teologica o di qualsiasi questione di ordine ecclesiastico operò il mutamento rivoluzionario che separò l'Europa

protestante dalla cultura cristiana del passato. Tuttavia le stesse forze spirituali che produssero il monachesimo rimasero attive nel mondo protestante.

Questa attività la si può individuare nella formazione delle sette, considerate non come dottrine teologiche ma come nuove forme di vita religiosa. E, per conseguenza, se desideriamo trovare le analogie sociologiche degli ordini religiosi nel mondo protestante, dobbiamo prendere in considerazione tali organizzazioni, come gli anabattisti, le sette puritane, i pietisti, i quaccheri, i metodisti ed i fratelli di Plymouth (per non citare le più eccentriche ramificazioni americane, come i tremolanti, che giunsero ad insistere sul celibato e sulla proprietà in comune).

In alcune di queste sette, come la società dei Dunkers e quella degli Amano, (Dunkers, setta religiosa che pratica la tripla immersione nel battesimo e rifiuta giuramenti e servizio militare. Ufficialmente sono denominati «Fratelli battisti tedeschi». Amano, setta che nacque in Germania durante il movimento pietista, tra coloro che sostenevano non esser terminala nella Chiesa l'ispirazione diretta di Dio. La setta si trasferì in America verso la metà del secolo scorso, ove (nell'Iowa) fondò alcuni villaggi col nome di «Amana», dalla parola ebraica del Cantico dei Cantici, presa nel senso di «credere fedelmente», donde venne il nome alla comunità. N.d.T.), troviamo un tentativo cosciente di creare una cultura cristiana totalmente separata e con un proprio ordine economico e sociale, con proprie forme di vestito e di comportamento, e perfino con proprie forme rudimentali di arte. Ma nessuna di esse ha qualche importanza storica o religiosa, eccetto che come esemplari di sviluppi eccentrici.

Escludendo questi tipi estremi ed anormali, questo sviluppo settario ha esercitato un considerevole influsso sulla cultura protestante dell'Europa e dell'America, come è stato mostrato in particolare da studiosi quali Max Weber ed Ernst Troeltsch. Ma nella misura che questo settarismo implica la separazione tra Chiesa e Stato e considera la società secolare come un campo neutro comune ai diversi gruppi settari, ciascuno dei quali è spiritualmente indipendente, esso ha costituito un fattore che ha contribuito alla secolarizzazione della cultura, o a quel tipo semisecolarizzato di cultura che fu caratteristico della Gran Bretagna e degli Stati Uniti d'America nel secolo XIX.

Tuttavia allo stesso modo che non possiamo comprendere la civiltà occidentale, nel suo insieme, senza uno studio della grande cultura cristiana che le fa da substrato, così non possiamo comprendere la cultura dell'Inghilterra, del Galles e dell'America moderna, se non si è studiato il sottosuolo del cristianesimo settario, un mondo che è stato così trascurato dallo storico politico ed economico, ma che nondimeno ha contribuito con tanti elementi vitali al tipo complesso di società del secolo XIX.

Questa, tuttavia, è una digressione; ciò che soprattutto mi interessa è l'esigenza di uno studio più completo e sistematico circa la tradizione

principale della cultura cristiana nelle sue tre grandi fasi: l'età dei Padri, il Medioevo ed il periodo Barocco. Perché è soltanto mediante questo ampio studio di tutta la civiltà, la quale abbraccia molti secoli di continuo sviluppo, che noi possiamo capire il processo evolutivo per mezzo del quale una nuova religione entra a far parte di una vecchia società e vi rimane parzialmente assimilata; così che viene mutata sia la forma di vita della società che quella degli individui; e come da questo processo sorga una nuova cultura che può esser trasmessa ad altre società e può anche cambiarle.

Inoltre per noi è essenzialmente lo studio di questa particolare religione-cultura, perché essa è la sorgente della nostra propria civiltà, ed il nostro giudizio circa le altre religioni e le altre culture deve essere inevitabilmente visto attraverso questo schermo. Infatti l'idea che lo storico e il sociologo si trovi in una posizione privilegiata da cui possa studiare qualsiasi e ogni cultura e religione, con olimpico distacco, è in verità una cosa assurda e la sorgente di innumerevoli errori ed incongruenze nel campo del pensiero e della pratica.

Finalmente lo studio della cultura cristiana ha un valore particolare, perché non vi è nessuna cultura che così perfettamente illustri il dualismo essenziale di religione e cultura, e l'elemento di conflitto e di tensione spirituale che questo dualismo implica. Vi sono società, specialmente quelle più primitive e retrograde, in cui questo dualismo sembra mancare, ed in questi casi la religione diventa inseparabile dalla consuetudine ed ha poca o nessuna importanza dinamica, in quanto causa di evoluzione sociale. D'altra parte vi sono religioni che sono non-sociali, che espressamente si separano da qualsiasi responsabilità riguardo alla vita sociale e alla cultura, e mentre queste posseggono una considerevole energia dinamica, il loro appello è negativo, così che vengono ad essere forze rivoluzionarie e sovversive.

Ma nel Cristianesimo la tendenza ad un ascetismo di rinuncia al mondo coesiste con una tendenza verso l'attività sociale e culturale; ed è la tensione di queste due forze che ha dato al Cristianesimo la capacità caratteristica di cambiare la società e di creare nuove forme culturali.

Questo fatto dell'influenza del Cristianesimo sull'evoluzione sociale ha ricevuto da parte degli storici recenti molta maggiore attenzione che in passato. In particolare, un certo numero di scrittori come Stepan e Berdjaev hanno interpretato il movimento rivoluzionario russo nella luce delle tradizioni religiose russe, fossero esse tradizioni della Chiesa ortodossa o tradizioni delle sette. Così pure, nel caso della storia inglese, il defunto Elie Halévy attribuì grande importanza al sorgere del metodismo e del movimento evangelico dei secoli XVII e XVIII. Ma per il motivo opposto, cioè come una delle cause principali del carattere non rivoluzionario dell'evoluzione della società inglese all'epoca della rivoluzione francese.

Sotto tutti questi aspetti lo studio della cultura cristiana è importante per lo storico. Ma soprattutto, e che sorpassa di gran lunga qualsiasi

considerazione, sta il fatto che la cultura cristiana si identificò con la cultura occidentale durante i secoli di formazione e di sviluppo, e che essa costituì la forza integrante, la quale per la prima volta unì in una nuova comunità le diverse popolazioni dell'Europa occidentale. Quello che l'ellenismo fu per il mondo antico, la cristianità è stata per quello moderno. così che il tentativo di comprendere il mondo moderno senza un qualche studio della cultura cristiana risulta altrettanto difficile quanto quello di comprendere il mondo romano senza nessuna conoscenza dell'ellenismo.

VI. CIVILTÀ IN CRISI

Ci siamo abituati ad accettare come scontato il carattere laico della civiltà moderna. La maggior parte di noi non ha mai conosciuto nulla di diverso e, di conseguenza, siamo indotti a pensare che questo sia lo stato naturale e normale delle cose: così che quali che siano le nostre credenze non ci aspettiamo che la civiltà moderna faccia molto caso della religione e ancor meno che essa si basi su una concezione religiosa dell'esistenza. Ma in realtà questo stato di cose è lungi dall'essere normale: al contrario esso è insolito e forse unico. Se guardiamo indietro e intorno al mondo e attraverso i secoli vedremo come ciò sia eccezionale ed anormale. Non è azzardato affermare che tutte le civiltà sono sempre state religiose, e non solo le civiltà, ma anche le società barbariche primitive. Poiché in passato la vita sociale dell'uomo non è stata mai considerata come qualcosa che esistesse di suo proprio diritto, come una legge a sé. Essa era riguardata come dipendente da un altro mondo più duraturo, così che tutte le istituzioni umane, mediante le fede e la legge venivano fermamente ancorate alle realtà di questo mondo superiore. Senza dubbio la vita umana nel passato era più incerta di oggi, essa era più precaria e più esposta alla violenza e alle catastrofiche disgrazie della carestia e della pestilenza. Ma, d'altra parte, questo mondo di disordine e di sofferenza era solo una parte della realtà. Esso era controbilanciato e compensato dal mondo più vasto e duraturo, dal quale l'uomo veniva ed al quale ritornava. Perciò una civiltà non era soltanto una forma altamente organizzata di esistenza sociale, con la sua industria arte e tecnica scientifica, ma era ad un tempo sociale e religiosa, due mondi di realtà legati insieme da un tessuto visibile di istituzioni e di leggi e da concezioni oggettive di giustizia e di autorità che loro conferivano validità.

Come ho dimostrato in «Religione e cultura» (Alba, Edizioni Paoline, 1960, scaricabile gratuitamente da <http://www.totustuus.net/>) e altrove, tutte le grandi civiltà del mondo antico credevano in un ordine divino trascendente che si manifestava ugualmente nell'ordine cosmico: la legge del cielo; nell'ordine morale: la legge di giustizia; e nel rituale religioso; ed era soltanto nella misura in cui la società era coordinata all'ordine divino, per mezzo dell'ordine sacro e religioso del rituale e del sacrificio che essa aveva diritto di esistere e di essere considerata una espressione di vita civilizzata.

Ma oggi questa antica saggezza è dimenticata. La civiltà si è staccata dai suoi vecchi ormeggi e galleggia sul flusso dei cambiamenti. La consuetudine, la tradizione, la legge e l'autorità hanno perduto il loro antico carattere sacro ed il loro prestigio morale. Essi sono divenuti tutti servi dell'opinione pubblica e dell'arbitrio della società. Si sono umanizzati e secolarizzati, e al tempo stesso son diventati fluidi ed instabili. Man mano che la civiltà diventa materialmente più ricca e più potente, si rende spiritualmente e religiosamente

più debole e più povera. Per molto tempo in Europa, durante i secoli XVIII e XIX e, in certa misura, oggi in America, questo stato di cose fu ben accolto come un positivo successo. La libertà individuale, la democrazia politica e il progresso economico furono considerati come fini a se stessi, che avrebbero fornito le loro soluzioni ai problemi che essi avevano creato. Si credette che la secolarizzazione della cultura fosse favorevole alla libertà umana, giacché gli uomini sarebbero stati liberati dall'incubo dell'autorità della Chiesa e dello Stato, e che la funzione di quest'ultimo sarebbe stata ridotta a quella di un custode imparziale dell'ordine e della sicurezza. Però, in realtà, il progresso della tecnica scientifica ha condotto alla progressiva concentrazione del potere. Anche il più debole e il più mite dei governi moderni possiede un potere di controllo sulla vita dei suoi cittadini che neanche le monarchie assolute del passato sognarono mai di avere.

