



Centro Studi “Romolo Murri” Onlus

Via Dante Alighieri, 4, 62020, Gualdo (MC)

Tel. e Fax 0733668496 – e-mail: info@romolomurri.org

www.romolomurri.org

Progetto di digitalizzazione
delle opere
di Romolo Murri

TITOLO: Guerra e religione II: Imperialismo ecclesiastico e democrazia religiosa

AUTORE: Romolo Murri

CURATORE DELLA DIGITALIZZAZIONE: Paolo Straffi

DATA DIGITALIZZAZIONE: dal 19 luglio 2011 al 26 luglio 2011

TRATTO DA: Guerra e religione II: Imperialismo ecclesiastico e democrazia religiosa, Bilychnis, Roma, 1917

LINGUA: Italiano

Il *progetto di digitalizzazione delle opere di Romolo Murri* è un'iniziativa del Centro Studi "Romolo Murri", associazione culturale dedita alla promozione di attività di studio, informazione, documentazione e divulgazione in materia storica, politica ed economico-sociale. In particolare l'associazione cerca di diffondere la conoscenza dell'opera di Romolo Murri (1870-1944) e del periodo storico in cui egli è vissuto. Raccoglie e pubblica gli scritti di e su Murri, cercando di valorizzare il patrimonio librario e archivistico di cui è custode. Ulteriori informazioni sono disponibili sul sito internet: <http://www.romolomurri.org/>

Note: Le forme lessicali antiche o desuete e gli errori ortografici presenti nel testo originale di norma sono stati mantenuti. Si sono modificate solo le 'è' in finale di parola che ricorrevano in termini come perché, benché, né, sé ed analoghe. Si sono inoltre sostituite le 'ï' in finale di parola con delle semplici 'i'.

II.

R. MURRI

GUERRA E RELIGIONE

**IMPERIALISMO
ECCLESIASTICO
E DEMOCRAZIA
RELIGIOSA**

**IMPERIALISMO ECCLESIASTICO
E DEMOCRAZIA RELIGIOSA**

GUERRA E RELIGIONE

II

GUERRA E RELIGIONE

II

ROMOLO MURRI

**IMPERIALISMO ECCLESIASTICO
E DEMOCRAZIA RELIGIOSA**

ROMA

DIREZIONE DELLA SCUOLA BATTISTA

VIA CRESCENZIO, 2

1917

PROPRIETÀ LETTERARIA

INTRODUZIONE

Dopo lo scoppio della guerra europea, alcuni teologi e mistici, in Germania, in Inghilterra ed altrove, si chiesero se essa non fosse il fallimento del cristianesimo. E fu risposto da altri che, per fare una tale affermazione, bisognava prima dimostrare che il cristianesimo fosse la religione dell'Europa innanzi alla guerra; e che forse sarebbe stato più facile dimostrare l'opposto: che cioè il cristianesimo non era ancora divenuto, e al principio del secolo xx era meno che per l'addietro, la religione dell'Europa occidentale. Non poteva quindi far fallimento una dottrina o uno spirito che ancora non era stato praticamente applicato.

Le due affermazioni, in apparenza contraddittorie, in sostanza si equivalgono; potendosi far consistere il fallimento del cristianesimo in questo, appunto, che, dopo 19 secoli e non ostante l'esistenza di tante chiese cristiane e l'essere ad esse iscritta la quasi totalità degli europei e il tanto parlare di Cristo e di cristianesimo, la dottrina *essenziale* di questo fosse ancora praticamente inesistente.

In realtà, si rinnovava, in forma più recisa, una opposizione della quale si è sempre avuta coscienza più o meno viva, più viva che mai per l'addietro nel *modernismo*: quella fra il cristianesimo storico e il cristianesimo di Cristo. Vedere se, e sino a qual punto, questa opposizione sia legittima; se cioè il cristianesimo storico, e in particolare la forma di esso più antica e più diffusa, il cattolicesimo,

debba esser considerata come l'attuazione pratica, nella storia, dello spirito e dell'insegnamento di Cristo, o come la lenta e fatale deviazione da esso, *o l'una cosa e l'altra a un tempo, per dialettica esigenza di sviluppo*, esigerebbe un ampio esame che non è qui nostro proponimento istituire. Ma la questione può esser posta in una maniera più pratica e per noi, ora, molto più importante, come segue:

Dato che il cristianesimo, come religione storica derivante dal Cristo e presumente di ispirarsi ai suoi insegnamenti, esiste nel fatto, ed è la religione, in diritto, della quasi totalità degli europei, moltissimi dei quali la praticano, secondo il precetto e la dottrina delle loro Chiese;

dato che questo cristianesimo, in occasione del sorgere e dello svolgersi del presente conflitto, ha rivelato la sua scarsa efficacia, la scarsa unità de' suoi seguaci, l'esistenza e la prevalenza di grandi forze e correnti spirituali, le quali conducono la cultura e la vita europea per tutte altre strade da quelle che esso esigerebbe;

donde deve rifarsi, come interpretare la dottrina del Cristo, che cosa praticare e che cosa esigere come sostanzialmente discendente ed imposto da quella dottrina chi voglia fare di essa sul serio la norma della sua vita e, per quanto gli è possibile, della sua società?

In altre parole: se l'esperienza della guerra è sanguinosa e dolorosa risoluzione di un conflitto interiore della coscienza europea, e se essa, dopo un periodo di esagerati ed esasperati nazionalismi, deve condurre al riconoscimento della comune umanità nelle singole nazioni, all'acquisto dell'autocoscienza dell'unità dei popoli nella identità spirituale (praticamente nella giustizia e nell'amore), quale rapporto dobbiamo vedere

fra questo processo o questa crisi e il cristianesimo di Cristo o il cristianesimo delle religioni positive?

La domanda — i lettori ce lo ammetteranno facilmente, sia che essi si interessino di questo argomento come credenti, sia che come semplici curiosi — è legittima e opportunissima.

E ad essa noi abbiamo pronta la nostra risposta. Il cristianesimo di Cristo si proponeva di condurre gli uomini ad adorare Dio *in spirito e verità*; di essere una religione di libertà; di assommare la vita morale in due precetti, anzi in uno solo, l'amore di Dio e l'amore del prossimo, il culto di Dio come amore, l'amore di Dio nel prossimo; esso era, idealmente, l'abolizione della legge, la sostituzione di un solo intermediario, Cristo, alla mediazione di istituti ecclesiastico-politici, il rapporto immediato dell'anima con Dio, attraverso il Cristo, al disopra di, e all'occasione contro, ogni vincolo di dominio, di potere; di interesse terreno.

Nell'essenza sua, il cristianesimo di Cristo fu l'ascensione della coscienza umana al concetto della storia come incarnazione di Dio nella volontà buona, della redenzione come superamento della volontà del male (peccato) nel bene vittorioso, della egualità delle anime nella immanente divinità, dell'unità dello spirito tradotta nell'amore; la coscienza dell'*unum sunt*; il precetto dell'*unum sint*.

Il cristianesimo delle Chiese, dal momento in cui Chiese organizzate incominciano ad essere, non è stato questo; non chiediamoci, ora, perché e come esso ha potuto divenire altra cosa, negare in parte quello che Cristo aveva affermato, ricostituire la legge e la Sinagoga, riincludere quello che Cristo aveva escluso; come ha potuto legare lo

spirito a una quantità di formule imperative, imporre praticamente una concezione della libertà religiosa che era, in fatto, nuova servitù, dovere di rinunciare alla libertà nelle mani di una organizzazione; come ha potuto deformare il precetto dell'amore limitandolo ai proprii fedeli, e fra questi, ancora, solo a quelli che seguono docilmente l'autorità, legittimando verso gli altri innumerevoli forme di odio e di persecuzione; limitiamoci a notare il fatto, incontrovertibile nella storia del cattolicesimo e della ortodossia medioevali (e alle forme del Medio Evo queste Chiese sono tuttora strettamente legate).

LA TEOLOGIA E LA GERARCHIA HANNO NEGATO LO SPIRITO

La riforma protestante volle essere, sotto taluni aspetti, un ritorno alle origini; da essa derivano alcune delle più fresche polle di cristianesimo contemporaneo; ed essa ha posto dei principii di libertà religiosa e di cristianesimo interiore che hanno fatto di poi il loro cammino nel mondo. Ma l'opera della riforma, negli stessi maggiori uomini che la iniziarono, fu limitata e contenuta dallo spirito del tempo e dalla insufficienza della cultura; e il cristianesimo protestante, se ebbe in generale il merito di una maggiore interiorità e di un più intimo legame con le nuove correnti di critica e di pensiero, manifesta poi nel suo insieme insufficienze e debolezze e contraddizioni interiori che l'hanno fatto oggetto di una critica forse altrettanto severa che quella la quale è rivolta contro il cattolicesimo. Il caso della Germania riformata e luterana che giunge alla concezione di sé e del mondo della quale è effetto ed esempio insuperabilmente perspicuo la presente guerra dice da solo più che non possano fare dieci volumi.

Esaminare le cause di questo che non chiameremo fallimento del cristianesimo ma insufficienza storica o mancata applicazione di esso è impresa assai complicata e difficile. Nella storia, come forse anche nella natura, non ci sono cause; non c'è che una infinita concatenazione di fatti, nella quale ciascuno dipende da tutti gli altri e tutti, se esaminato a fondo, li richiama. Studiare l'insufficienza storica del cristianesimo significherebbe fare la storia del cristianesimo; e fare la storia del cristianesimo significherebbe fare la storia di tutta la società che l'ha più o meno praticato e vissuto, da Paolo di Tarso a Guglielmo II e a Benedetto XV. Ed io che da venti anni mi occupo solo di

questo, ed ho analizzato in innumerevoli guise e sotto innumerevoli aspetti un problema che non cessa di essere il tormento del mio spirito, quello della vita religiosa degli italiani, ed ho scritto su di esso innumerevoli pagine, ho per ciò stesso una ragione di esser più modesto di ogni altro; poiché sempre, ad ogni nuova esperienza di pensiero o di vita, la questione m'è apparsa nuova e più intricata e più profonda nelle sue interne ragioni e più complicata nei riferimenti. Persino gli indispensabili sussidii metodologici sono meravigliosamente insufficienti, non ostante la stessa molteplicità di essi, anzi in forza appunto di questi. Poiché l'enorme congerie degli studii sul cristianesimo limita arbitrariamente l'oggetto suo, isolandolo dal campo della più complessa vita dello spirito e storia della cultura; e la filosofia, la quale dovrebbe darci i criterii di metodo per lo studio della storia dello spirito, si avvolge ancora in incertezze evidenti e in contraddizioni paurose intorno a quello stesso concetto del divino, del rapporto fra Dio e il mondo, fra gli spiriti e lo spirito, che pure è il problema centrale, teorico e storico insieme, del cristianesimo.

La cosa più saggia è quindi riconoscere candidamente che in questo mirabile processo di auto-coscienza nel quale l'umanità acquista insieme coscienza della sua storia e la fa, a ciascun di noi, limitato sperimentatore ed attore in un frammento di essa, tocca una assai piccola parte, con assai poveri sussidii per compierla, la quale avrà dopo noi il suo svolgimento; e contentarci, che è già molto, di conservar vivo in noi il senso del problema — il problema che è la nostra stessa storia, in quanto non essa è nostra, ma noi siamo di essa — ed approfondirlo, per quanto ci è possibile, nella vita del nostro spirito che è insieme e ad un tempo uno sforzo, intellettuale verso la verità, morale verso la libertà.

Questo nostro studio — che fa seguito all'altro: *Il Sangue e l'Altare*, e lo suppone — avrà quindi uno scopo assai modesto e ristretto. E esso vuol rispondere alla domanda che ci siamo posta: perché il cristianesimo, che fissò già così luminosamente, e per sempre, le esigenze fondamentali della vera vita religiosa, ha avuto nella storia di questi ultimi tempi, nella storia dalla quale emerse la guerra, così scarsa applicazione, ed è apparso quindi così insufficiente a dominarla e condurla. Ed ancora, io non esamino questo che in taluni pochi determinati aspetti; ed anche in questi non sistematicamente, ma in brevi saggi parziali.

Annunciando questo lavoro, mi ero proposto uno scopo più sistematico; ma dovetti poi acquistare la persuasione che pochi mi avrebbero seguito e che il lavoro, anche per quei pochi, sarebbe stato in parte inutile. Un saggio breve, parziale, se riesce a cogliere nel vivo e a tracciare limpidamente anche solo un aspetto dell'immane argomento, giova, meglio che una ponderosa trattazione, a collocare il lettore nel punto di vista che chi scrive occupa, a suggerirgli le conclusioni pratiche le quali questi ha presenti.

Alcuni altri aspetti del problema, quelli che non riguardano direttamente il cristianesimo, ma le idee e le fedi con le quali si tentò di superarlo e di sostituirlo, nella condotta pratica della vita individuale e collettiva, saranno trattati nel volumetto che seguirà a questo: *l'Anarchia spirituale*.

E con esso avrò per ora assolto la prima parte del compito che m'era proposto, in queste meditazioni religiose sulla guerra: la parte critica.

Dovrebbe seguire, poi, la parte ricostruttiva; che sarà, più

opportunamente, riserbata a dopo la guerra, quando — in questo campo, nel quale ora impera la tregua della concordia nazionale, — si potrà non solo dire, ma fare; e fare, ripigliando le linee spezzate del modernismo, con un programma — appunto — non più critico ma costruttivo.

LO SPIRITO E GLI IDOLI

Il cristianesimo, ho detto già, volle essere il nuovo culto di Dio in spirito e verità, nella libertà. Lo spirito era la condanna della lettera e dell'osservanza formale, la immediata comunione interna con Dio, il possesso della vita in lui. La verità era questa medesima vita, considerata come eccedente tutte le piccole ed anguste verità parziali, esuberante e dilagante nelle ricchezze di intendimento che dà l'amore operoso, la gioia della creazione divina del bene; la libertà era il possesso in sé medesimi della norma, l'unità ottenuta non dal di fuori ma dal di dentro, non da vincoli giuridici e reazioni e carceri e roghi ma dalla persuasione; il rito e il Culto perennemente creati di nuovo nella presente espressione della vita spirituale che vi si manifesta, nel presente contatto delle coscienze con lo Spirito vivificatore.

Una religione talmente divina, che supponeva *tali* uomini e *tali* istituti da non poter avere realtà concreta e storica altro che nello sforzo di poche anime generose e in pallide imitazioni collettive, tanto più pallide quanto più esse sorgessero come conciliazione dello spirito nuovo con dottrine precedenti e diverse e quanto più grezza materia umana avessero compreso dentro di sé per fare numero e blocco.

Ma, insomma, il cristianesimo era quello che i cristiani si proponevano di vivere. Non lo vissero. Ma il *loro* cristianesimo non è tutto una menzogna; è, per molta parte, uno sforzo sincero, ma che mirò ad uno scopo assai più basso di quello che Cristo aveva prefisso. Come si riuscì ad impiccolire questo scopo? Che cosa si pose al luogo del Dio vivente la cui rivelazione era la buona novella?

Guardiamoci intorno. Una osservazione, anche superficiale, ci mostra che cosa c'è a quel posto; alcune,

almeno, delle cose che lo occupano. I cattolici ortodossi ci hanno messo il papa: l'autorità, concentrata tutta nel pontefice infallibile, ha una parte così grande e prevalente nella loro religione pratica che da essa bisogna prender le mosse per spiegare le qualità e le insufficienze di questa. Il protestantesimo è, per molti, la religione della bibbia: letture bibliche, società bibliche, diffusione di bibbie, polemiche sulla interpretazione della bibbia, tentativi di spiegare di spiritualizzare di armonizzare quello che è nella bibbia occupano in esso, nel protestantesimo dei pietisti, almeno lo stesso posto che occupa il papa nel pensiero religioso dei cattolici integrali.

Ma molti, cattolici e protestanti, non trovavano più oramai nelle loro chiese una salda consistenza per la propria vita morale; pur rimanendo cattolici e protestanti, essi si sono rivolti altrove. Hanno cercato nella politica quello che la religione pura non dava più. Clericali, fondatori e membri di partiti politici, democratici cristiani, cristiani sociali, organizzatori di *social* e di *civil services*, essi hanno portato nella vita civile la loro coscienza ed attività religiosa; e, mentre esteriormente aderivano alla vecchia Chiesa, la Chiesa del loro desiderio e del loro sogno era lo Stato che andavano immaginando e, nei limiti modesti dell'opera loro, facendo; fosse esso lo Stato del papa-re o lo Stato della monarchia cattolica o lo Stato della *Kultur* germanica o lo Stato della democrazia dei credenti o lo Stato delle organizzazioni umanitarie e pietistiche.

La Chiesa o le chiese storiche non avevano più la forza di tenere insieme le coscienze, di proporre ad esse un ideale di vita così alto che in qualche modo le contenesse e le associasse tutte, di trasferirle idealmente nella patria dei loro beni, di dirigere la loro condotta. L'ortodossia trovava

la ragione di questo fatto nel dissidio fra il potere religioso e il potere civile; bisognava unirli di nuovo e il più strettamente possibile, per riparare. Per una stranissima cecità, la Chiesa sperava di ottenere dall'accordo con i poteri dello Stato, con i maestri elementari, i carabinieri e i deputati, la forza che non sentiva più fluire su dalle sue stesse viscere. Quelli i quali non riuscivano a persuadersi di ciò si perdevano in interminabili dispute sulla natura e sui limiti dell'obbedienza dovuta alle autorità ecclesiastiche; e, con felice inconseguenza, nel momento stesso in cui volevano avvivare di un nuovo spirito *religioso* la vita e l'azione civile e sociale, pretendevano di sottrarre questa medesima vita ed azione al governo della Chiesa; dichiarando così, senza avvedersene, che la religione che essi appunto cercavano era *fuori* di questa Chiesa. E allora che valeva affannarsi tanto nello studio dei limiti da porre all'obbedienza ad essa?

Altrove, quelli che ne avevano facoltà, non contenti delle loro Chiese, le disfacevano e rifacevano continuamente; passavano dall'una all'altra, creavano nuove denominazioni o nuove ramificazioni delle vecchie, rivedevano e correggevano statuti e formule, sempre tanto meno contenti dell'opera loro quanto più, in questo stesso affaticarsi, sentivano che era opera *loro* e quindi, assai probabilmente, poco divina. Vero è che in questa prova assidua le coscienze si affinavano e si educavano al governo di sé; in questo pesare e tormentare e sminuzzare la religione esteriore si accresceva l'intima religiosità; ma la vita rimaneva come sconnessa e le coscienze rientrate in sé ed irrobustitesi in casa propria cercavano affannosamente il modo di uscir di sé per essere insieme con le altre; molto più che questa formidabilissima prova il Vangelo aveva

imposto ai suoi segnaci, facendo dire a Cristo: io sono là dove voi siete uniti nel mio nome. Due, tre fisicamente presenti, non importa. Ma con gli altri, con tutti gli altri, e non contro gli altri, spiritualmente.

Intanto la cultura, sottoponendo a revisione ed a nuove elaborazioni tutto il materiale di pensiero raccolto nei secoli, si esercitava anche sui dati esteriori, intellettuali e storici, della vita cristiana. Insensibilmente, ma inesorabilmente, la critica faceva il suo cammino. E ogni volta che le coscienze religiose, turbate dalla instabilità, tornavano con nostalgia alle basi note della loro fede, le trovavano meno stabili, meno certe, più discusse, in parte erose e crollate, in parte vacillanti. E spesso preferivano ignorare e maledire alla critica, all'indagine, alla scienza, come se anche esse non fossero luce divina che si fa nello spirito; e si attaccavano dispettosamente, disperatamente, alle vecchie tavole, rifiutandosi di guardarle da vicino, chiudendo l'orecchio allo scricchiolio, dicendo a chi osservava e ammoniva: *anàthema sis*. È la storia del modernismo e dell'antimodernismo.

Questa, in breve, la situazione religiosa, fra i cristiani, alla vigilia della guerra europea. Esaminiamone alcuni lati più da vicino.

IL CULTO DEL PAPATO

Se dichiarassimo di prendere questa frase nel suo significato letterale sarebbe assai facile confutarci. Se il cattolicesimo ha il suo carattere distintivo nella adesione al papato, nella accettazione della suprema, apostolica, infallibile autorità della chiesa romana, non questo costituisce il suo credo, il suo rito, la sua pratica. L'infalibilità è l'ultimo dei dommi collegialmente definiti; ed esso fu come il fastigio della *uniformità* di pensiero e di disciplina che Roma, potentemente aiutata da alcune compagnie religiose, era riuscita ad introdurre già nel cattolicesimo. I pochi rappresentanti di altre tradizioni: delle libertà gallicane, della indocilità germanica, del pensiero orientale, furono facilmente ridotti al silenzio.