Tuttavia questa enorme concentrazione di forze che si può riscontrare contemporaneamente nella politica, nell'economia e nella tecnica scientifica, non rappresenta prestigio morale come nel passato. Il politico e il funzionario civile non posseggono il «mana» (*Mana è un vocabolo polinesiano che etimologicamente significa forza. In genere viene usato per indicare una potenza occulta, quale la intendono alcune religioni primitive e che sarebbe, secondo i sociologi, all'origine della nostra idea di causa*) del capo barbaro o la maestà sacra delle antiche monarchie; e lo stesso vale per l'industriale e per il tecnico scientifico. Tutti sono considerati come uomini ordinari, i quali hanno avuto la ventura di riuscire nella loro professione e sono arrivati ai primi posti.

Ma è discutibile che questo stato di cose possa durare, perché vi è un'evidente sproporzione tra la realtà terrificante delle forze e la fragilità e l'insignificanza degli uomini che le controllano. Infatti durante l'ultima generazione abbiamo visto una reazione violenta contro l'ideologia liberale del secolo XIX. Prima in Russia e poi nell'Europa occidentale e nell'Asia orientale, abbiamo assistito a una serie di tentativi intesi ad unire le nuove forze della tecnica e del controllo scientifico con l'assolutismo e l'ortodossia ideologica. In questo nuovo ordine totalitario la libertà individuale è stata sacrificata, la critica è stata bandita, e la scienza e la tecnologia sono state asservite all'arbitrio dell'autorità ed alla giustificazione delle dottrine della ideologia dominante.

In che modo questo tocca il problema della secolarizzazione? Ovviamente il suo effetto diretto ed immediato è di produrre un'intensificazione del processo, poiché ciò rende praticamente impossibile alle minoranze religiose di conservare la loro autonomia culturale e perfino di esistere. La ideologia ufficiale dello stato totalitario è completamente laica e viene imposta con la forza all'intera società, non solo mediante la propaganda di partito, ma anche mediante la pressione convergente dell'azione governativa in ogni campo dell'attività culturale e dell'istruzione.

Ma indirettamente e a lungo andare tutto ciò può avere un effetto molto diverso da quello che era inteso originariamente dai politici. Perché, quando un'ideologia rivoluzionaria è trasformata da una protesta di minoranza in una ortodossia ufficiale, essa cambia la sua natura ed acquista molte caratteristiche psicologiche di una religione.

Considerata da questo punto di vista, la sua reale ragion d'essere non è quella di sviluppare il processo di secolarizzazione, ma bensì quello di fornire un surrogato alla religione, per impedire alla moderna civiltà di andare alla deriva senza meta, e per ancorarla di nuovo in modo sicuro a principi assoluti e immutabili, che sono al di là della portata di ogni critica.

È difficile per noi occidentali considerare spassionatamente questo aspetto del totalitarismo, perché come cristiani le nostre obiezioni al totalitarismo, in quanto contro-religione, sono ancora maggiori che non le nostre obiezioni, come occidentali, contro la soppressione totalitaria della libertà individuale e il diritto di critica. Tuttavia le travolgenti vittorie del comunismo in Asia e la crescente impopolarità che ivi incontra la ideologia democratica occidentale fanno sì che diventa questione di vita o di morte comprendere la vera natura dell'attrazione totalitaria, sia che la si chiami religiosa o antireligiosa.

Noi dobbiamo riconoscere il fatto che gli ideali politici occidentali - democrazia, libertà, uguaglianza e simili - sono i prodotti di una particolare tradizione culturale e rappresentano l'esperienza e la realizzazione di certi popoli e classi privilegiate: la classe cittadina dell'antica Grecia, i liberi stati della Cristianità medievale e la borghesia e le libere chiese dell'Europa e dell'America moderna. La maggior parte del mondo non ha mai conosciuto queste cose. In Asia e in Africa la vita è stata breve, dura ed incerta. Il governo costituzionale e i diritti politici individuali sono rimasti sconosciuti, e non vi è stato appello o protezione legale contro i decreti del potere arbitrario. L'unica alternativa era tra il dispotismo paterno, che proteggeva il contadino nella sua vita e nel suo lavoro, e uno spietato sfruttamento che lo lasciava alla mercé dell'esattore e dell'usuraio.

In un siffatto mondo i mali del totalitarismo, che stupiscono la mente occidentale - la negazione di libertà personale, di libertà di pensiero e di libera iniziativa - sono meno appariscenti che non i mali del cattivo governo e dell'oppressione di classe, che esso dichiara di curare. Dal punto di vista orientale, il comunismo rappresenta il ritorno ad un tipo familiare: l'ordine tradizionale dell'autoritarismo e della responsabilità collettiva. Esso esige ogni cosa: assoluta fedeltà, assoluta obbedienza allo stato e totale subordinazione dell'individuo alla comunità; ma in cambio esso fa sì che gli uomini avvertano come vi sia un potere che veglia su di loro, che è immune da debolezza umana e che è basato su un immutabile fondamento di principi assoluti.

Una fede di questo genere è una religione in senso soggettivo, un mezzo di salvezza per l'uomo, sebbene non sia una religione in senso teologico oggettivo.

Ma ci si può chiedere: se il comunismo è considerato in questa luce, perché esso esercita tanta attrattiva sugli asiatici che sono già ben provvisti di vere religioni teologiche? La risposta, penso, è che le grandi religioni orientali non sono più culturalmente attive e che si sono separate dalla vita sociale e dalla cultura contemporanea. Questa spiegazione è giustificata da un brano significativo dell'ultimo volume autobiografico di Koestler, in cui questi descrive un'intervista ch'egli fece, molti anni fa, quando viaggiava nell'Asia centrale, ad un cieco afgano emigrato in U.R.S.S. Lo citerò per disteso, perché fornisce un resoconto di prima mano circa l'attrattiva esercitata dal comunismo su un asiatico non occidentalizzato:

«Veniamo tutti dallo stesso luogo? No, veniamo da molti paesi e da molte tribù; e l'uno non sapeva dell'altro che stava venendo. Alcuni discendono dai Chilchiks ed altri dagli Afridi ed altri ancora da altre tribù. Noi non sapevamo l'uno dell'altro; ma della nuova religione e della cacciata dei Bey e dei Mullah tutti sapevano nell'Afganistan. Alcuni dicono che ciò è bene, altri che è male, tutti però ne parlano, sebbene sia proibito, No, io non potevo leggere anche quando avevo gli occhi, ma passai molto tempo a riflettere, quando udii di questa nuova religione, proibito di parlare di queste cose sacre. Ora vi dirò il risultato delle mie riflessioni:

Un seno fecondo vale più delle labbra più amabili;

Un pozzo nel deserto vale più di una nube sopra il deserto;

Una religione che aiuta vale più di una che promette.

E questo segreto che io ho scoperto si diffonderà là da dove noi proveniamo, e molti altri lo comprenderanno e seguiranno la nostra via.

Ma altri resteranno dove sono, abbracceranno la nuova religione e la predicheranno all'ignorante» (A. Koestler, *The Invisible Writing*, Boston, Beacon Press, 1954. p. 135).

Non vi è motivo di dubitare circa la genuinità di questo resoconto che dimostra in maniera convincente come un'ideologia laica completamente antireligiosa possa assumere l'aspetto di una nuova religione e possa competere vittoriosamente con le fedi tradizionali dell'antico Oriente. Ed essa vi riesce non a motivo della sua verità ideologica, ma a motivo del suo appello immediato. È un nuovo vangelo nel senso elementare, buona novella di salvezza qui e adesso.

Questo appello non è così forte nell'Occidente, perché qui la situazione è molto meno semplice. La distinzione tra religione e politica è molto più ovvia, e si è meno inclini ad accettare come cosa naturale le enormi pretese dello stato totalitario. Tuttavia il successo delle ideologie totalitarie in Germania e nell'Europa centrale e meridionale è stato abbastanza terrificante per mostrare come non siamo immuni dall'indottrinamento, e che nell'Europa occidentale

vi è una quantità di gente che desidera sicurezza e autorità più che libertà. Certo, non vi è dubbio che la vecchia ideologia liberale del secolo XIX è caduta generalmente in discredito e non rappresenta più la fede dominante della nostra civiltà.

Allora a che punto si trova oggi il Cristianesimo? A prima vista le prospettive sembrano grandemente favorevoli, perché il suo vecchio nemico, il laicismo antireligioso dei razionalisti liberali, ha perso la sua forza e il suo nuovo nemico l'ideologia antireligiosa comunista non ha ancora preso il suo posto. Vi è un vuoto spirituale e il Cristianesimo sembra l'unica forma spirituale che possa riempirlo.

Ora se il Cristianesimo fosse incorporato in una cultura vivente, come lo fu in passato, o se esso fosse la fede vivente della moderna cultura occidentale, ci sarebbe poco da dubitare che esso fosse in grado di approfittare di questa occasione. Ma la situazione non è così semplice. Da secoli esiste tra Cristianesimo e cultura occidentale un divorzio che ha condotto a quel processo di secolarizzazione al quale mi son riferito all'inizio di questo capitolo. Questo non ha distrutto la nostra religione, ma l'ha lasciata in una condizione di debolezza e di isolamento sociale. Senza dubbio i comunisti attaccano il Cristianesimo come l'alleato del sistema capitalista, ma nella realtà dei fatti non esiste un'alleanza del genere. I cristiani sono isolati tra due forme rivali di laicismo di cui una è apertamente ostile, mentre l'altra è indifferente o negativamente ostile. In realtà i cristiani combattono una guerra su due fronti, ciascuno dei quali richiede una propria tattica e strategia.

Il conflitto col comunismo (come pure con le altre ideologie totalitarie) è di gran lunga più facile da comprendere, per il fatto che la loro opposizione al Cristianesimo è chiara, coerente e completa. Essi hanno un credo e un dogma, hanno un'ideologia e una filosofia sociale, come hanno un codice di etica e di valori morali. Essi, infine, formano una chiesa laica, una comunità di credenti con la propria gerarchia di istituzioni e di autorità altamente organizzate.

Ma l'altra forma di laicismo, quello liberale, non possiede nessuna di queste caratteristiche. Essa non ha nessun credo formulato e la sua *raison d'etre* è di essere non-dogmatico e antiautoritario. Vi fu un tempo - duecento anni fa, o forse meno, durante il periodo dell'illuminismo - in cui la massoneria tentò di creare una specie di chiesa liberale, ma il tentativo fallì al tempo della rivoluzione francese: e da allora il laicismo liberale è rimasto un movimento non organizzato e amorfo. Tuttavia esso possiede una specie di ideologia e di filosofia sociale, ed un complesso di ideali morali, se non proprio un sistema coerente di morale. Nel passato, questa ideologia liberale e questo idealismo morale hanno esercitato un influsso molto forte sul pensiero occidentale, e sebbene i loro principi siano ora considerati come luoghi comuni, essi continuano ad essere ripetuti da mille pulpiti e in centinaia di migliaia di pubblicazioni, così che essi sono diventati parte del modo di vita democratico, come qualcosa che è nell'atmosfera, che milioni di uomini

respirano giornalmente quando leggono i giornali o prendono parte alle discussioni politiche.