Ma in una religione non è tanto quello che si crede che importa quanto lo spirito pratico espresso dalla fede. I simboli e i riti sono un linguaggio misterioso per quello che riguarda la realtà divina inafferrabile, ma chiaro, o di facile interpretazione, per quello che riguarda la realtà terrena. La vera norma suprema dei cattolici, specie dopo il protestantesimo, fu: *sentire cum Ecclesia*; abdicare sempre più largamente ogni governo di se stessi e della propria coscienza nelle mani dei pastori autorizzati; credere, agire, condursi con la Chiesa, senza indagare il proprio spirito e le proprie dottrine, intendendo pensare e fare quello che la Chiesa intendeva. E la Chiesa era, di fatto, il papa. Ogni altra autorità apparve sempre più manifestamente, nei limiti suoi, come delegazione; e in tanto poté valere in quanto le fu facile ostentare ad ogni momento la missione ricevuta da Roma, l'accordo con Roma, l'approvazione formale di Roma. L'uniformità, l'identità cioè delle forme spirituali nelle quali erano foggiate, nei cinque continenti, le

coscienze cattoliche, raggiunse limiti incredibili.

La gerarchia, il sacerdozio professionale, che si assumeva da solo il terribile compito di compiere ed esprimere in sé il processo dello spirito religioso verso la libertà, l'educazione dei credenti come autoeducazione della coscienza, dominato da interessi estranei, geloso del suo dominio, nemico della laicità, che è sforzo verso l'autonomia, finì col negarsi come spirito, per affermarsi solo come potere esterno, dominio.

Con ciò, com'era naturale, solo quello che della vita delle coscienze poteva adattarsi e piegarsi ad una così rigida uniformità aderiva ancora alla Chiesa; tutto il resto era quasi tagliato fuori. E cattolici davvero non erano oramai che quelli dei quali la Chiesa aveva potuto foggiare davvero le coscienze: il clero e gli affiliati alle organizzazioni laicali che questo governava. Gli altri, non avrebbero più saputo dire essi stessi che cosa credevano; seguivano docilmente, per tradizione, per abitudine, per bisogno di servire. Che cosa era, ad esempio, il cattolicesimo in Austria? Chi si è sognato di chiedersi quale parte viva ed attiva esso rappresentasse? Che cosa era altro, qui, se non un *instrumentum regni*: dispotismo in alto, servilità in basso? E che cosa *vale*, spiritualmente, il cattolicesimo spagnuolo? E in Italia il valore politico e sociale di esso non è espresso dagli interessi ai quali serve, dalla politica di Palazzo Braschi con cui si allea, dai deputati — atei, scettici, anticlericali di ieri, affaristi volgari — che esso *elegge*?

Di per sé, nel suo indirizzo generale e ufficiale — si notino bene queste parole, perché la limitazione che esse dicono è una riprova della nostra tesi — il cattolicesimo ha cessato di essere un lievito di civiltà, un valore di creazione e di rinnovazione, ha persino cessato di essere un criterio

per distinguere il bene dal male, la giustizia dall'iniquità, il diritto dalla offesa violenta e brutale. **La storia della neutralità vaticana, che riassumiamo più innanzi, ne è la prova perentoria.**

Perché questo? Forse nell'interesse del principio religioso che il cristianesimo incarna? Nessuno potrebbe osare di sostenerlo. Nell'interesse della Chiesa come gerarchia, come dominio, come istituto politico. Ad essa giovano l'Austria fedelissima, la Spagna devotissima, la maggioranza parlamentare italiana. *Is fecit cui prodest*. Il papato è scopo a se stesso, la religione cattolica è il mezzo. Perché un fresco risveglio di cristianesimo autentico, cioè di spiritualità, di interiorità, di povertà, di libertà, nuocerebbe alla gerarchia, la gerarchia lo combatte.

Dio è servito così.

Il cattolicesimo, ho detto, era diventato la religione del papa. Il papato, che prima era sorto a grandissima potenza per la forza dell'idea religiosa cattolica sulla società, trovò poi nello stesso venir mancando di questa forza, dal cadere del medio evo a noi, nuove ragioni di potenza interiore, nell'istituto, e di accentramento. Non si doveva né poteva riconoscere che la diminuita autorità ed efficacia del vincolo ecclesiastico dipendesse da insufficienze, errori e deviazioni dello stesso istituto; lo si attribuiva, invece, a difettosa coesione fra i membri; fare questa coesione sempre più intima e più salda parve dovere essere la salvezza. Così si peggiorava il male, si ribadiva la servitù, servitù del sacerdozio ai suoi interessi, del laicato al sacerdozio, di tutti a un potere ecclesiastico fatto fine a se stesso. **Si sopprimeva l'universalità, solo nella cui coscienza è unità.**

STORIA RECENTE. TRE PAPI

Ma prima della rivoluzione la Chiesa aveva dei competitori negli Stati cattolici, nelle monarchie con le quali essa aveva in qualche modo spartito il governo della società e che aveva quindi colmate di privilegi, essa precipua creatrice di diritto. Le monarchie erano quindi un argine all'autorità della Chiesa, posto dalla Chiesa medesima; ed interminabili furono le dispute fra giurisdizionalisti e curialisti, fra pontefici e ministri di re.

Dopo la rivoluzione, gli Stati si laicizzarono più o meno; e la Chiesa fu, in generale, assai più libera nel suo governo interiore. Ma, come le cose non miglioravano, anzi peggioravano, per questo, si volle trovare la radice del vizio nel mancato potere civile; e gli ultracattolici furono dappertutto ultramontani, esaltatori cioè dei privilegi e del potere di Roma; e tutte le anime timide, che nello spirito nuovo dei tempi vedevano come una marea montante a sommergere il cattolicesimo, si raccolsero sotto le ali materne della Chiesa romana.

Questo movimento raggiunse il suo culmine sotto Pio IX; la dichiarazione dell'infalibilità pontificia coincise, non casualmente, con la caduta del potere temporale. Leone XIII si provò ad usare di questa grandissima autorità che aveva in mano per porre su nuove basi il prestigio della Chiesa, per ricondurre i popoli a sé. Egli aveva inteso, quasi istintivamente, che il troppo concentrare la vita cattolica intorno all'autorità, il nutrirla di soli comandi e di decreti, il vietare ogni contatto pericoloso con la cultura e con la democrazia irrigidivano gli spiriti, isolavano il cattolicesimo, lo costringevano a uno sterile rimpianto del passato; ed *allentò i freni*. Incoraggiò gli studii, parlò di questione sociale, incoraggiò il sorgere della democrazia cristiana, lasciò che i cattolici francesi aderissero alla repubblica,

pensò persino alla unione delle Chiese.

L'iniziativa e la vita entrarono nel cattolicesimo: ma a quale prezzo! In ogni campo l'iniziativa, la ricerca libera, l'azione pratica, politica e sociale, dei cattolici apparivano dotate di una intima forza di corrosione del vecchio mondo ecclesiastico. E quando Leone XIII morì, nulla parve così urgente agli interpreti delle tradizionali esigenze della Curia romana come l'esorcizzare gli spiriti che l'improvvida condotta del morto aveva evocati.

Ricordiamo brevemente ai ciechi una pagina di storia recentissima e già quasi dimenticata nel sonno di una supina incoscienza.

Pio X è stato il papa dell'antimodernismo. La sua vita si era tutta svolta fuori di Roma, nel suo Veneto, donde ci era venuto nel secolo scorso un altro papa, così affine a lui negli atteggiamenti dell'animo, Gregorio XVI. Là egli era stato sacerdote e parroco quando ancora l'Austria vi dominava. Là, non avendo se non la modesta cultura che egli aveva ricevuto nel suo seminario, spenta in sé, in nome del dovere religioso, **la modernità**, cioè ogni viva sete di sapere ed ansia di dubbio e di critica, uomo di ministero e di governo, egli si era fatto spontaneamente il suo concetto della Chiesa e dei doveri sacerdotali; custodire la tradizione antica, esercitare con cura minuziosa il proprio ministero ecclesiastico, reggere con autorità degli uomini docili, procedere d'accordo col potere civile nell'infrenare le passioni dei tempi, nell'assicurare l'ordine e la calma e il rispetto alle leggi.

E fu patriarca di Venezia, dove, e non per caso, era allora il capo della vecchia organizzazione cattolica, il conte G. B. Paganuzzi; e a Venezia volle e fece trionfare l'accordo amministrativo, che vige ancora, fra cattolici e moderati; sicché dopo una elezione vittoriosa, narravano i giornali, un

grande corteo popolare si recò ad acclamare sotto alle finestre del Patriarcato.

Ma che cosa avveniva in quegli anni fra il 1898 e il 1903, fra i cattolici? Dei giovani portarono lo sconvolgimento fra il clero e la gioventù cattolica e nei seminarii stessi, osarono parlare di cultura e di democrazia, si organizzarono senza chiedere permesso ai vescovi, fecero crollare come scheletri le vecchie organizzazioni, parlarono con serenità di critici e di storici della bibbia e dei dommi. Scosso da brividi di vita nuova, il vasto corpo della chiesa italiana sfidò il pensiero e i propositi di quanti non vedevano la salute che nella stabilità e nell'autorità.

Tutti i vigili difensori della tradizione levavano la voce spaventati. A due passi da Venezia, gli Scotton, con la loro *Riscossa*, e tutti i cattolici autorevoli, da un capo all'altro d'Italia, e i gesuiti e molti vescovi si volgevano a Roma, aspettando e invocando condanne. E le condanne non vennero. Se pure, da Roma venivano parole misurate, dichiarazioni generiche atte a ricondurre l'equilibrio, misure prudenti che qualche cosa negavano ma qualche cosa concedevano ai nuovi audacissimi propagandisti. Il cardinale Sarto, per essere intervenuto nell'agosto del 1902 con una parola severa ed ingiusta si ebbe, egli stesso, un monito vivace da Roma.

Meno d'un anno dopo, escluso il Rampolla dalla successione per il veto dell'Austria, — si noti! — la scelta dei cardinali adunati a conclave cadeva su Sarto. Ed egli si spaventò, sinceramente.

Piegata la fronte, e divenuto Pio X, dovette chiedersi perché la Provvidenza aveva scelto lui, l'ultimo, a governare la Chiesa. Certo perché egli aveva già presentito e visto e denunciato il pericolo grave, la novità assurda ed audace che minacciava di tutto sconvolgere; certo, perché

con volontà ferma e con energici provvedimenti egli riparasse al danno e restaurasse l'ordine minacciato. E questo egli fece, e questo fu il suo pontificato. Incominciarono subito gli incoraggiamenti, chiarissimi, ai Delassus, ai Sacchetti, agli Scotton e, più chiare ancora, le condanne. L'uno dopo l'altro, tutti i capi in vista del modernismo e della democrazia cristiana, in Italia e in Francia, furono colpiti, le loro file scompagnate, le loro opere messe all'indice. È papa da quattro mesi e uccide, con un celebre *motu proprio*, la democrazia cristiana. È papa da sette mesi e sopprime d'un tratto l'*Opera dei congressi*, nella quale i giovani avevano vinto. Questi si riorganizzano, ed egli li perseguita con nuove condanne. I seminarii sono chiusi a ogni penetrazione di idee moderne; l'intelligenza e l'iniziativa sono segnalate come un pericolo per il clero.

Dopo pochi anni, pubblicata l'enciclica *Pascendi*, imposto il giuramento antimodernista, subordinato rigorosamente alle autorità ecclesiastiche ogni movimento ed organizzazione politica e sociale dei cattolici, usciti o messi fuori dalla Chiesa i capi, ridotti gli altri al silenzio, sopresse o costrette a tacere le riviste, messi i riluttanti nella necessità di scegliere fra lo smettere o l'andarsene, il modernismo, esteriormente, è vinto, e par quasi finito.

Allo stesso tempo, Pio X lavora a riordinare la disciplina del clero, così come egli la intende; in forma, cioè, sempre più rigidamente autoritaria ed accentrata. Riforma il diritto, accrescendo l'autorità dei vescovi, il breviario, gli studi, concentra i seminarii; dominato sempre da un concetto di disciplina quasi militare, di uniformità burocratica, di governo rigido nei capi, di docilità passiva nei sudditi.

Esalta, a ogni occasione che gli si offra, l'obbedienza, come la maggiore e fondamentale delle virtù, centralizza ancora il governo della Chiesa, fa il viso delle armi ad ogni

iniziativa che accenni a novità di criteri.

Vedendo nel modernismo lo stesso spirito che agita le democrazie moderne e i partiti estremi, incoraggia e rinforza col voto dei cattolici i governi autoritari e i partiti conservatori. Diffida delle organizzazioni politiche dei cattolici laici e stabilisce che i cattolici debbono dipendere dalle autorità ecclesiastiche anche in materia politica e sociale e preferisce che i voti di questi vadano a non cattolici, solo che essi prendano impegno di essergli politicamente docili, e quando il suffragio universale gli dà un nuovo enorme potere politico in Italia, egli disciplina anche, col patto Gentiloni, la dipendenza dei deputati dal clero e si mette volentieri d'accordo con il governo.

E qui la lotta della gerarchia contro la modernità si fa tutt'uno con la difettosa e vacillante modernità dello Stato, con il difetto di una coscienza nazionale laica, ad alimentare la quale l'Italia nuova aveva rinunciato, a vantaggio della Chiesa dentro i confini, dell'Austria-Germania fuori. L'oltracotanza del clericalismo ufficiale si allea con la debolezza astuta del giolittismo dominante.

In molti collegii, le autorità ecclesiastiche del luogo designarono direttamente, o per mezzo di organi clericali che erano alla loro dipendenza, il candidato per il quale solo era ai cattolici permesso di votare. E questi non era quasi mai un cattolico. Avvenne anzi persino che dei candidati cattolici fossero sconfessati dall'autorità ecclesiastica, o direttamente dal Vaticano, come capitò a Perugia, o dall'Unione elettorale, a vantaggio di liberali e sinanche di estremi che si preferiva favorire.

Compiute le elezioni, comparve nel *Giornale d'Italia* una intervista d'un redattore con il conte Gentiloni, intervista letta e corretta dal Vaticano, dove si menava vanto dei

grandi risultati ottenuti ed in particolare di alcuni di essi che maggiore soddisfazione dovevano aver recato a Pio X.

L'accordo raggiunto con i poteri civili, il risultato elettorale che assicurava una maggioranza dipendente dal voto dei cattolici e ligia alla Chiesa, la simpatia politica dei ceti conservatori dovettero parere a Pio X un grande risultato. Ma forse pure nella gioia del successo il Vaticano si chiese se, davvero, tutto questo fosse a vantaggio suo o a vantaggio dell'alleato; se cioè lo Stato e i conservatori non guadagnassero, in definitiva, nell'accordo più che esso non facesse; e a questo segreto dubbio parve voler rispondere l'inabile intervista. Prima che fosse la guerra il neutralismo era fondato.

Ma la medaglia aveva anche un altro rovescio: e questo nello stesso cattolicesimo.

Una così tenace logica autoritaria, un così scontroso culto della tradizione, una così radicale ostilità per ogni accenno ad iniziativa libera e ad autonomia, sconcerta molti piani, minaccia molte posizioni lentamente conquistate dai cattolici, crea innumerevoli difficoltà a chiunque agisca, anche con le più ortodosse intenzioni. E un disagio profondo si produce fra i cattolici d'azione di molti paesi, accresciuto via via dalla campagna inesorabile di delazioni e di minacce che conducono gli organi della più rigida ortodossia. Pio X non si commuove. Per quanto forti sieno le resistenze, che trovano talora appoggio in alte sfere politiche, benché partiti intieri, potenti come il Centro, e cardinali e vescovi e gesuiti si interpongano per chiedere addolcimenti, per far condannare o rattenere la campagna degli integralisti, egli continua imperturbato per la sua via; o, se qualche volta deve tollerare e allentar la mano, si rifà poi a un tratto delle concessioni subite con qualche improvviso e più violento richiamo, come il discorso ai

cardinali nell'ultimo suo concistoro, quando dichiarò, fra l'altro, che esser cattolici e clericali è la stessa cosa.

E si può dire che, in questa rigida intransigenza, Pio X era giunto ad esser quasi in minoranza nella sua stessa chiesa; le polemiche divenivano sempre più aspre, le resistenze, qua e là, sempre più rumorose, i lamenti sempre meno sommessi. Specialmente in Germania.

E si narra che negli ultimi giorni egli sfogasse con alcuni suoi fidi l'animo pieno di amarezza e di oscure previsioni, dicendo biblicamente: *De gentibus non est vir mecum*. A questo aveva condotto il papato il rigido senso della sua assoluta autorità, l'aver esso voluto provarsi a pensare ed a volere, solo, per tutti i membri della sua Chiesa.

Quali forze nuove, ignote ad essa, cresciute e divenute giganti all'infuori di essa, prepotenti e prorompenti, agitassero l'Europa si vide, e Pio X vide, allo scoppio della guerra; quando l'Austria cattolica, quando S. M. l'imperatore apostolico pose la punta breve, affilata della sua spada sotto la gola di un piccolo Stato, imponendogli di darsi servo; e quando l'altro piccolo Stato che, solo, da tanti anni, aveva un Governo cattolico, fu invaso dall'esercito tedesco e crepitarono attraverso l'Europa inorridita i colpi di fucile e lo scoppiettio delle fiamme che fucilavano preti ed incendiavano chiese; e ogni cattolico, in ogni paese combattente, e ogni prete anche, corse a prendere il suo posto, sotto le bandiere della patria. L'unità spirituale d'Europa finiva. Il papato, che già l'aveva fatta, il papato si chiudeva nel trepido isolamento della sua neutralità.

Riassumiamo. La Chiesa romana — e lo stesso deve dirsi, in proporzioni diverse, delle altre Chiese di autorità, delle orientali in particolar modo — si è allontanata dal cristianesimo di Cristo e lo ha negato in quanto ha negato la vita religiosa e l'unità come interiore conquista dello spirito

nella libertà e il suo compito, come di suscitatrice di questa pienezza della vita religiosa nell'unità dello spirito che si pone e si fa come atto libero e autonomo di amore.

Dio non può avere vicario; la concezione di una Chiesa vicaria e di un papa vicario è traduzione in prassi della esteriorità di Dio alla coscienza, della verità e del bene come di cose fatte, in se stesse, come dati esterni di una mediazione senza mai unità e sintesi, nella quale la coscienza rimane quello che è di per sé, sostanzialmente distinta dalla grazia e da Dio, altra da essi, e quindi radicalmente vuota, povera, incapace, cattiva; e la salute di essa è fuori di essa, applicata meccanicamente da fuori.

Il vicario di Dio è un Dio vicario, una parvenza, una sostituzione, e quindi l'annullamento di Dio come *atto interiore*, come redenzione vera dal male nel processo vivo dello spirito che si fa buono, vincendo il male col bene. Quindi le Chiese di autorità, quelle cioè nelle quali l'eteronomia non cessa e non si annulla *mai* nell'autonomia, ma rimane sempre esteriorità, appiccatura, sostegno esterno; e lo spirito non si svolge, non vive, non *si fa* buono, perché, semplicemente, non si fa, ma è fatto; cioè non è neanche fatto, non vive, non è.

Si intende che con ciò non pretendiamo annullare la funzione dell'autorità, delle Chiese, dei papi; come il concetto di autonomia in educazione non annulla l'educazione, ma anzi la rende veramente possibile ed efficace. Ma si critica quel concetto di autorità, di Chiesa, di sacerdozio che è fondato sulla eteronomia radicale, su di un falso oggettivismo e di un falso realismo che la filosofia ha definitivamente superato; e che fa quindi appello, con disperata tenacia, ad una filosofia antica, precritica, morta, annullata nell'atto del pensiero che è svolgimento.

L'enciclica *Pascendi* ha posto prima di noi nettamente

l'antitesi fra la vecchia e la nuova filosofia; solo che gli autori di essa non hanno capito la nuova e non potevano capirla; altrimenti, con l'atto stesso dell'intenderla, avrebbero criticato e superato la loro. L'immanentismo che i suoi autori hanno capito è solo la negazione del realismo volgare; un soggettivismo senza oggetto, una coscienza senza spirito, vuota e falsa; tanto falsa quanto è falso quel realismo dell'enciclica del quale è l'antitesi. Manca ad essi intieramente il senso della storia, il processo; manca la sintesi che è realtà e vita.

E il problema, per la coscienza religiosa europea di oggi, e in particolare per l'Italia, è di risolvere il suo passato nella viva attualità del pensiero, di stemperare l'individualismo delle varie coscienze nazionali, sorto dalla negazione dell'unità vivente e concreta, in una nuova coscienza dell'unità che prenda, come sintesi religiosa, il posto delle forme religiose medievali, e compia il processo verso l'autonomia, come dominio dello spirito sulla natura e sulla storia, iniziato dalle democrazie occidentali.