Per i cristiani questa è una situazione difficile con cui hanno da fare. Essi sanno dove si trovano quando devono far fronte alla sfida aggressiva del comunismo, ma non hanno una chiara idea della posizione che hanno rispetto a questo altro tipo di laicismo. Sono del tutto disposti ad unirsi con i loro concittadini, negli stati democratici, per affermare la loro fedeltà a principi generali come le quattro libertà; anche quando nel fare così usano le stesse parole in un senso differente. Vi è un insoluto malinteso circa i principi generali. Penso che si può affermare che il cristiano medio inglese o americano condivide l'atmosfera generale della moderna cultura occidentale secolarizzata e non sente alcuna difficoltà a questo riguardo, finché non è bruscamente messo di fronte ad alcune questioni concrete, quali l'istruzione religiosa, il controllo delle nascite, il divorzio e così via.

Il risultato è che il laicista considera il cristiano illiberale ed intollerante. Forse l'esempio meglio conosciuto di questa reazione laicista è l'opera di Paul Blanshard con il suo raffronto tra Cattolicesimo e comunismo, come due forme diverse di totalitarismo. Naturalmente se è totalitarismo pretendere autorità su tutta la vita umana, allora il cristianesimo è totalitario, e così sono tutte le altre religioni mondiali. Ma questo è un abuso di termini perché totalitarismo è un concetto essenzialmente politico, ed implica uno stato totalitario, mentre la distinzione fondamentale che i cristiani fanno tra Chiesa e Stato, tra autorità spirituale e temporale, è l'opposto del totalitarismo, ed è forse l'unica suprema difesa della libertà spirituale dell'uomo contro il pericolo totalitario e la crescente pressione dello stato laico. E questo è specialmente vero per la questione di cui si occupa Blanshard. Perché nel rivendicare il diritto di mantenere scuole separate e d'insegnare i propri principi ai suoi fedeli, la Chiesa è la promotrice della libertà nella questione più vitale, ed anche lo stato democratico liberale diventa totalitario quando asserisce il principio della scuola unica e rivendica il monopolio universale dell'insegnamento.

È in questo campo che il pericolo laicista è più terribile. In politica il Cristianesimo si può adattare a qualsiasi sistema di governo e può sopravvivere sotto le più dure forme di dispotismo e di autocrazia. E parimenti esso non è legato a nessun sistema economico ed in passato è vissuto e si è diffuso sia in un mondo di schiavitù che in un ambiente di libertà: sotto il feudalesimo, sotto il capitalismo e sotto lo stato socialista. Ma se perde il diritto d'insegnare esso non può più esistere. La situazione era interamente diversa in passato quando la massima parte della gente non era istruita e quando la chiesa e la cappella fornivano l'unico mezzo d'istruzione popolare. Ma oggi che tutta la popolazione di ogni paese civile è assoggettata a un processo intensivo di addottrinamento, durante gli anni più impressionabili della loro vita, è la scuola e non la chiesa che forma la mente

degli uomini, e se la scuola non trova posto per la religione, in nessun altro luogo vi sarà posto per essa. Non è un fatto puramente accidentale che l'introduzione dell'istruzione di stato, generale ed obbligatoria, abbia coinciso, in quanto a tempo e luogo, con la secolarizzazione della cultura moderna. Dove tutto il sistema d'istruzione è stato dominato da un'ideologia dichiaratamente antireligiosa, come nei paesi comunisti, la condizione del Cristianesimo è disperata, ed anche se non ci fosse nessuna persecuzione religiosa sul piano ecclesiastico, vi sarebbe poca speranza di sopravvivenza per il Cristianesimo, dopo due o tre generazioni di totale istruzione comunista. Però qui lo stato totalitario non fa che completare l'opera iniziata da quello liberale, perché già nel secolo XIX la secolarizzazione dell'istruzione e l'esclusione dalla scuola dell'insegnamento cristiano positivo formavano ovunque una parte essenziale dei programmi di quasi tutti i partiti progressisti, liberali e socialisti.

Sfortunatamente, mentre l'istruzione generale laica è uno strumento infallibile per la secolarizzazione della cultura, l'esistenza di un sistema libero d'istruzione primaria religiosa non è sufficiente a produrre una cultura cristiana. Noi sappiamo fin troppo bene quanto effetto abbia la scuola religiosa sulla moderna cultura laica, e quanto facilmente quest'ultima possa assimilare e assorbire i prodotti del sistema dell'istruzione religiosa. Il moderno Leviathan è un mostro così formidabile che può inghiottire tutto il sistema scolastico religioso, senza soffrire d'indigestione.

Ma questo non è il caso dell'insegnamento superiore. L'unica parte vulnerabile del Leviathan è il cervello, che è piccolo a confronto della sua immensa mole corazzata. Se noi potessimo sviluppare un'istruzione cristiana superiore fino al punto in cui essa s'impone all'attenzione degli uomini di media cultura, in ogni campo del pensiero e della vita, la situazione verrebbe radicalmente cambiata. Qualcosa di questo genere è già capitato nel mondo letterario. Nel corso della mia vita, il Cristianesimo è ritornato nella letteratura inglese così che il critico letterario non può più permettersi di ignorarlo. Ma il mondo letterario è molto piccolo e non riflette l'opinione pubblica nella stessa misura in cui lo faceva nell'epoca vittoriana. Il guaio è che la nostra moderna cultura laica è sub-letteraria e sub-religiosa. Le forze che la dominano sono, in Occidente, la grande industria del divertimento commercializzato e, in Oriente, le forze della propaganda politica. E non credo che il Cristianesimo possa mai competere sullo stesso terreno con le stesse forme di cultura collettiva. Se lo fa corre il pericolo di diventare articolo di commercio o di politica, e sacrificare così i propri valori distintivi. Penso che i cristiani a lungo andare sono nella condizione di guadagnare di più accettando la loro posizione di minoranza e cercando la qualità piuttosto che la quantità.

Ciò non significa che il Cristianesimo debba diventare una religione esoterica per i dotti e per i privilegiati. La minoranza è una minoranza

religiosa e si deve trovare in ogni classe e ad ogni livello intellettuale. Così è stato nei tempi della Cristianità primitiva e così è sempre stato da allora in poi.

La differenza è che oggi il fattore intellettuale è diventato molto più vitale di quanto non fosse mai stato in passato. Il grande ostacolo alla conversione del mondo moderno è il pregiudizio che la religione non abbia alcun significato intellettuale, che essa possa esser buona per la morale e soddisfare ai bisogni sentimentali dell'uomo, ma che essa non corrisponda a nessuna realtà oggettiva.

Questa è una difficoltà pre-teologica, perché è impossibile insegnare a uomini anche le più semplici verità teologiche, se essi credono che le fedi ed i catechismi non sono altro che parole e che la dottrina religiosa non ha alcun reale fondamento.

D'altra parte io non penso che sia possibile togliere la difficoltà con argomenti strettamente filosofici, poiché il pubblico in genere è filosoficamente illetterato e la filosofia moderna sta diventando una specializzazione esoterica. L'unico rimedio è l'istruzione religiosa nel senso più ampio della parola: cioè una introduzione generale al mondo della vita religiosa ed alle forme della realtà spirituale.

Ora il mondo cristiano del passato era singolarmente ben provvisto di vie d'accesso alle realtà spirituali. La cultura cristiana era essenzialmente una cultura sacramentale che incorporava le verità religiose in forme visibili e palpabili: arte e architettura, musica, poesia e dramma, filosofia e storia erano usati tutti come altrettanti canali con cui veniva comunicata la verità religiosa. Oggi tutti questi canali sono stati chiusi dall'incredulità od ostruiti dall'ignoranza, così che il Cristianesimo è stato privato dei suoi mezzi di espressione esteriore e di comunicazione.

È compito dell'istruzione religiosa, al momento attuale, quello di recuperare questi perduti canali di comunicazione e di stabilire il contatto tra religione e società moderna, tra il mondo della realtà spirituale e il mondo dell'esperienza sociale. Naturalmente, questo non è ciò che comunemente s'intende per istruzione, la quale viene d'ordinario confinata entro i limiti angusti delle scuole e degli esami. Ma l'istruzione non può conseguire grandi risultati a meno che non sia sostenuta da una cultura, e la cultura cristiana è essenzialmente umanistica, in quanto non vi è nulla di umano che non rientri nella sua sfera e che in qualche modo non le appartenga.

Così la cultura cristiana è una cultura molto ricca e molto vasta: più ricca della moderna cultura laica perché essa ha una maggiore profondità spirituale e non si limita ad un unico livello di realtà; è più vasta di quella di qualsiasi religione orientale, perché è più cattolica e più poliedrica. Tuttavia per l'uomo medio moderno, essa è un mondo più o meno perduto, un mondo da cui anche il cristiano moderno è stato parzialmente estraniato dal suo ambiente e dalla sua tradizione laica. Di conseguenza i cristiani hanno un duplice compito:

prima quello di recuperare la propria eredità culturale e poi quello di comunicarla ad un mondo sub-religioso e neopagano. Non credo che il secondo di questi compiti sia così difficile come sembra a prima vista, perché la gente diventa sempre più consapevole che nella loro cultura manca qualche cosa; e vi sono molti i quali sono ancora lontani da una fede religiosa positiva, ma hanno una grande curiosità intellettuale per la religione, ciò che può diventare il seme di qualcosa di più.

Prescindendo dai comunisti e dai laicisti dogmatici, esiste una crescente consapevolezza dell'insufficienza del razionalismo, sia come filosofia della vita che come metodo d'istruzione. L'influsso della psicologia moderna, soprattutto, ha indotto gli uomini ad accorgersi che il loro comportamento non è mai interamente determinato da motivi razionali e che la forza dell'illuminato interesse personale - ed anche dell'interesse di classe - è molto meno esteso di quanto ritenesse il secolo XIX. Perciò non ci accontentiamo più d'una istruzione che relega la mente interamente nella sfera della conoscenza razionale, la quale coltiva l'intelligenza e indebolisce le emozioni, ignora l'esistenza delle forze inconse nella vita psicologica e concentra la sua attenzione sull'attività di superficie dell'intelligenza. Poiché una tale istruzione produce inevitabilmente una scissione interna tra personalità e cultura che in definitiva si rivela disastrosa. Presto o tardi le forze che sono state ignorate o represses prendono la loro rivincita e distruggono l'unità razionale della personalità e della cultura con una violenta irruzione nella sfera della consapevolezza.