IL CULTO DELLA BIBBIA

Il rapido crescere in potenza del papato per tutta l'Europa durante il Medio Evo e la conseguente corruzione ecclesiastica, della quale sono piene le cronache mondane di quei secoli, alimentarono il disagio della coscienza cristiana che non si riconosceva più nella Chiesa.

Esigenza profonda era il ritorno alle origini; cioè a quel senso di immediato contatto col divino che il realismo ecclesiastico aveva soffocato, col processo che abbiamo veduto; e si esprimeva in due modi: mediante il misticismo, rifusione del soggetto in Dio, nelle coscienze individuali, mediante il mito dell'apostolicismo e la lotta contro Roma nelle masse, che mescolavano al religioso motivi economici e politici.

Dopo molti tentivi ereticali, venne il grande movimento francescano, che accettò l'autorità di Roma, ma fu presto isterilito in gran parte, e le eresie ricominciarono, scoppiando qua e là, sporadicamente, con più o meno vasta e lunga fortuna, sinché si venne a Lutero. Per riuscire contro la potenza di Roma, per essere una rivoluzione antiromana, il moto luterano aveva bisogno di due appoggi: il favore delle masse e la protezione dei principi: ed ebbe l'uno e l'altra, ma sacrificando molto del suo valore e significato spirituale. Una grande tradizione mistica aveva elaborato — inutilmente — quelli che avrebbero potuto essere i principi ispiratori di una vita sinceramente cristiana nella interiorità e nella libertà, sulla fine del Medio Evo, ma il processo si arrestò per la ignoranza delle folle e il nuovo indirizzo umanistico e naturalistico delle classi colte; e ricomincia solo più tardi, con Bruno. Bisognò così a Lutero scegliere una via di mezzo fra l'interiorità mistica della *Theologia deutsch* e l'estrinsecismo realistico dei banditori di indulgenze; la fede si ritraeva dalla Chiesa nell'individuo,

salvava per virtù propria; ma rimaneva in questa duplicità discorde e inconciliabile (natura e grazia, legge e libertà); e fu quindi necessario appoggiarla ancora solidamente a qualche cosa di concreto: l'autorità del papa fu sostituita dall'autorità della parola scritta, della Bibbia. Esterne, l'una e l'altra, allo spirito; l'una e l'altra pedagogie che si facevano magistero assoluto ed autoritario; l'una e l'altra appellavano ad una docilità che non poteva escludere l'interpretazione e che pure la riprovava, aprendo così varco alla ipocrisia.

Quella del rapporto fra la buona novella e l'antica legge fu la prima grande difficoltà storica da superare che si offrì al cristianesimo giudaizzante delle prime generazioni; ed esso non riuscì a superarla felicemente. I primi vangeli, per persuadere i giudei che Gesù era il Messia, il Cristo, fecero una strana miscela dei discorsi del Signore e delle artificiose prove apologetiche, essenzialmente giudaiche, del suo carattere messianico. «Non veni solvere, sed adimplere». Ma bastava confrontare l'insegnamento di Gesù con quello della legge — come profondamente e sostanzialmente diverso, e quale altra concezione di Dio! — per capire che *l'adimplere* non era che un *solvere* eminentemente positivo e spirituale. La forte dottrina di Paolo, che, dinanzi all'uomo nuovo, proclamava abrogata la legge, e la definiva peccato, non fu intesa. Dalle sue stesse lettere appare che il tentativo di fondare un cristianesimo di gentili, emancipandolo dai circoli giudaici, fu per molta parte un insuccesso. Il quarto Vangelo tradusse il messaggio di Cristo in formule ellenistiche; ma l'ellenismo portava in seno la gnosi, le cui sottili e fantastiche elucubrazioni, di quanto indebolirono il puro messaggio cristiano, di tanto rinvigorirono le tendenze alla arguta e capricciosa speculazione giudaico-alessandrina sui vecchi

testi; l'attesa imminente del Messia alimentò strane fantasie apocalittiche, *di nessun valore religioso*, delle quali qualche documento più cospicuo passò nella raccolta dei Libri.

Nella pratica vita cristiana delle comunità dei primi secoli, sollecite di vivere il precetto di penitenza, di purezza e di amore del Cristo, il V. T. rimase nell'ombra; ma presto la speculazione teologica se ne impossessò e, difettando interamente di spirito critico e di senso della relatività storica, commise l'incredibile e pur naturalissimo errore di porre V. e N. T. sullo stesso piano, di cercare nell'uno e nell'altro egualmente la testimonianza di un unico Dio, di attribuire direttamente all'ispirazione di lui tutto quello che c'era scritto ed al comando di lui la condotta del popolo eletto. Così si ebbe questo fatto stranissimo che coscienze religiose formate alla luce del N. T. dovevano impegnarsi a difendere in tutti i modi il Dio del V. T., farsi gli avvocati di lui, ricorrere alle più strane ed artificiose interpretazioni per mostrar buono e divino quel che era ed appariva, *ora*, malvagio, inventare, accanto al letterale, un senso figurato, scervellarsi sulle leggende grossolane ed ingenuie delle origini, fare della storia *scritta* del popolo ebraico il fascio di luce della rivelazione divina nella storia.

Impresa assurda e disperata, della quale oramai non rimane nulla, agli occhi di ogni studioso serio, ma nella quale chi vuol essere sincero con se stesso e con la realtà — e, forse, questo è, se mai ci fu, nella storia, il momento di esser sinceri — deve cercare gran parte delle ragioni della sterilità storica del cristianesimo, oggi lamentata a così alta voce. Quello che ci si diede non era il cristianesimo solo e tutto; erano il serpente d'Eva e l'arca di Noè e le barbariche minuzie dei tabù semitici e il furore sanguinario dei giudici e la corruzione dei re e le collere feroci dei profeti e le voluttà del Cantico e lo scetticismo dell'Ecclesiaste e le

favole di Daniele; documenti che sono quel che sono e valgono quel che valgono nella storia di una delle molte letterature religiose dell'umanità; che hanno intramezzate mirabili pagine di misticismo e di lirismo religioso, che possono giovare, a chi sappia esaminarli con cauto occhio critico, a ricercare le origini, i precedenti, lo spirito del cristianesimo, ma che non si possono considerare come il codice della eterna verità religiosa dettato, parola dopo parola, da Dio stesso, senza rendere enormemente più complicato e difficile l'intendere Dio e la sua opera nella storia, e mettere le coscienze in una posizione imbarazzante e ridicola dinanzi al messaggio divino di Gesù.

La Chiesa cattolica aveva nascosto la Bibbia ai suoi fedeli, riservandone la lettura ai teologi; la pratica prudentiale era una curiosa smentita alla dottrina, ma almeno rivelava un buon criterio di governo.

Il protestantesimo volle essere la religione della Bibbia; la prese, la tradusse nei nuovi volgari, la pose in mano al fedele, dicendogli: prendi, leggi, ecco la parola di Dio. Fu, sotto un aspetto, un progresso, sotto un altro aspetto un regresso, un ritorno all'ebraismo, una preparazione della rinnovata teoria di un popolo eletto, di un Dio suo alleato e della strage divinamente comandata per la salute del mondo. Ci volle la Germania d'oggi, per capirlo.

In un certo senso Gesù non solo non cessava di essere, ma tornava ad essere il centro della fede e della Bibbia; la fede in lui, la giustificazione, per mezzo di questa fede, senza le opere¹, l'unione intima e personale con lui

¹ Lutero diede spesso a queste sua dottrina una espressione paradossale, nei noti passi che teologi e storici domenicani e gesuiti gli rimproveravano così volentieri. Come quando scrive «è falso che Dio odia i peccatori... Egli non odia che quelli i quali non vogliono essere peccatori», che è un commento enfatico della parabola del pubblicano e del fariseo; o quando nell'abolizione della legge include anche l'abolizione della legge «morale»,

costituivano la salvezza. Erano adunque in qualche modo la figura, lo spirito, la dottrina di Gesù che, rispecchiandosi su tutta la Bibbia, penetrandola, le davano il suo significato religioso, la interpretavano e vivificavano. Così i documenti della vecchia coscienza giudaica e del suo lungo peregrinare verso il Messia potevano essere percorsi *inoffenso pede*. La via era guardata dalla meta.

In secondo luogo, prendere in mano la Bibbia e leggere significava cercarvi non una parola di Dio che viene dal di fuori, ma la corrispondenza con quello che suonava dentro e che ispirava alla lettura e guidava. È il notissimo «soggettivismo» della coscienza religiosa protestante, contro il quale si esercita ora, con fervore rinnovato, l'apologetica cattolica. Ma questo soggettivismo significava, in sostanza, che l'ispirazione non era chiusa con la morte dell'ultimo apostolo né continuata staticamente nell'assistenza che garantisce l'infallibilità di un solo uomo; essa continua in ogni coscienza la quale prende contatto con Dio e si fa docile alla sua parola interiore². Così il protestante pietista il quale prende in mano la sua Bibbia e

ma intendendo la parola *legge* in senso formale ed eteronomico, ecc.,

La sostanza della dottrina è chiara; e si può facilmente trovarne la formulazione e la pratica altrove; p. es., nella religiosità russa, come abbiamo occasione di notar più oltre, o nello stesso quietismo dei mistici francesi; in questo, anzi, in forma più insidiosa per la vita morale.

2 Questo pensiero era chiarissimo in Lutero. Osserva Harnack (*Das Wesen des Christentums*, p. 174) che Lutero ha protestato contro l'autorità della lettura della Bibbia e contro «ogni autorità religiosa avente carattere di esteriorità»; la sola autorità, che egli riconoscesse, era quella che si rivelava *interiormente* all'anima.

E Pfleiderer (*Religions philosophie*, 3^a ed., 1896, p. 319) dice che per Lutero la «conoscenza più alta» che egli aveva ricevuto della verità era il vero contenuto della santa scrittura. «Egli non ha mai compreso l'autorità della Bibbia nel senso che le dovesse sacrificare la sua libertà cristiana. Non l'ha riconosciuta come parola di Dio se non in quanto essa concordava con la voce divina che parlava nel suo cuore; in fatti, egli si è permesso dei giudizi molto liberi, e qualche volta molto severi, su talune parti della santa scrittura».

legge non è in atteggiamento di supina accettazione, non mette tutto quello che legge nello stesso piano, come il maomettano o il cattolico conseguente, ma discrimina e giudica, avvolge di un pio velo le nudità dei patriarchi, ripensa alla legge di amore leggendo le gesta dei condottieri ebrei, corre d'istinto alle pagine più edificanti e in quelle si compiace; e torna con nostalgia e con qualche segreta irrequietezza da Mosè e da Salomone a Paolo e a Giovanni.