E' vero che gli stessi psicologi hanno avuto la propria forma di razionalismo e di materialismo che li ha indotti a concentrare l'attenzione su un unico aspetto dell'inconscio - la repressione degli impulsi sessuali - e a trascurare il resto. Ma ciò si spiega abbastanza facilmente, perché la moderna psicologia cominciò sotto una forma di psichiatria individuale e originariamente non si interessò ai problemi della società e della cultura. Ma è impossibile comprendere questi problemi sociali in termini di dualismo freudiano tra impulso inconscio e consapevolezza razionale. La vita umana - e specialmente la vita dell'uomo nelle culture superiori - comprende tre differenti piani psicologici. Vi è prima la vita sub-razionale degli istinti e degli impulsi inconsci, che ha una parte così importante nella vita umana, specialmente in quella delle masse. In secondo luogo vi è il piano dello sforzo volontario cosciente e dell'attività razionale, che è la sfera della cultura per eccellenza. E finalmente vi è il piano soprarazionale dell'esperienza spirituale, che è la sfera non solo della religione, ma anche delle più elevate forze creative per le realizzazioni culturali - le intuizioni dell'artista, del poeta e del filosofo - ed anche di certe forme d'intuizione scientifica che sembrano trascendere l'ambito del calcolo e della ricerca razionale.

Ora in passato, tutte le grandi civiltà dell'Oriente e dell'Occidente hanno riconosciuto questo mondo di esperienze spirituali come il fine supremo della

cultura umana, in generale, e dell'istruzione, in particolare. E' solo durante gli ultimi due secoli che l'uomo occidentale ha tentato di negarne l'esistenza e di creare una forma di cultura completamente laica e razionalizzata. Per un certo tempo l'esperimento riuscì, ma solo finché esso fu condotto da uomini che erano stati educati nella tradizione della vecchia cultura umanistica e che, con quasi religiosa convinzione, ne avevano accettato i valori morali e gli ideali intellettuali.

Ma appena questa cultura di minoranza lasciò luogo al governo delle masse, con l'avvento dell'istruzione generale, del suffragio universale e della meccanizzazione generale, la nuova cultura laica si rivelò incapace di controllare le forze sub-razionali che sono sempre presenti sotto la superficie della cultura. Durante il secolo attuale, queste forze si sono manifestate in una successione di rivoluzioni e di guerre che hanno costantemente aumentato in violenza e capacità distruttiva, fino al punto da minacciare l'esistenza della stessa civiltà occidentale.

La vera causa di questo fenomeno non è né politica né economica, ma psicologica. È il risultato diretto della razionalizzazione unilaterale della cultura moderna e dell'inedia e delusione della natura spirituale dell'uomo. In realtà i conflitti tra la natura umana e la società non si possono risolvere né sul piano materiale né su quello razionale. Le forze divergenti dell'impulso inconscio e della finalità razionale si possono conciliare solo mediante la subordinazione di entrambe ad un superiore principio spirituale.

Infatti, il terzo piano psicologico che ho menzionato - il piano dell'esperienza spirituale, della fede religiosa e della visione intuitiva - è anche il centro di unità per l'uomo e per la società. È qui che una cultura trova il suo punto d'incrocio ed i suoi comuni fini spirituali; e qui anche è la sorgente dei valori morali più elevati, che sono accettati non semplicemente come regole imposte dalla società per il proprio benessere, ma come una norma sacra che trova il tuo tribunale nel cuore umano e nella coscienza individuale.

In ultima analisi ogni civiltà non dipende dalle sue risorse materiali e dai suoi metodi di produzione, ma dalla visione spirituale delle sue migliori intelligenze e dalla maniera in cui questa esperienza viene trasmessa alla comunità, per mezzo della fede, della tradizione e dell'istruzione. Dove si perde la visione spirituale unificatrice, dove essa non viene più trasmessa alla comunità, come un tutto, la civiltà decade. *«Dove non vi è più visione il popolo perisce».*

Questo elemento vitale della vita umana è stato negato o dimenticato, durante l'espansione trionfante della moderna civiltà laica nell'ultimo secolo. E' solo mediante la riscoperta di questa perduta dimensione della cultura e mediante il riacquisto della visione spirituale dell'uomo che diventa possibile salvare l'umanità dall'autodistruzione. Questo è il vero compito di fronte all'istruzione moderna, un compito così grande e così diverso da ciò che gli

uomini erano abituati ad aspettarsi dalla istruzione, che molti negheranno che sia possibile. Tuttavia non vi può essere dubbio che in passato, non solo in Europa, ma in ogni grande civiltà, le forme superiori di cultura furono sempre orientate verso questo ideale di conoscenza spirituale; e vi furono pochi i quali avrebbero negato che il vero oggetto dell'istruzione fosse il perfezionamento delle facoltà spirituali dell'uomo.

Tuttavia al momento attuale lo stesso successo della nostra civiltà, in termini di ricchezza materiale e di conquiste tecniche, ha condotto la cultura moderna sempre più lontana dal suo centro spirituale ed ha distrutto il nostro senso di comunità spirituale. Questo divorzio della cultura dalle sue basi spirituali è la malattia della nostra epoca e può ben risultare fatale alla società che cede completamente alla medesima. Ciò nondimeno non vi è motivo di credere che il male sia inevitabile ed incurabile. Gli strati più profondi della coscienza umana non sono andati distrutti in seguito ai cambiamenti degli ultimi centocinquanta anni; sono stati soltanto oscurati o ricoperti dalle attività di superficie. È giunto il tempo per un movimento in direzione opposta - un movimento dalla circonferenza al centro - che ristabilirà l'equilibrio perduto tra il mondo esteriore dell'attività meccanizzata e quello interiore dell'esperienza spirituale.

Mi sembra che sia arrivato il tempo in cui le università dovrebbero considerare se non sia possibile fare di più per gli studi cristiani. La cultura cristiana del passato era un complesso organico. Essa non era limitata alla teologia; si manifestava anche nella filosofia e nella letteratura, nell'arte e nella musica, nella società e nelle istituzioni; e nessuna di queste forme di espressione la si può comprendere completamente se non la si vede in relazione al resto. Ma nelle condizioni attuali ciò è impossibile. Si possono studiare dettagliatamente alcune parti del tutto, non però il tutto stesso.

Per comprendere lo sviluppo della cultura cristiana, essa va studiata in tutte le sue tre maggiori fasi: l'antica, la medievale e la moderna; patristica, scolastica e umanistica, gotica e barocca. Ma ciascuna di queste fasi è divisibile ulteriormente in due periodi come ho mostrato in particolare nel capitolo terzo. Al massimo è possibile studiare una delle prime due parti di queste triadi, isolatamente dal resto, mentre la terza non la si può studiare affatto. Il risultato di questa situazione è che noi tendiamo a vedere la cultura cristiana esclusivamente solo in una delle sue fasi. Così gli uomini del risveglio cattolico del secolo XIX la considerano esclusivamente nella sua fase medievale, di modo che identificarono la cultura cristiana con quella medievale, e specialmente con quella del secolo XIII, mentre altri hanno seguito lo stesso indirizzo riguardo alla cultura dell'età patristica. E l'effetto fu di restringere l'intera concezione del soggetto, così da non riuscire a vedere come essa trascenda i limiti di una qualsiasi età particolare o di un qualsiasi ambiente sociale.

Naturalmente si può obiettare che il soggetto è un campo troppo vasto per essere studiato nel suo insieme. Ma lo stesso si può dire, più o meno, di ogni grande cultura - quali l'ellenismo, l'islamismo o la civiltà della Cina -; anche in questi casi, qualsiasi studio specializzato del passato va accompagnato da uno studio generale dell'insieme.

Questa carenza nella nostra istruzione, causata dall'assenza di un qualsiasi studio sistematico circa la cultura cristiana, adesso diventa sempre più riconosciuta dagli stessi specialisti. In una recente inchiesta, fatta in America, circa il posto che la religione ha nell'istruzione superiore, patrocinata dall'American Council of Education, il relatore della sezione sulla musica, Paul E. Langer, diceva: *«I grandi problemi che stanno alla base delle relazioni tra arte e religione vengono raramente trattati nella letteratura su questo soggetto. Di regola, la maggior parte degli scrittori confonde il pensiero religioso e le sue manifestazioni nell'arte con la semplice esistenza della musica di chiesa... Molti scrittori, anche coloro che eccellono negli aspetti tecnici del loro campo, si fanno eco delle ingenue concezioni popolari circa la completa decadenza della Chiesa di Roma durante il primo rinascimento. Nulla si dice della riforma cattolica, delle migliaia di grandi dipinti religiosi, delle messe e dei mottetti che furono prodotti a profusione durante questo creduto periodo di empietà. E nulla si dice della maniera in cui l'antica Chiesa affrontò la sfida della nuova, degli effetti artistici della controriforma, dell'attività svolta dai Gesuiti ecc. La rinnovata forza del dogma cattolico, la prima affermazione artistica della controriforma, che vengono ricapitolate nell'opera del Palestrina, sono riconosciute ma non spiegate».*

Queste critiche vennero fatte con riferimento particolare alla The Oxford History of Music. Ma le stesse critiche si potrebbero fare in ogni campo, soprattutto nella storia, dove un'opera classica, quale *The Cambridge Modern History* ignora addirittura l'intero soggetto della cultura barocca. Senza dubbio, le cose oggi stanno meglio che non quando furono pubblicati per la prima volta i volumi di Cambridge. La corrente d'opinione è cambiata, ma anche così lo studio generale della cultura cristiana è ignorato sia nei corsi universitari che dall'opinione colta in genere. Finché questo non sarà cambiato, la secolarizzazione della civiltà moderna procederà indisturbata. I cristiani possono reagire con successo solamente tramite i mezzi culturali e d'istruzione, e non saranno in grado di far ciò finché non possederanno o i propri istituti di istruzione superiore, oppure circostanze favorevoli sufficienti per lo studio della cultura cristiana nell'ambito del sistema vigente.

È vero che i cristiani non sempre riconoscono ciò. Molti sono coloro che considerano il cristianesimo e la cultura come estranei l'uno all'altra, e che riguardano il mondo della cultura come parte di «questo mondo», il mondo che giace nelle tenebre sotto il dominio del male. Nelle loro forme estreme, tali idee sono inconciliabili col Cattolicesimo. Tuttavia vi è una specie di

puritanismo cattolico che si segrega, per quanto è possibile, dalla cultura laica ed adotta un atteggiamento di separazione e di intransigenza. Ora questo atteggiamento di separazione è perfettamente giustificabile, tenendo presenti i principi cattolici. E lo spirito dei Padri del deserto, dei martiri e dei confessori della Chiesa primitiva. Ma esso significa che il Cristianesimo deve divenire un movimento sotterraneo e che l'unico posto per la vita e per la cultura cristiana è nel deserto e nelle catacombe.

Però nelle condizioni attuali, ci si può domandare se tale isolamento sia possibile. Oggi il deserto non esiste più, e lo stato moderno non esercita minore autorità sottoterra, nelle vie sotterranee e nei rifugi antiaerei, di quella che esercita sulla terra e nell'aria. Lo stato totalitario - e forse lo stato moderno in generale - non si contenta dell'obbedienza passiva, esso esige la piena cooperazione dalla culla alla tomba. Di conseguenza, la sfida del laicismo, se si tratta di affrontarla, la si deve affrontare sul piano culturale, e se i cristiani non possono affermare il loro diritto di esistere nella sfera dell'istruzione superiore, saranno alla fine estromessi non solo dalla cultura moderna, ma anche dall'esistenza fisica. Questa è la situazione nei paesi comunisti; e diventerà anche la situazione nell'Inghilterra e nell'America, se non approfittiamo delle nostre possibilità mentre le abbiamo. Noi stiamo vivendo ancora, internamente, sul patrimonio del passato, ed, esternamente, sull'esistenza di una vaga atmosfera di tolleranza religiosa, che ha già perso la sua giustificazione nella ideologia laica contemporanea. È una situazione precaria che non ci si può aspettare che duri indefinitamente, e noi dovremmo trarre il maggior vantaggio possibile finché essa sussiste.

E penso che è il campo dell'istruzione superiore quello che offre le maggiori possibilità, prima di tutto sul piano dello sforzo economico; perché con una spesa relativamente piccola di tempo e di danaro si possono produrre risultati più decisivi che non con una maggiore spesa ad un livello inferiore; e secondariamente perché questa è la sfera in cui vi è la massima libertà di azione ed in cui la tradizione di libertà intellettuale e spirituale probabilmente potrà sopravvivere più a lungo. Inoltre la necessità dell'azione è urgente specialmente in questo campo, perché i rivolgimenti sociali dell'ultimo mezzo secolo hanno estinto la vecchia tradizione dell'erudizione privata indipendente, alla quale questi studi furono tanto debitori in passato. Ma oggi la scomparsa della classe agiata rende impossibile questa specie di erudizione individuale non organizzata. O la Chiesa e le università si prendono l'impegno di continuare la tradizione e di farsi responsabili del mantenimento di questi studi, oppure questo lavoro non sarà fatto per niente.

Come ho fatto rilevare altrove, ogni svolta della storia europea andò accompagnato ad un cambiamento nell'istruzione oppure ad un movimento di riforma dell'istruzione. Oggi, ci troviamo alla presenza di una di queste svolte della storia e, di conseguenza, è maturo il tempo per un nuovo movimento di riforma dell'istruzione.

Questa riforma può essere intesa in due maniere diverse. Da una parte, essa può essere considerata come un ritorno alla tradizione dell'istruzione cristiana, che è sempre stata una delle fonti principali della cultura occidentale, e che ancor oggi rimane come la rappresentante e la custode della tradizione spirituale nella nostra civiltà. Dall'altra, può essere considerata in termini di psicologia, come un movimento inteso a mettere l'istruzione moderna in più stretta relazione con le basi psicologiche della società e a ristabilire l'equilibrio interno della nostra cultura.

Ma queste due alternative non sono in contraddizione l'una con l'altra. Esse sono piuttosto due aspetti differenti dello stesso processo. È necessario estendere la portata dell'istruzione moderna non tanto in ampiezza quanto in profondità; ed ovviamente il mezzo proporzionato a questo effetto è una migliore comprensione della tradizione cristiana, quale fonte spirituale e base morale della nostra cultura.

VII.

IL CRISTIANESIMO E LA CULTURA OCCIDENTALE

La sopravvivenza di una civiltà dipende dalla continuità della sua tradizione culturale. Un comune sistema d'istruzione crea un mondo comune di pensiero, con comuni valori intellettuali e una comune eredità di scienza, che rende una società consapevole della propria identità e le dà una comune memoria del suo passato. Di conseguenza qualsiasi interruzione nella continuità della tradizione culturale implica una corrispondente rottura nella continuità della civiltà; così che se la rottura fosse completa, sarebbe di molto più rivoluzionaria che qualsiasi cambiamento politico o economico, poiché significherebbe la nascita di una nuova civiltà, o, in ogni caso, la morte di quella antica.

Io non so fino a che punto questi fatti siano generalmente ammessi, o se essi siano considerati come un luogo comune oppure come un paradosso. Certamente non penso che l'opinione moderna si renda pienamente conto dell'incalcolabile antichità e dell'immensa durata delle grandi tradizioni pedagogiche. Forse è più facile osservare questo nel caso delle civiltà più remote e più estranee che non in quello della nostra; ad esempio, nel caso della Cina, in cui la continuità della tradizione confuciana circa l'istruzione e il sapere ha sempre impressionato l'osservatore occidentale.

Ma non credo che prestiamo sufficiente attenzione al fenomeno parallelo della tradizione e della libera istruzione nella cultura occidentale, che è praticamente così antica come la tradizione confuciana in Cina, e che ha svolto una parte tanto essenziale nel formare il pensiero occidentale. Solo gli specialisti in studi classici (e non proprio tutti) comprendono il pieno significato di quella grande tradizione che ebbe le sue origini ventiquattro secoli fa nell'antica Atene, e che fu tramandata dai retori latini ai monaci dell'Occidente, dalla Chiesa medievale agli umanisti del Rinascimento, e da questi alle scuole e alle università dell'Europa e dell'America moderna.

L'aver mancato di riconoscere l'importanza di questo elemento della tradizione culturale nella nostra civiltà è tanto più serio in quanto oggi la civiltà viene dappertutto assoggettata alla pressione crescente delle forze rivoluzionarie che la minacciano di completa disintegrazione. In Oriente, soprattutto in Cina, la questione è relativamente semplice. Ivi, la tradizione di una cultura antica ed eccessivamente conservatrice è stata interrotta violentemente dall'invasione improvvisa di un nuovo ordine politico, di un nuovo sistema sociale e di una nuova dottrina ideologica, tutti strettamente connessi l'uno con l'altro.

Ma in Occidente la situazione è molto più complicata; la cultura occidentale non ha mai rigettato un cambiamento in quanto tale. Essa ha ripetutamente dato origine a movimenti decisivi e rivoluzionari, ed è stata abbastanza forte per superarli e persino per trarne profitto. Così, il nostro

problema non è quello di un'invasione estranea, ma piuttosto quello di una rivolta interna e di uno scisma tra le tendenze divergenti della nostra propria cultura.

Ciò che rende la situazione attuale diversa e più seria che in passato, è che la civiltà europea soffre di un senso di scoraggiamento e di una perdita di fede nei propri valori, tali che non abbiamo mai sperimentati prima.

Ora bisogna ammettere che questa reazione non è né incomprensibile né ingiustificabile. Per più d'un secolo l'uomo occidentale fu sostenuto da una fede sconfinata nella superiorità assoluta della civiltà occidentale e nel suo inevitabile progresso verso mete sempre più elevate di perfezione sociale. Fu solo durante il tempo della presente generazione che queste speranze utopistiche dileguarono improvvisamente di fronte all'amara realtà delle due guerre mondiali e delle loro conseguenze. È vero che questi disastri sono stati principalmente politici ed economici. Vi sono poche prove reali che le risorse interne della cultura europea, in fatto di scienza, letteratura e attività intellettuale, siano decadute nella maniera catastrofica in cui decadde la cultura intellettuale del mondo classico durante gli ultimi secoli dell'impero romano.

Senza dubbio, la fiducia del secolo XIX nella civiltà e nel progresso occidentale era così largamente basata su considerazioni materiali di benessere, di potenza e di espansione esterna, che essa non fu in grado di far fronte alla situazione, che era sorta dall'improvvisa perdita, da parte dell'Europa, della sua posizione di egemonia mondiale. Ma il disinganno, causato dalla crisi presente della cultura europea, non si limita ad una reazione contro l'idolatria del progresso materiale del secolo XIX; esso tocca anche i valori permanenti della cultura occidentale e si estende anche alla più importante tradizione del Cristianesimo occidentale. In certa misura, questo è il risultato inevitabile dell'improvvisa diffusione dell'ideologia democratica occidentale presso popoli che, per altri rispetti, possedevano una tradizione di cultura totalmente diversa. I vecchi nazionalismi erano figli dell'Europa. Tutti avevano in comune lo stesso sfondo di cultura occidentale e di tradizioni morali cristiane. Ma i nuovi nazionalismi dell'Asia e dell'Africa non hanno tale base comune. Essi appartengono a mondi culturali diversi; alcuni, come la Cina e l'India, vantano una grandissima antichità e complessità; altri, come i popoli dell'Africa e dell'Oceania, stanno appena uscendo dalle tenebre della barbarie; ma tutti reclamano impazienti eguaglianza sia culturale che politica nella nuova società cosmopolita delle nazioni.

Ai nostri giorni, vi è la tendenza di estendere il principio democratico dalla politica alla cultura. Come gli uomini sono eguali nello stato democratico, così i popoli dovrebbero essere eguali nell'organizzazione internazionale del nuovo mondo; e se i popoli sono eguali, allora debbono essere eguali anche le loro culture. Quindi qualsiasi pretesa, avanzata dalle antiche culture mondiali per il possesso di una tradizione di validità

universale, rappresenta una specie di imperialismo culturale che non è meno impopolare dell'imperialismo militaristico e dell'imperialismo economico delle grandi potenze. Nella sua formulazione esterna questa idea della «democrazia culturale» è ovviamente inaccettabile. Non possiamo considerare la cultura di un singolo popolo melanesiano oppure anche dei melanesiani nel loro insieme, equivalente, sotto ogni rispetto, alla cultura della Cina o dell'India. Tuttavia, la tendenza al relativismo culturale è ugualmente forte tra gli studiosi, i quali durante tutta la loro vita hanno studiato i problemi della civiltà. Vediamo un esempio sorprendente a questo riguardo nel caso di Arnold Toynbee, la cui intera opera si basa sul principio dell'equivalenza filosofica delle culture, e che respinge l'idea dell'unità della civiltà come una semplificazione unilaterale della storia, dovuta alla superbia e al provincialismo degli storici occidentali. L'unificazione del mondo, mediante la civiltà occidentale, è un fatto che egli non nega, ma è un risultato puramente tecnico, che è interamente indipendente dai valori culturali e spirituali. Nella nuova unità mondiale, tutte le grandi tradizioni storiche spirituali e culturali avranno ugualmente parte.

Così egli scrive in un impressionante passo della sua conferenza tenuta a Creighton nel 1947: «*I nostri discendenti non saranno di certo così occidentali come noi*». Essi diventeranno gli eredi della filosofia cinese come dell'ellenismo, del buddismo come del cristianesimo; saranno gli eredi di Zoroastro e di Maometto come lo sono dei profeti ebrei e degli apostoli cristiani (la citazione si trova in *The Unification of the World and the Chang'e in Historical Perspective*, ristampato in *Civilization on Trial*, pp. 62-97).

Così, il relativismo storico di Toynbee non si limita agli aspetti materiali e politici della cultura; esso abbraccia ancor più esplicitamente le sue tradizioni spirituali. La sua dottrina circa l'equivalenza filosofica delle differenti civiltà mondiali è trasferita per di più sul piano teologico e sembra che voglia implicare l'equivalenza spirituale delle differenti religioni mondiali.

Ora, è ovvio che i cristiani non possono accettare questo relativismo storico, quando viene introdotto nella sfera della teologia. Ma, è esso più accettabile su altri piani intellettuali? La filosofia e la scienza implicano anche valori intellettuali oggettivi, ed è difficile vedere come questi si possano conciliare con un radicale relativismo storico che non lascia adito ad alcun giudizio di valore tra civiltà diverse.