Ma, insomma, c'è anche in questo culto protestante della Bibbia una inconseguenza che salta agli occhi; e che si aggrava, qui, per il fatto stesso dell'assenza di un magistero tradizionale al quale l'interpretazione di essa sia assoggettata. L'interpretazione mistica e soggettiva o procede innanzi sino al discernimento critico o torna indietro al culto della lettera. Dio, del quale è, per domma, tutta la Bibbia o risponde, *solo*, di tutto quello che vi è scritto, o ne risponde solo in quanto si implica che quelli i quali riferiscono il suo insegnamento *lo hanno capito*. Con la prima interpretazione siamo ancora al concetto statico, astorico, della rivelazione esteriore, meccanica.... Se si adotta questo secondo criterio, la critica storica e filologica invade il campo con pieno diritto, perché solo essa può dirci la *cultura* e lo *stato d'animo* degli scrittori dei libri «sacri». Ispirare non è più *dettare*; ma commuovere interiormente un'anima che, con il grado di consapevolezza di cui è capace, con le abitudini e le passioni del suo tempo e del suo popolo, sente l'eterno. Ed il concetto storico dello *sviluppo* trionfa.

A parte le conoscenze critiche che il lettore può avere, l'uso della Bibbia è sano e salutare in quanto nel lettore stesso sia vivo ed intenso il discernimento mistico; in quanto egli cerchi nella Bibbia qualche cosa che ha già e vi scelga il suo alimento, rifiutando quel che non gli giova. Se

non c'è questo, o se c'è in misura insufficiente, il cristiano trova nella lettura della Bibbia una complicazione inutile, e quindi dannosa, nella difficoltà, già così grande, di impossessarsi dello spirito vero e del messaggio del Cristo; e nello sforzo di interpretare, di riferire, di conciliare, di pensare nelle formule scritte, di avere un *testo* per ogni ispirazione pia, di biblicizzare in tutte le occasioni e a tutti i costi, rinasce necessariamente la tendenza farisaica, e lo spirito cristiano di libertà si irrigidisce e la coscienza diventa pergamenacea e da tutti i lati di essa pendono, metaforicamente, e a tutti i membri si aggrovigliano le striscie recanti nei caratteri sacri i testi sacri.

Io non vorrei davvero far dispiacere a tanti buoni e pii protestanti, la cui pietà si nutre di Bibbia quotidianamente. C'è sempre qualche cosa di tagliente e di ingiusto nelle generalizzazioni; la tendenza di un principio si complica, nella pratica della vita, del concorso di numerose altre tendenze.

Se essi riflettono bene vedranno che questo modernismo biblico, il quale apparisce da principio come una pura e dolorosa negazione, si dimostra poi come una vera conservazione, come un miglioramento e un progresso. Le diverse forme e momenti del V. T. non solo rimangono tutti, ma come parti e momenti di una forma superiore (la coscienza del Cristo) vengono migliorati e idealizzati; diventano quel che debbono essere e che ciascuno da sé, scisso dallo sviluppo che conduce a Cristo, non è. La critica, quindi, ci restituisce la Bibbia nel suo vero valore religioso.

IL NUOVO FARISEISMO

La pratica, del resto, ha, nel seno del protestantesimo migliore, corretto la dottrina. Mentre in Germania il «soggettivismo» così crudamente predicato da Lutero, si svolgeva, con il progresso della cultura, nel criticismo, altrove, e specialmente nelle più fervide comunità inglesi, il criterio della interpretazione personale della Bibbia era corretto e integrato dall'altro della *verificazione pratica del proprio spirito cristiano* nella vita e in una vita che, fondata sulla comunione spirituale e *storica* col Cristo e sull'amore, non può essere che collettiva, cioè vita di associazioni di credenti; libere nell'atto di adesione di ogni membro, ma pur accettate come superindividuale espressione di dottrina e di vita, come pratica realtà della presenza divina nella comunione e nell'amore.

E pur qualche cosa di rigido e di formalistico rimase sempre attaccato al cristianesimo inglese. E su ciò preferisco lasciar parlare un inglese, Harold Begbie³, il quale istituisce un interessante parallelo fra esso e la religiosità del popolo russo:

«... La meretrice in Russia fa le sue preghiere e va in chiesa. In Inghilterra, il giovanotto che cade una volta in peccato reputerebbe ipocrisia ravvicinarsi all'altare. Quella non ha dubbii di sorta sull'esistenza di Dio, non lascia mai di sentire il suo urgente bisogno della grazia e del perdono di lui; l'altro crede in Dio sinché egli stesso riesce a conservarsi morale, e cessa di pensare a lui appena la sua resistenza al peccato è vinta. In Inghilterra abbiamo paura dell'ipocrisia. In Russia sanno a pena che cosa significa... L'esistenza dell'ipocrita in Inghilterra è dovuta al nostro rigido codice di morale. Noi odiamo l'uomo che è migliore

3 *Hibbert Journal*, luglio 1916: «The spiritual alliance of Russia and England».

di noi. In Russia quelli che si provano a vivere come Cristo sono chiamati santi e venerati dalle persone di alto o di basso rango. In Inghilterra noi li chiamiamo ipocriti o scervellati. Noi non crediamo sinceramente alla bontà disinteressata. Siamo tentati di credere che nessuno è realmente così convinto dell'esistenza di Dio che le cose di questa vita non abbiano per lui importanza né lusinghe. In fondo, per i più di noi Dio resta una ipotesi piuttosto improbabile. Riconosciamo l'eventualità che ci sia una vita dopo la morte, vediamo il valore pratico della 'educazione religiosa,' ma abbiamo solo diffidenza e sorrisi per l'uomo che volesse trascendere il codice della rispettabilità.

«Immagino che la gente religiosa nel nostro paese sarebbe indicibilmente urtata e l'irreligiosa grandissimamente divertita se qualcuno in mezzo a noi, noto per cattiva condotta, cominciasse, d'un tratto, a frequentare una chiesa. Perché noi non ammettiamo neanche che un uomo possa mutare opinione...

«Non dobbiamo pensare che il nostro Protestantesimo o il nostro sforzo di vestirci delle vesti di Roma, come se appartenessero a noi, sia il termine dello sviluppo religioso. Dobbiamo cominciare con l'umiltà individuale, andare verso l'umiltà nazionale, e quindi spalancare le porte della nostra anima a ricevere la luce del cielo da qualunque parte dell'universo essa possa rovesciarsi sulla nostra tenebra. Per ora, siamo lontani dalla verità. I nostri compromessi non hanno approdato a nulla. Il nostro strepito politico ha solo accresciuto la confusione. Non siamo una nazione di fratelli. Non amiamo Dio più di noi stessi. Non crediamo che Cristo è la luce del mondo. Alcuni gridando una cosa, altri un'altra, divisi fra di noi, lanciandoci prima in un senso e poi nell'altro, nell'ombra comune, noi avanziamo sempre nell'ombra del materialismo, ci allontaniamo sempre dalla

semplicità della fede. Per molti si tratta oramai di decidersi fra un Credo al quale abbiamo cessato di credere e uno scetticismo, la cui influenza è tutta verso il materialismo...

«Per ricevere dalla Russia l'intima essenza del suo vasto, imminente contributo alla civiltà, noi dobbiamo fare uno sforzo più serio di quel che si sia mai fatto per l'addietro, *per cogliere la sostanziale realtà della fede cristiana*. E questo significa una rivoluzione, per quel che riguarda la fede anglicana. Se i capi di questa Chiesa sieno pronti per una rivoluzione, non lo so; sospetto che non sieno; ma che il laicato sia pronto e disposto a compierla, ne sono certo. Più e più gli uomini vedono nel conservatorismo della Chiesa la timidezza di una mezza fede e l'operosa paura di chi manca di convinzione. La recita del Credo non è più accompagnata dallo snudamento della spada dal fodero, ma piuttosto da riserve mentali e da preoccupazioni per l'avvenire. I nostri dommi hanno cessato di esprimere la fede che domina l'azione e sono diventati le trincee del nostro pavido intelletto. Professiamo di credere quello che in verità non crediamo, nella speranza che l'aiuto venga prima del prossimo assalto del dubbio. Vediamo tutto intorno a noi l'invasione del materialismo e cerchiamo di arrestarne il flutto con i frammenti di questi dommi già spezzati da esso. In luogo di accettare le negazioni della scienza e di convertirle in affermazioni centrali della religione, noi ci rifugiamo nella tradizione, pur con le ruine di Roma dinanzi ai nostri occhi. E ciò non serve per la conquista del mondo».

Questo giudizio è grandemente significativo. Esso mostra quanto poca e povera cosa sia il cristianesimo nella religione degli stessi cristiani, nel paese dove questa religione, sotto molti aspetti, può essere considerata come più fervida e viva. Il posto che Cristo occupa in questa fede

è, naturalmente, definito dal posto che reclamano altre cose; e quando è necessario darne parecchio alla interminabile teoria di elementi estranei, di cose morte, o alla immane congerie dei documenti di una fede che solo assai lentamente si svolge verso la pienezza del messaggio cristiano, poco ne rimane per questo; e la coscienza religiosa, messa fra tante e così disparate ispirazioni, si ottunde e si appesantisce sulla lettera.

Questa, lo sappiamo, non è che una delle cause dello scarso e fiacco cristianesimo occidentale; ma essa c'interessa qui più che molte altre, perché è proprio una miseria intima di questo cristianesimo, una eterogeneità che lo fa indigesto ed opaco, una mancanza di coraggio, di generosità e di sincerità, un mettere a carico di Dio tutta la debolezza e la lentezza dei nostri progressi verso di lui, un riconfindere la buona novella nelle ombre dalle quali emerse, un farsi deboli per aver bisogno di appoggi e di mezze misure.

Per quel che riguarda la Germania, e la follia nazionalista che vi aveva invaso tutte le confessioni e tutte le classi, se si vuol ritenere che molti degli invasori da questa follia fossero davvero buoni e religiosi protestanti, una spiegazione sola si può dare; che cioè essi conoscessero meglio del Dio di Gesù il Dio violento, crudele e vendicativo del nazionalismo ebraico. Si è veduto nello spirito della Germania guerriera di oggi un ritorno alle vecchie divinità pagane: Odino e Wotan e Thor; certo bisogna almeno vedervi un ritorno dal Vangelo al V. T. ed al suo *alter* Gott, Dio che deve essere appunto quello con il quale il Kaiser è in relazioni di fiduciosa familiarità.

Questo spirito di V. T. che ha invaso la razza germanica ha avuto, nello strepito delle armi e delle polemiche, delle manifestazioni curiose. C'è qualche cosa di «biblico» nella

letteratura popolare tedesca della guerra, specie contro l'Inghilterra.

«Si sentiva raccontare, l'autunno scorso, in certe cattedre di Berlino» — scrive G. Goyau nel noto volume: *La guerra tedesca e il cattolicesimo* — «come Sihon, re d'Esebon, avendo, secondo il libro del Deuteronomio, ricusato il passaggio agli invasori, fosse stato vergognosamente battuto, e come tutti gli uomini del suo regno, e tutte le donne, e tutti i fanciulli fossero stati uccisi e non fosse rimasto di vivo altro che il bestiame, che l'invasore portò via. I pastori che meditavano piamente su questo testo vi scuoprivano un avvertimento profetico all'indirizzo del re del Belgio, reo di aver ricusato il passaggio agli eserciti di Guglielmo, eletto da Dio; infliggevano alla Scrittura il disonore di trarne lezioni di crudeltà».

Ma trar lezioni dalla Bibbia è sempre lecito, quando di essa si fa il canone, divinamente ispirato da un capo all'altro, della verità religiosa soprannaturale. E molti santi padri avranno certamente spiegato che gli Ebrei erano in diritto di fare quello che fecero, perché Dio, padrone dei popoli, aveva messo a disposizione del suo popolo eletto il popolo e le terre di Esebon.

A quel ricordo biblico mons. Mignot ne oppone un altro. «Non abbiamo il diritto» — egli si chiede — «di rispondere con le imprecazioni ispirate del salmo 108°, che recitiamo a nona di sabato?»:

«Dio della mia lode, non conservare il silenzio. — La bocca del malvagio e del traditore si apre contro di me. — Parla di me con lingua menzognera, e mi assedia con parole di odio... — che i suoi giorni sieno abbreviati, un altro prenda il suo posto. — I suoi figli diventino orfanelli e sua moglie vedova, — i suoi figli vadano errando qua e là a mendicare lungi dalle loro dimore in ruine, — il creditore si

impadronisca di quello che possiede, gli stranieri predino i suoi risparmi, — nessuno gli venga in aiuto, nessuno abbia pietà dei suoi orfanelli, — la sua posterità sia sterminata, il suo nome sia cancellato dalla prossima generazione, — sieno ricordati innanzi al Signore i crimini dei suoi padri, — il peccato di sua madre non sia dimenticato. — Che essi sieno incessantemente dinanzi al Signore e questi faccia scomparire il suo ricordo dalla terra. — ... Sia ricoperto di maledizione come di una veste. — Essa penetri come l'acqua entro lui stesso, come l'olio attraverso le sue ossa, — sia il mantello che lo avviluppi e la cintura che lo stringa eternamente».

Mons. Mignot prosegue: «No, Signore, noi non dimandiamo che tutte queste imprecazioni si attuino sui nostri fratelli nemici, malgrado le crudeltà loro; pure, poiché essi si vantano di non vivere d'altro che della Bibbia, poiché non hanno vergogna di applicare al pio Belgio che hanno schiacciato il passo relativo al rifiuto opposto agli Ebrei dai Moabiti, perché non applicheremo a questi uomini di preda gli anatemi che meritano così giustamente?»

Applichiamoli, dunque. Dopo tutto, se questo canto dell'odio citato dal Salmo 108° fu scritto sotto l'ispirazione divina, se esso, come dice la Chiesa, e come i protestanti consentono, *habet Deum auctorem*, e Dio non muta, la questione è solo di sapere chi sia dalla parte di Dio, i pastori di Berlino o i vescovi di Francia; ma gli uni e gli altri trovano nel loro canone religioso, divino ed infallibile, gli esempi ed i sentimenti ai quali il corso della storia li riconduce.

Converrebbe dire quadratamente che Dio né impose la strage dei Moabiti, né dettò il canto dell'odio del salmista; che non ci sono, *né ci furono mai*, popoli eletti ad uccidere o profeti mandati a maledire: ma allora, quanta religione

europea, biblica e arcibiblica, crolla!

Noi, cattolici educati da tante prove e da tante contraddizioni al senso angoscioso della libertà, noi cattolici dell'anatema e della dispersione e della dura e crudele solitudine, ammiriamo la libertà e la spiritualità dei protestanti migliori; e riteniamo che le comunità protestanti italiane possano essere lieviti preziosi di vita cristiana, piccoli drappelli auspicanti l'unità di domani nel cattolicesimo della carità. Ma ad essi, che vollero essere, contro l'oppressione di un potere fatto fine a sé stesso, i custodi della parola non conviene forse di restituirci questa parola nella pura pienezza del suo significato, di richiamare tutta la nostra attenzione sulla *sostanziale realtà della fede cristiana*, di *adimplere* la tormentata e cruciata aspirazione cristiana dei secoli?

LA CHIESA ROMANA E IL N. T.

I cattolici hanno poi, in confronto dei protestanti, un altro svantaggio, oggi: quello di aver *mitificato*, con così singolare virtù fantastica e inventiva, anche il N. T. E finché fu ingenua creazione, necessitata da bisogni religiosi intimamente vivi, essa fu utile e buona, benché non cessasse per ciò di essere un rifacimento dell'opera divina. La rivelazione di Dio nel Cristo nella quale la Chiesa ha creduto se l'è foggiate, nei suoi particolari miracolosi, la Chiesa stessa. Il modo che *Dio stesso* ha scelto di rivelarsi nella coscienza umana, di empiria di sé, di fissare per sempre, nella pienezza dei tempi, i canoni fondamentali della vita religiosa, non piacque, per molti secoli, agli uomini; non fu compreso da essi, ed essi stessi ne inventarono, con lungo processo, un altro, più adatto ai loro bisogni di fanciulli, ma necessariamente caduco, col passare della loro fanciullezza. A popoli di indole diversa, meno facili alla esteriorizzazione estetica, più proclivi ad una divinità oscura e remota, rimasti estranei, sostanzialmente, alle creazioni mitiche del cattolicesimo asiatico e mediterraneo, una più attenta lettura dei libri del N. T. bastò, quattro secoli addietro, per rinunciare a molta parte della leggenda che è nel Vangelo e della leggenda venuta dopo; il cattolicesimo latino aderì invece ad esse con maggiore tenacia e produsse anche nuovi dommi mariani. Oggi, dinanzi al sereno lavoro della critica, il mito si rivela come tale; perde la sua verità di fresca ed ingenua creazione dello spirito religioso e diviene artificio ed ipocrisia. Poiché non si può credere come storicamente vero quello che si sa non storicamente vero. La storia simbolica e fantastica cede il luogo alla storia realmente accaduta; o, se piace meglio, un nuovo e più alto senso della storia ci dà una storia nuova, criticamente e idealmente più vera. I valori che

erano l'anima della credenza devono crearsi un altro linguaggio. Il Gesù dei presepii francescani, il Gesù dell'infanzia miracolosa, della grotta, degli angeli e della stella che apparve in Oriente è una «divina» poesia. Ma che importa se Dio non ha voluto esser poeta a quel modo? Il Gesù dal corpo risuscitato, che apparisce ai discepoli e mangia con essi ed ascende sulle nuvole del cielo è un simbolo della vita oltretterrena pi no di persuasione fantastica; ma che giova se non il racconto ha fatto la fede, ma la fede ha fatto il racconto? La madonna cristiana è un mito di meravigliosa bellezza, una indicibile lezione di bontà; ma la comune donna ebrea, che ebbe più figli e che non intese quello di essi che un giorno le uscì di casa per farzi battezzare da Giovanni e per predicare poi l'avvento del regno e trepidò per la di lui audacia pericolosa, e lo cercava per ricondurlo a sé è la madre umanamente vera. Di noi cattolici latini, la cui infanzia religiosa è stata foggata ed educata da queste immagini, che tutt'intorno le vediamo espresse in creazioni di arte inarrivabili, che le sentiamo così profondamente radicate nella coscienza del nostro popolo, tanto che sovente con esse sta o cade il cristianesimo, noi, la cui virtù cristiana, quale che si sia, è figlia dei sacramenti e si conforta e si rinnova e si avvalora nel rito, se pur sinceramente religiosi, non oseremmo toccare di nostro arbitrio questi simboli venerabili, spegnere il lucignolo fumigante, creare le delusione o l'ipocrisia della consapevole menzogna dove ancora è la verità dell'ingenua credenza. Ma noi dobbiamo anche provvedere alla nostra fede, alla fede di quelli che come noi hanno letto e sanno, alla fede di quegli altri che hanno gettato dalla finestra l'acqua del bagno col bambino stesso, alla fede della società e dell'età nostra che impigrisce nelle volute ignoranze o si estenua nelle conscie contraddizioni o si esaspera nelle

sterili negazioni. Noi non abbiamo il diritto di dire: Dio, dacci la verità, se la verità vera che egli ci offre non è di nostro gusto; non abbiamo il diritto di chiedere la salute a una fede che noi stessi facciamo espressione della nostra debolezza e pusillanimità e infingardaggine; non abbiamo diritto di dire agli altri: credete, se quello che offriamo è un idolo della nostra fantasia e delle nostre mani.

In quale momento, come, quando la Chiesa cattolica si è essa resa rea di questa pusillanimità e di questa insincerità? Non aveva essa il dovere materno di sacrificare l'indocile sete dei pochi alla tranquillità del grande numero? Le si può rimproverare di aver misurato uno sviluppo che avrebbe sconvolto le anime dei semplici, respinto un cibo che i loro stomaci non avrebbero digerito?

Se, nella sua condotta, l'autorità della Chiesa fosse stata ispirata solo e soprattutto dagli interessi religiosi delle coscienze, anche fanciulle, essa sarebbe stata bene ispirata: ma allora, essa avrebbe saputo trovare anche la giusta via, temperate le verità provvisorie con le verità definitive; i miti ingenui si sarebbero, un poco alla volta, invernati.