Sembra chiaro che noi dobbiamo ricercare una qualche via di mezzo tra la fede cieca del secolo XIX nella superiorità della cultura occidentale, e lo scetticismo circa i valori supremi della cultura occidentale, che proviene dalla concezione relativista circa l'equivalenza filosofica delle culture. Da questo punto di vista, è istruttivo considerare il modo di pensare proposto quasi un secolo fa a Dublino, dal Card. Newman, nella sua conferenza inaugurale su

«*Cristianesimo e Lettere*», che è il primo dei suoi *Discourses on University Subjects*.

In questa conferenza Newman afferma nel modo più chiaro la suapersuasione nel valore unico della tradizione occidentale di cultura. Dopo aver parlato della molteplicità delle società umane e del caos apparente circa il flusso e riflusso storico, egli continua: «*Ma vi è un'associazione singolare che attrae l'attenzione del filosofo, ne' politica ne' religiosa, o almeno solo parzialmente e non essenzialmente tale; un'associazione che cominciò nei tempi primitivi e si rinvigorì in ogni epoca successiva, fino a raggiungere il suo completo sviluppo, e poi proseguì vigorosa e instancabile, e che rimane ancora altrettanto vigorosa e instancabile come sempre. Il suo vincolo è una civiltà comune, e, sebbene vi siano altre civiltà nel mondo, come vi sono altre società, tuttavia questa civiltà unitamente alla società, che è sua creazione e sua dimora, è così spiccata e luminosa nel suo carattere e così assolutamente priva di rivali sulla faccia della terra, che questa associazione si può arrogare con ragione il titolo di società umana e la sua civiltà il termine astratto di "civiltà"*» (Idea of a University, p. 251; cfr. l'intero tratto, 250-254).

A prima vista questo può sembrare un esempio tipico dell'atteggiamento liberale del secolo XIX verso la cultura europea, con la sua persuasione nella continuità lineare del progresso sociale e con l'accettazione senza critica dei suoi principi e dei suoi valori, come universalmente validi. Il fatto rimarchevole è che esso proviene da un uomo il quale durante tutta la sua vita fu avversario del liberalismo e comprese a fondo la fallacia del credo del progresso laico e il carattere ingannatore della potenza e della prosperità materiale della moderna civiltà occidentale.

Inoltre egli non identifica la grande tradizione centrale della civiltà umana con la civiltà cristiana e neppure con la tradizione del Cristianesimo. Infatti, egli procede a parlare del Cristianesimo come della seconda grande tradizione sociale dell'umanità, analoga e, fino a un certo punto, parallela alla prima, ma munita di propri principi indipendenti di vita e di una propria legge di sviluppo. Cosicché mentre queste due associazioni non coincidono mai esattamente, esse occupano nello spazio e nel tempo approssimativamente lo stesso campo ed hanno continuato a cooperare tra loro ed a reagire l'una sull'altra per tutto il corso della loro storia.

Ora, se ben comprendo il pensiero di Newman, egli crede che la sua analogia tra cristianesimo e civiltà occidentale non è puramente accidentale, ma è una parte dell'ordine provvidenziale della storia. L'appena cominciata comunità mondiale della cultura occidentale fornì la preparazione e il fondamento naturale per la diffusione della nuova società spirituale, in cui il genere umano doveva finalmente recuperare la sua perduta unità. È questa filosofia cristiana della storia che informa l'intera dottrina di Newman sull'istruzione. E, in realtà, nulla mostra più chiaramente la relazione tra

queste due tradizioni, sia nella loro indipendenza teorica che nella loro cooperazione pratica, quanto la storia dell'istruzione cristiana. Fu l'unione della tradizione classica della *humanae litterae* - come erano rappresentate dalle arti liberali - con la tradizione cristiana della dottrina religiosa - come era rappresentata dalla facoltà di teologia - che diede origine alle università europee. Più ancora, quest'unione fu il fattore dominante nella formazione del pensiero occidentale, e di un ordine tale che nessuno storico della filosofia, della letteratura o della cultura europea può permettersi di trascurarlo per un solo istante.

Questa è quindi la conclusione di Newman: le due tradizioni son diverse quanto ad origine ed a sviluppo, ma il loro «*erede e successore è il medesimo. La grazia accumulata a Gerusalemme ed i doni che irradiano da Atene sono trasferiti e concentrati a Roma. Ciò è vero perché è un dato di storia. Roma ha ereditato sia la scienza sacra che quella profana; essa ha perpetuato e ripartito le tradizioni di Mosè e di Davide nell'ordine soprannaturale, e quelle di Omero e di Aristotele in quello naturale. Separare questi loro distinti insegnamenti, l'umano e il divino che si fondono in Roma, significa retrocedere; equivale a ricostruire il tempio giudaico e ripiantare i giardini di Academo*» (Idea of a University, p. 265).

La teoria di Newman è stata definita da un insigne maestro cattolico come «*una filosofia di separazione*». Il passo che ho citato mostra quanto sia ingiusta questa critica. Infatti Newman, forse più di qualsiasi altro uomo della sua generazione, sostenne il principio di unità nell'istruzione, nella religione e nella cultura. È vero che oggi nessuno può ignorare lo scisma che vi è nelle tradizioni occidentali d'istruzione e in quelle intellettuali. In tal senso, forse, tutti noi siamo «*filosofi di separazione*». Intatti la separazione che Newman condannava aveva già luogo, e d'allora in poi ha continuato ad estendersi e ad approfondirsi. Dapprima le arti liberali furono separate dalla teologia mediante la secolarizzazione e le divisioni religiose della cultura moderna. La riforma ricostruì il tempio giudaico e il rinascimento ripiantò i giardini di Academo. Poi la scienza della natura si sostituì alla teologia, come la regina delle scienze, o piuttosto come «*scienza*» in senso assoluto. E finalmente le stesse arti liberali vennero escluse dal sorgere di una nuova serie di discipline tecniche, che hanno ridotto l'istruzione superiore ad una giungla di specializzazioni in competizione.

Newman vide la prima e la seconda fase di questo processo e fece un raffronto molto interessante tra la temporanea detronizzazione delle arti ad opera della teologia del secolo XIII e la reazione utilitaristica e scientifica contro l'istruzione classica, che era caratteristica del liberalismo del secolo XIX. Ciò che egli non prevede fu che la scienza stessa era destinata ad essere detronizzata non da un risveglio di umanesimo ma dal sorgere dell'ideologia politica, in quanto autorità suprema nella sfera dell'istruzione e della cultura. Le nuove ideologie totalitarie non hanno nulla in comune né con le tradizioni

cristiane né con quelle umanistiche, ma non sono per questo meno contrarie a quella disinteressata ricerca del sapere e della verità che ispirò il movimento scientifico degli ultimi tre secoli. Esse considerano l'istruzione come una tecnica generale con cui influire sul comportamento umano, e la scienza come una serie di tecniche speciali che debbono essere strettamente subordinate ai piani economici e militari dello stato.

Ora questa esigenza totalitaria al controllo politico della scienza e dell'istruzione trova i suoi alleati naturali nella moderna concezione strumentale della scienza e nella disintegrazione dell'istruzione superiore in una quantità di specializzazioni che non hanno alcun rapporto tra loro. Dal momento che l'importanza sociale della scienza e dell'istruzione è costantemente aumentata, mentre il predominio culturale del cristianesimo e dell'umanesimo è diminuito, era inevitabile che si dovesse fare appello a qualche altra forza affinché fornisse l'elemento direttivo che la tecnica moderna non poteva provvedere. E dove si poteva trovare questa forza se non nello Stato?

Così il totalitarismo non fa che accentuare una tendenza al controllo politico che è inerente alla natura della civiltà tecnica. Anche nella società democratica occidentale, che rigetta con piena coscienza la soluzione totalitaria, l'elemento del controllo statale e della direzione politica tende inevitabilmente ad aumentare, a motivo del fatto che lo stato ha preso il posto degli organi indipendenti della cultura in qualità di pagatore ufficiale e di controllore, prima dell'istruzione pubblica generale e, in seguito, dell'istruzione superiore e della ricerca scientifica. Perciò non sorprende che alcuni rappresentanti autorevoli della storia dell'istruzione democratica, come il testé defunto professore Dewey, vadano così in là come i comunisti nella loro subordinazione dell'istruzione alle esigenze della comunità politica. Nel modo di vedere di Dewey il compito dell'istruzione non è quello di comunicare il sapere e di ammaestrare gli studenti nelle arti liberali, bensì quello di servire la democrazia col far partecipare ogni individuo alla formazione dei valori sociali e coll'indurlo a contribuire a ciò ch'egli chiama *the final pooled intelligence* (Il finale ammasso comune d'intelligenza), che è la mentalità democratica.

Senza dubbio la comunità democratica di Dewey non è così crudamente politica come quella delle ideologie totalitarie. Ciò che egli ha in mente non è l'organizzazione politica dello stato, ma la comunanza della cultura popolare. Questo però non è meno fatale al concetto tradizionale della cultura, giacché capovolge la relazione naturale tra il maestro ed il discepolo e subordina i più elevati valori morali al pensiero della massa. In base a questi principi, in realtà è difficile vedere come avrebbe potuto mai sorgere una qualsiasi forma superiore di cultura. Perché anche i popoli più primitivi e barbari, a noi noti, raggiungono mediante le loro cerimonie d'iniziazione e le loro danze collettive gl'ideali del Dewey, di partecipazione sociale e di esperienza

comune, non meno completamente di quanto faccia il moderno pedagogo democratico con tutti i suoi programmi elaborati per l'integrazione della scuola con la vita.

Il fondatore autentico della teoria educativa democratica, Jean- Jacques Rousseau, che era più conseguente dei suoi successori, non avrebbe potuto obiettare alle mie critiche, giacché egli credeva che la civiltà era piuttosto un errore, e che il genere umano sarebbe stato meglio senza di essa. Ma il democratico moderno, come il professore Dewey, d'ordinario professa una fede cieca e ingenua nel valore della civiltà moderna, e vuole accettare l'eredità della cultura, mentre rigetta il processo faticoso della disciplina sociale e intellettuale, per mezzo del quale soltanto quella eredità è stata ottenuta e trasmessa.

Il pedagogo cristiano che non condivide queste illusioni democratiche, ma che parimenti rigetta la semplificazione totalitaria, la quale riduce la cultura ad uno strumento politico, si trova perciò di fronte a due problemi molto ben definiti: come mantenere l'unità della cultura in un'epoca di specializzazione tecnica, e come conservare la tradizione della cultura cristiana in un'epoca di laicismo?

Senza dubbio, le due antiche tradizioni di teologia cristiana e di umanesimo classico tuttora permangono, ma sono diventate degli studi specializzati che rimangono ristretti entro una minoranza relativamente esigua, e non dominano più, come in passato, l'università e l'intero sistema d'istruzione superiore. Tuttavia è assolutamente necessario un certo studio unificatore, se non si vuole che l'istruzione superiore si disintegri interamente in una quantità inorganica di specializzazioni tecniche.

Questa esigenza è stata vivamente avvertita di recente negli Stati Uniti, dove lo sviluppo della specializzazione e della selezione professionale utilitaristica è più avanzato ed è avvenuto in modo più rapido che in Europa. In alcune università americane, da molti anni a questa parte, è stato tenuto un corso di cultura contemporanea che è obbligatorio per tutti i nuovi iscritti. Ma non ritengo che un corso di questo genere possa dare veramente il principio unificatore di cui abbiamo bisogno. Quando una civiltà ha perduto, come la nostra, la sua unità interna, essa perde anche la sua unità intelligibile ed il campo dello studio diventa praticamente senza limiti. Ad esempio, i due volumi di fonti, che sono il libro di testo per questo corso alla Columbia University, contano più di due mila pagine ed includono un materiale diverso di questo genere, come la bolla *Unam Sanctam* e il manifesto comunista, la *Magna Carta* e la Costituzione di Weimar, la dottrina di S. Agostino sul peccato originale e quella di William James sul pragmatismo, lo *Hat Act* del 1732 e la *Quadragesima Anno*. Nessun studente del primo anno potrà mai assimilare un tale alimento. Per digerirlo è necessario una vita intera. E nella stessa difficoltà ci si imbatte quando si cerca di trovare il principio necessario

di unità in un soggetto enciclopedico, come la storia mondiale e la storia della scienza.

Il successo dell'antica istruzione classica fu dovuto in gran parte al fatto che essa si limitava ad una sola tradizione culturale ed era capace di studiarla completamente. Tuttavia, come abbiamo visto, la tradizione classica non rappresentava l'unico elemento unificatore nella cultura occidentale. La tradizione della cultura cristiana è ancora più importante, ed è penetrata molto più profondamente nella coscienza europea. Perché è essa, e non la scienza o l'umanesimo, che costituì il vincolo spirituale, il quale superò le divisioni e gli antagonismi di razza, di classe e di nazionalità, e creò quella società di popoli che fu la comunità della cristianità occidentale.

Perché questo fattore essenziale non ha ricevuto maggiore riconoscimento nel nostro sistema di istruzione? Senza dubbio ciò è dovuto in certa misura alla tendenza degli storici moderni a concentrare tutta la loro attenzione sullo sviluppo delle proprie tradizioni nazionali sia politiche che culturali, e ad ignorare o ad accettare per dimostrata l'esistenza di quella più ampia comunità spirituale, da cui sono scaturite le culture nazionali. Ma questo è un fenomeno relativamente recente, mentre l'origine della difficoltà è molto antica. Essa risale almeno a quattro secoli fa ed ha la sua origine nel classicismo unilaterale degli educatori umanistici, che trattarono i precedenti mille anni della cultura occidentale come una specie di vuoto culturale, che gli uomini istruiti potevano permettersi di ignorare.

Ma fare ciò non significa soltanto ignorare il valore e i risultati della cultura cristiana, significa anche distruggere l'unità comprensibile della civiltà occidentale. Perché è solo alla luce di questa ininterrotta tradizione che possiamo comprendere la natura dell'unità occidentale e le forze spirituali che hanno influenzato e arricchito la vita di tutti i popoli dell'Occidente.

Ora mi sembra che sia nello studio di questa tradizione, ingiustamente trascurata, che possiamo trovare quel principio unificatore richiesto dall'istruzione moderna. A differenza dei nuovi studi enciclopedici, di cui ho parlato, esso è un soggetto maneggiabile, con un campo di studio chiaramente definito. A differenza della vecchia disciplina degli studi classici, esso ha una diretta relazione col mondo moderno e con gli uomini odierni. Perché, sebbene non esista più l'antico ordine delle cristianità, noi cristiani non rappresentiamo una minoranza trascurabile, ed ogni cristiano, qualunque sia la sua vocazione e la sua tecnica speciale, ha un interesse generale nel passato cristiano ed una responsabilità comune per la conservazione del patrimonio della cultura cristiana.

La principale obiezione a questa soluzione è che essa è inattuabile a motivo della indeterminatezza dei suoi termini di riferimento e dell'ampiezza del suo campo di studio. Ma, come ho detto, esso è molto meno indeterminato e indefinito dei nuovi soggetti enciclopedici, come la «civiltà moderna» o la storia mondiale, che sono stati di fatto introdotti nei programmi universitari.

Nessuno nega l'esistenza della storia cristiana, della filosofia cristiana, della letteratura cristiana e delle istituzioni cristiane. E sebbene queste non siano mai state studiate come parte integrante di un tutto, allo stesso modo come lo furono la storia, la filosofia e la letteratura classica, non vi è motivo per cui esse non lo debbano essere.

Infatti la mancanza di uno studio completo di questo genere rende egualmente difficile lo studio particolare di qualsiasi aspetto della cultura europea. Ad esempio, ci è impossibile comprendere lo sviluppo e le relazioni reciproche delle differenti letterature in volgare dell'Europa, se non si studia la comune tradizione occidentale della cultura latina medievale, da cui sono così profondamente influenzate tutte le primitive letterature volgari. Questo è stato pienamente dimostrato dal dr. E. R. Curtius nel suo importantissimo libro sulla «*Letteratura europea e il Medioevo latino*» pubblicato nel 1948 (il titolo originale dell'opera è: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 1954, 2 ed.). E se le sue conclusioni non sono più ampiamente conosciute e non hanno prodotto una più profonda impressione sull'opinione colta, ciò si verifica perché non vi può essere nessun pubblico per tali opere, finché lo studio della cultura cristiana resta affare di nessuno e finché esso non trova posto nel curriculum dell'università moderna.

Tuttavia è difficile esagerare il valore educativo di questo studio. Esso apre nuove vie di accesso alla civiltà del mondo antico, in cui il cristianesimo nacque, ed a quella del mondo moderno che, per quanto secolarizzato, conserva tuttavia una relazione organica col passato cristiano. E tra i due vi è non già il vuoto culturale di un'età oscura di barbarie medievale, ma la realtà storica della cristianità, quale unità sociale e culturale.

Quanto più profondamente lo studente penetra in questa grande unità religiosa e culturale, tanto più si accorgerà della continuità essenziale della civiltà occidentale e del dinamismo e fecondità spirituale della tradizione cristiana.

Senza dubbio lo sviluppo di uno studio completo di questo genere richiede la collaborazione di dotti e di specialisti in molti diversi campi. Ma lo stesso è vero per l'antica istruzione classica. La scuola delle *litterae humaniores*, che per tanto tempo e così efficacemente dominò gli studi universitari ad Oxford, costituiva uno studio vastissimo, perché abbracciava lo sviluppo culturale del mondo antico da Omero all'epoca degli Antonini, e comportava uno studio relativamente completo sia della filosofia e della storia antica, come della letteratura.

In linea di principio non è più difficile concepire uno studio unificato della cultura cristiana che comprenda filosofia cristiana, letteratura cristiana e storia cristiana, studiate in stretta relazione l'una con l'altra. In entrambi i casi il campo di studio comprende tre epoche culturali successive (Vedi cap. VI, «Civiltà in crisi», p. 130 s.): in primo luogo il periodo di formazione - l'età omerica della Grecia e il periodo patristico della cultura cristiana; - in secondo

luogo l'età classica - il quinto e quarto secolo a. C. ed i secoli XII e XIII d. C.; - e infine l'epoca della trasmissione e della diffusione - il periodo romano-ellenistico nel mondo antico, e l'epoca della formazione delle letterature e culture in volgare nell'Europa occidentale.

Dal tradizionale punto di vista umanistico, forse sembra assurdo e paradossale considerare i grandi secoli del Medioevo come l'età classica della nostra cultura. Ma quanto più si studia la cultura occidentale nel suo complesso, tanto più ci riesce impossibile accettare quella valutazione della cultura cristiana che è stata la maniera di pensare ortodossa del mondo istruito a partire dal Rinascimento. L'epoca di S. Tommaso e di Dante è più centrale e più universale di quella di Leone X e di Lutero, o di quella di Descartes e di Corneille, o di quella di Locke e di Dryden. E io penso che gli storici stiano sempre più accorgendosi del carattere eccentrico e unilaterale della teoria rinascimentale circa la cultura.

Tuttavia di gran lunga più serie sono le obiezioni pratiche a questo studio della cultura cristiana come io l'ho suggerito. Temo che bisogna ammettere che l'introduzione di un nuovo studio integrativo fondamentale di questo genere non è di facile attuazione. L'istruzione moderna è diventata un sistema così vasto e così altamente organizzato che l'insegnante non è libero, come in passato, di scegliere la propria strada, questo per lo meno è il caso dell'Inghilterra e, credo, anche del continente.

Tuttavia lo possiamo per lo meno tenere presente come una meta per il futuro e tentare di orientare e coordinare i nostri studi in questa direzione. In ogni caso, ritengo che sia impossibile sopravvalutare l'importanza di questo problema, perché è solo da uno studio di tal genere che potremo superare lo scisma tra religione e cultura, il quale iniziò all'epoca del Rinascimento e della Riforma e fu completato dall'Illuminismo e dalla Rivoluzione. Questo scisma è la grande tragedia della cultura occidentale, e la sopravvivenza o il rinnovamento della cultura cristiana implica non solo il destino del nostro popolo e della nostra civiltà, ma anche la sorte dell'umanità e il futuro del mondo.

VIII. LA CHIESA È TROPPO OCCIDENTALE?

Durante gli ultimi quattro o cinque secoli, l'espansione del Cristianesimo nel mondo extra-europeo andò unita all'espansione della potenza coloniale occidentale. I missionari furono in stretta unione con gli esploratori, i mercanti e i conquistatori europei, ed ebbero nuovi contatti con popoli antichi. Invero gli stessi missionari furono in gran parte dei pionieri nell'opera delle scoperte. Di conseguenza fu inevitabile che i popoli dell'Estremo Oriente, dell'Africa e delle isole del Pacifico dovessero considerare il Cristianesimo come qualcosa di essenzialmente occidentale, come la religione degli stranieri, dei Sahib in India, dei Barbari irsuti in Cina e dell'uomo bianco nell'Africa e nell'Oceania. E così non sorprende il fatto che il sorgere del moderno movimento nazionalista in Asia e in Africa con i suoi slogan di anticolonialismo e con la rivendicazione delle tradizioni culturali orientali contro l'Occidente, si dovesse accompagnare con una reazione contro l'influenza dei missionari occidentali e spesso contro lo stesso Cristianesimo. Di regola questa reazione non è stata violenta come quella che nel secolo decimosettimo provocò la grande persecuzione contro i cristiani in Giappone. Essa è stata politica e culturale, piuttosto che religiosa. Fu diretta principalmente contro l'opera di proselitismo e di istruzione dei missionari stranieri, ma ha anche indotto ad esigere una organizzazione strettamente nazionale del Cristianesimo orientale e la sua emancipazione da ogni forma di controllo occidentale o esterno, come si può constatare nel resoconto della commissione governativa sulle missioni cristiane in Madhya Pradesh, la quale propose che tutte le chiese cristiane della regione venissero riunite in un solo corpo nazionale o provinciale completamente autonomo.

Ora è ovvio che proposte di questo genere sono inconciliabili con i principi fondamentali del Cattolicesimo. Se il nazionalismo, sia in Oriente che in Occidente, nega alla Chiesa il diritto di esistere come società universale autonoma e spirituale, questa è una sfida alla legge di Dio e alla regalità di Cristo. Ma ciò non significa che la Chiesa sia essenzialmente occidentale. Al contrario, lo stesso principio che ci vieta di rendere la Chiesa una organizzazione nazionale ci impedisce anche di identificarla con una civiltà particolare. La missione della Chiesa è essenzialmente universale ed è comune a tutte le nazioni e a tutte le razze, tanto a quelle dell'Est come a quelle dell'Ovest.

Dobbiamo tuttavia distinguere tra questa universalità ideale e le limitazioni pratiche imposte dalla storia alle circostanze dell'apostolato della Chiesa. Per la natura stessa delle cose, il missionario è, in certo senso, uno straniero per la nazione e per la cultura che egli evangelizza. Egli proviene dall'estero per recare una nuova dottrina e per iniziare gli uomini a una nuova società. Ma per quanto soprannaturale sia la sua missione, egli è un essere

umano che è nato ed è stato educato in qualche società particolare, che reca con sé le proprie tradizioni culturali e perciò, in certa misura, le proprie abitudini e i propri pregiudizi originari. In questo senso è vero che il missionario tende ad essere troppo occidentale, così che è suo dovere spogliarsi dei propri pregiudizi naturali e lasciarsi assimilare da un ambiente e da una cultura straniera. Come egli deve tradurre il vangelo cristiano in una nuova lingua e deve parlare strani idiomi, così deve anche imparare a pensare in termini di una cultura estranea ed accettare le sue norme e i suoi valori sociali.

Però questo non è il vero punto in questione. Infatti quando si dice, come oggi si usa, che la Chiesa è troppo occidentale, non si pensa a questa inevitabile ma accidentale dipendenza del missionario dal suo particolare sfondo culturale; s'intende piuttosto che la Chiesa stessa è divenuta occidentalizzata; che la sua filosofia e la sua teologia, la sua liturgia e le sue pratiche di devozione sono state così profondamente influenzate da quindici secoli di unione con la cultura occidentale, che essa è divenuta estranea al mondo orientale e non gli parla più in termini che i popoli dell'Asia possano comprendere.

Prima di considerare quali siano i motivi di tale asserzione è necessario determinare ciò che noi intendiamo col termine «occidentale». Da una parte, vi è la nostra moderna civiltà occidentale, che si è diffusa così rapidamente per il mondo durante l'ultimo secolo. Questa civiltà è indubbiamente occidentale, poiché deve i suoi aspetti distintivi ai mutamenti rivoluzionari che ebbero origine nell'Europa Nord-occidentale e nell'America settentrionale durante gli ultimi due secoli. Dall'altra, vi è l'antica tradizione della Chiesa cattolica che si può anche dire occidentale, in quanto è la tradizione della Chiesa occidentale e guarda a Roma, l'antica metropoli dell'occidente, come al suo centro e alla sua capitale. Nondimeno essa è anche una tradizione universale poiché ebbe le sue prime origini nel punto dove Est e Ovest s'incontravano ed essa attinse da entrambi la sua eredità. E se noi guardiamo la tradizione cattolica in particolare, vedremo che questa dualità si riscontra in tutti i diversi aspetti della sua vita.

La Chiesa stessa, sebbene porti un nome greco - *ecclesia* - derivato dall'assemblea cittadina greca, e sebbene sia ordinata dallo spirito romano dell'autorità e del diritto, succede ed è erede di un popolo orientale, separato da tutti i popoli della terra per essere il rappresentante di una missione divina.

Similmente, il pensiero della Chiesa, come è espresso nella tradizione autorevole dell'insegnamento patristico, non è né orientale né occidentale, ma universale. Esso è espresso in lingue occidentali, in greco e in latino, ma fu in Africa e in Asia, più che in Europa, che ricevette la sua formulazione classica. La teologia greca si sviluppò ad Alessandria, ad Antiochia ed in Cappadocia, mentre la teologia latina deve la sua terminologia e il suo carattere distintivo ai Padri africani, a Tertulliano, a Cipriano e soprattutto a S. Agostino.

Sebbene questi uomini scrivessero in latino, questo non era il latino dei romani, era una nuova forma di latino cristiano che si sviluppò specialmente in Tunisia sotto un forte influsso orientale.

Lo stesso vale per la nuova poesia latina cristiana e per la stessa liturgia latina. Senza dubbio, il rito romano, che è sopravvissuto e che ha assorbito gli altri riti latini, reca l'impronta indelebile dello spirito romano nella sua semplicità, severità e concisione. Ma ciò non significa che esso sia solamente adatto al culto dell'uomo moderno occidentale, o che il suo spirito sia alieno da quello orientale. Al contrario, esso conferisce al culto un carattere classico universale e supertemporale che è accentuato dalla sua musica, ciò che è così estraneo al moderno Occidente. Infatti, che cosa ha a che vedere la Messa con la cultura occidentale? Essa è l'offerta eterna di un sacerdozio eterno: «*Senza padre e senza madre, senza genealogia, e che non ha ne' principio di giorni ne' termine di vita - così è fatto simile al Figlio di Dio - colui che rimane sacerdote in eterno*» (Ebr. 7,3).

Ci è impossibile comprendere la Chiesa, se la consideriamo soggetta alle limitazioni della cultura umana. Perché essa è essenzialmente un organismo soprannaturale, che trascende le culture umane e le trasforma ai propri fini. Come insisteva Newman, la Chiesa non è un credo ne' una filosofia, ma una potenza imperiale, un «contro-regno», che occupa territori e reclama il diritto di governare coloro che i governi di questo mondo avevano una volta governato senza rivali. Ma se la Chiesa è un'oggettiva realtà sociale, essa non è obbligata a conformarsi alle divisioni culturali. Essa può assumere da ogni cultura qualsiasi forma ed istituzione di cui abbisogna, e può organizzarle in una nuova unità che sia l'espressione esterna del suo spirito e l'organo della sua missione nel mondo.

Se così stanno le cose, la domanda che dobbiamo farci non è se gli elementi particolari di questa unità provengono dall'Oriente oppure dall'Occidente. ma bensì se essi siano strumenti adatti allo scopo soprannaturale della Chiesa. E se lo sono, essi trascendono interamente la sfera del nazionalismo politico e della cultura nazionale.

Prendiamo il caso di una tipica istituzione cattolica: un ordine religioso, ad esempio. In questo caso. la primitiva istituzione del monachesimo cristiano fu di origine prettamente orientale e nacque nel deserto egiziano durante il quarto secolo. Però, quasi immediatamente, la Chiesa accettò questa nuova forma di vita come un'espressione essenziale dello spirito cristiano e la diffuse in Oriente e in Occidente, dall'Atlantico al Mar Nero e al golfo Persico. E, mentre si sviluppava, essa si adattò alla vita dei diversi popoli tra i quali era arrivata, sebbene fosse perfettamente consapevole delle proprie origini e della continuità della sua tradizione.

Tuttavia fu nell'Occidente che questo sviluppo del monachesimo produsse i frutti più considerevoli. Fu qui, nel corso del Medioevo, che sorse l'idea dell'ordine religioso, come di un organo specializzato della Chiesa

dedicato all'esecuzione di qualche particolare compito spirituale: la predicazione, lo studio, la cura dei poveri e degli ammalati o la redenzione degli schiavi. Siccome questi ordini sono specializzati, alcuni di essi sono maggiormente adatti ad una cultura piuttosto che ad un'altra; e può ben darsi il caso che un ordine, il quale era stato istituito per svolgere un certo compito speciale nell'Italia medievale o nell'America moderna, sia «*troppo occidentale*» per l'India o per la Cina. Ma questo non è necessariamente il caso. Il principio essenziale dell'ordine religioso occidentale è divenuto parte della tradizione comune della Chiesa ed è suscettibile di venire adattato alle circostanze speciali dell'Oriente non meno che a quelle dell'Occidente.

Non vi è perciò alcun bisogno di disfare l'opera del passato cristiano, né di tentare di creare un nuovo tipo di monachesimo modellato sui tipi indù o buddisti, perché Oriente e Occidente coesistono già nella tradizione del monachesimo cristiano; e la stessa tradizione può portare nuovi frutti dovunque essa venga introdotta. Il punto vitale non è la nazionalità né lo sfondo culturale dei fondatori, ma gli ideali eterni di preghiera e di contemplazione e lo spirito universale di apostolato per i quali il monachesimo è stato istituito.

Questo, io penso, è il segreto di tutto il problema. La Chiesa, in quanto società divina, possiede un principio interno di vita che è capace di assimilare i materiali più diversi e di imprimere loro la propria immagine. Inevitabilmente, nel corso della storia, vi sono dei periodi in cui questa energia spirituale viene temporaneamente indebolita ed oscurata; ed allora si tende a giudicare la Chiesa come un'organizzazione umana e ad identificarla con gli errori e la limitazione dei suoi membri. Ma giunge sempre un momento in cui essa rinnova la propria forza ed esplica nuovamente l'energia divina che le è inerente, nella conversione di nuovi popoli e nella trasformazione delle vecchie culture. In nessun momento potremo aspettarci che la sua opera non venga ostacolata: proprio per il fatto che la Chiesa rappresenta qualcosa d'interamente diverso - l'intervento di un principio soprannaturale e l'avvento di un regno divino - deve inevitabilmente suscitare la violenta opposizione di tutte quelle società umane e di tutte quelle forze che rivendicano il potere assoluto sull'uomo e rifiutano di riconoscere un superiore od un rivale. Una di queste forze più forti e più aggressive nel mondo moderno è il nazionalismo; e qui i cristiani non possono sperare di evitare il conflitto. Ma il conflitto non è realmente quello tra Oriente e Occidente: è la vecchia lotta tra le forze spirituali e quelle temporali, che prima era limitata per lo più al mondo occidentale, e che adesso si è manifestata come una questione scottante in Oriente, principalmente a causa dell'introduzione delle ideologie politiche occidentali in Asia e in Africa. Ma sia in Oriente che in Occidente si tratta fundamentalmente dello stesso conflitto; e tanto in Oriente quanto in Occidente la Chiesa non significa né Est

né Ovest, ma bensì la società spirituale universale che è destinata ad abbracciare entrambi:

«E cammineranno le genti alla sua luce ed i re della terra porteranno ad essa la loro gloria ed il loro onore» (Ap. 21,24).