E c'è, inoltre, da chiedersi se queste coscienze non rimasero così a lungo e così pertinacemente fanciulle, perché essa le volle tali, perché ad essa fece comodo averle tali, perché essa trascurò troppo e troppo a lungo tutti i mezzi che le si offrivano per nutrirle di un cibo più sostanzioso ed educarle a una vita più sana. Che cosa ha fatto l'autorità della Chiesa di queste popolazioni che essa ebbe in balia per secoli e secoli? Che cosa ha fatto specialmente di quelli sui quali cumulò col potere ecclesiastico il potere civile?

Ma, quali che sieno le colpe del passato, se oggi, quando si diffondeva il protestantesimo, quando irrompeva la nuova coscienza civile con le rivoluzioni, quando sorgeva

la democrazia, quando la critica storica e biblica erodeva vecchie concezioni, l'autorità della Chiesa si fosse solo o soprattutto ispirata agli interessi religiosi delle anime, ancora, benché i suoi errori e le omissioni precedenti potessero renderle assai più difficile il trovare la giusta via, essa avrebbe potuto vederla e mettersi per essa. In verità furono altri interessi che prevalsero: interessi essenzialmente ecclesiastici, cioè di casta, e politici, cioè di dominio. Essa conta il numero dei fedeli che si raccolgono nelle chiese, il numero dei voti che può mettere insieme, il numero dei prefetti e dei deputati che temono di far cosa spiacevole a lei; e vede di istinto quello che il suo sacerdozio perderebbe di ricchezze, di prestigio, di rendite, di privilegio, di valore politico se una più pura e conscia religiosità si svolgesse fra i suoi fedeli. C'è un'altra grandezza, quella dello spirito, della verità, della personalità umana foggiate al dominio di sé, della vita di Dio nelle anime, che compenserebbe ad usura tutte queste miserevoli perdite terrene; ma tale grandezza i teologi e i diplomatici di Roma non la vedono; sono, oramai, troppo piccoli di statura, così come escono dalle serre nelle quali, più che formarli, li si deforma.

Il cristianesimo fatto universalmente umano è un cristianesimo *laicizzato*, divenuto davvero e nel più ampio significato della parola *social service*. Quanto più esso riuscirà a raccogliere tutto il fervore dell'intima religiosità nel senso attivo dell'unità umana, in una operosa simpatia per gli uomini tutti, come creature divine, tanto più questa religione dell'amore e della bontà tenderà a manifestarsi in ogni maniera di attività educatrice e benefica. Nessuna forma di azione atta ad accrescere il valore della persona umana, a diminuire il male fra gli uomini, ad arricchire la vita gli sarà estranea.

Se bene si considera, le professioni di fede e le cerimonie e i riti ed i simboli non sono religione vissuta praticamente, ma religione detta, significata, espressa, ripetuta: e al molto dire corrisponde praticamente il pochissimo fare: segno che quel dire si era venuto vuotando di ogni intimo significato e valore, che era solo un ripetere, meccanicamente.

Ad esso, a ogni modo, noi non opponiamo oggi negazioni aprioristiche. Nulla nega, la filosofia che è anche storia, la verità che è sviluppo, di quello che la storia ha posto, che fu un momento dello sviluppo; quello che è stato è, eternamente, nello spirito che rifà ad ogni momento il suo passato ed il suo avvenire. Ma facciamo che quei miti, quella storia, quel passato, ridiventino processo vivente, interiorità che si raccoglie per estrinsecarsi di nuovo, sincerità, immediatezza, e vedremo se e quanto e come essi sieno ancora capaci di essere anima della nostra anima, parola del nostro pensiero, strumento della nostra vita religiosa. Sotto questo aspetto noi intendiamo anche il ritorno al ritualismo cattolico che ha luogo, p. es., fra gli anglicani.

Sottrarre la Bibbia alla critica non è atto di fede, ma mancanza di fede. Temere che si sceveri la parola e il gesto dell'uomo dal messaggio divino è imprigionare questo messaggio. Volere unito per un pio artificio quello che la coscienza umana, forte del suo sapere e del suo bisogno di fede, è matura a discernere, voler arrestare il corso del pensiero perché esso disturba le nostre abitudini mentali è un guadagnar tempo contro la causa dello spirito. Il mondo è diviso, l'Europa è divisa, il cristianesimo è dilaniato dalle divisioni interne, i cattolici di un paese pronunciano amare parole contro i cattolici del vicino paese; e la storia del mondo ha fretta, ha bisogno di unità, ha sete di unità, vuole

che gli uomini pensino a Dio solo quando si sentono fratelli, tutti, e solo per sentirsi fratelli. Chi per l'unità profferisce se stesso, la sua capanna, la sua ricetta è un ciarlatano; chi è pronto a sacrificare se stesso e molte delle cose che ama, le cose che dividono, chi ama solo l'amore e la parola che nel cristianesimo lo consacra come il *tutto* della religione, quegli può alzare gli occhi fidenti verso l'aurora del Regno.

La Bibbia, adunque, non è e non può essere usata che come l'espressione di un processo storico che mette capo (V. T.) alla coscienza religiosa di Gesù e si compie in essa e di un altro processo storico (N. T.) che incomincia da lui e dura tuttavia. Egli è la conclusione e il principio, l'omega e l'alfa; solo collocandoci nella spiritualità della quale il suo spirito è l'espressione possiamo intendere e giudicare, risolto in essa, quello che fu prima e quello che venne dopo.

L'errore degli adoratori della Bibbia è di prenderla come una rivelazione distesa in superficie dell'assoluto vero e non come un processo — dialettico e storico insieme — in cui c'è il male, la religiosità inferiore, il fraintendimento del divino; ma c'è per essere superato, annullato nel momento ulteriore, sino a Cristo, che tutto risolve in sé. Giovarsi della Bibbia è ripetere e ricreare geneticamente il processo per il quale dal rozzo e contrastato monoteismo di tribù si giunge al sermone del monte, e annullare o sublimare in questo ogni inferiore momento.

Gesù è l'esperienza dell'Assoluto come spirito, l'espressione della medesimezza nello spirito come amore divenuta possibile; e che si inizia con i primi suoi seguaci e i loro discepoli come tentativo di intendere la vita e il mondo e costruire la storia alla luce della nuova dottrina; tentativo che non è finito, che anzi, dopo lunghe deviazioni e soste, ricomincia soltanto ora: e che

conduce a vedere la storia religiosa della salute non come i cristiani, gli uni dopo gli altri, hanno miticamente immaginato che fosse, ma quale è stata in realtà, e quale doveva essere, nell'immanente processo di educazione religiosa dell'umanità.

IL CULTO DELLO STATO

Uno dei più tenaci e saldi errori del realismo dommatico che la filosofia cattolica derivò dal pensiero greco di Platone e di Aristotele, peggiorandolo con l'asservimento alla teologia, è la concezione oggettivistica e statica dello Stato e della Chiesa come di due istituti per sé stanti, scissi dall'interiore attività creatrice dello spirito che si conquista in essi e si realizza mediante essi; e quindi non più opera dello spirito che *si fa*, ma *dati e fatti a priori*, ordine ideale e provvidenza divina che l'uomo non pone, ma accetta e subisce.

Il dualismo, vivo e fecondo quando è contrasto dialettico (p. es., nei Comuni che appoggiandosi ora all'un potere ora all'altro conquistano la libertà) concepito invece come dualità immobile, estrania lo spirito a sé, lo fa servo della sua stessa fattura.

Questo vecchio e rovinoso modo di intendere i due istituti — e tutta in genere la storia — deve esser oggi radicalmente eliminato. Se religione è il riconoscimento pratico della reale e concreta universalità dello spirito, unità raggiunta nella pienezza dell'autocoscienza e applicata come amore, Chiesa e Stato, due momenti di questo processo di educazione dello spirito, sono egualmente religiosità morta, se li si considera come dati e cose, religiosità viva, se li si considera come attuarsi dello spirito nel lento processo storico di conquista della universalità. Quando lo Stato più preme col peso del suo passato, la coscienza religiosa reagisce facendosi Chiesa; quando la Chiesa più preme col peso del suo passato, la coscienza religiosa reagisce facendosi Stato. La lotta contro l'impero romano per la libertà religiosa e la lotta contro il cattolicesimo chiesastico della decadenza per la libertà civile, sono sullo stesso piano, hanno essenzialmente lo

stesso valore religioso, sono lotta per la libertà, cioè per la spiritualità, per la universalità.

A questo processo più o meno inconsciamente anche il cattolicesimo contemporaneo ha obbedito; e una chiara espressione di esso si ebbe in quello che fu detto il modernismo politico. Oggi, alla luce dell'esperienza della guerra, l'evoluzione dei cattolici verso lo Stato, come organo di cultura e di potenza, centro di vita spirituale, e investito di una missione divina di incivilimento che lo conduceva in parte a sostituirsi alla Chiesa od a collocarsi sopra di essa, può essere studiata, come in esempio tipico, nella storia recente del cattolicesimo politico tedesco e del suo celebre partito parlamentare, il 'Centro'.

«È norma, presso i cattolici francesi», scriveva uno di questi, Max Turmann, nel 1912, «lodare sempre i cattolici tedeschi». Lo stesso si sarebbe potuto dire in Italia o in Spagna. La stima era dovuta al ricordo dei primi decenni dell'attività politica del 'Centro' e del conflitto fra questo, capitanato da Windthorst, e Bismarck, e ai meravigliosi risultati numerici ed elettorali della loro organizzazione. Poi un periodo di ardenti polemiche, nel seno del 'Centro' e intorno ad esso, aveva fatto dubbiosi molti cattolici, e una crisi interna del cattolicesimo politico tedesco, venutasi lentamente aggravando, culminava, proprio nel giugno 1914, nell'affare Wacker e trovava la sua ovvia risoluzione nella guerra, terribile esperimento cruciale di tutta la *Kultur* tedesca.

Il caso del 'Centro' è veramente tipico e significativo. Sorto, subito dopo il 1870, per difendere gli interessi cattolici minacciati dall'avvento al potere dei liberali e da una recrudescenza di antiromanesimo provocata dalle guerre vittoriose del 1860 e del 1870 — già quella del 1866 era stata considerata in Germania come una disfatta del

cattolicismo — esso deve presto fronteggiare una persecuzione violenta, il Kulturkampf; e, a un tempo, è partito di opposizione, a tendenze conservatrici, contro il nazionalismo militarista e prussificatore. È il 'Centro' dei Reichensperger, dei Mallinckrodt, dei Ketteler, dei Windthorst.

Ma la grande Germania, la Germania della politica mondiale, del meraviglioso sviluppo economico e delle grandi conquiste coloniali, gonfiava gli spiriti. Che cosa avrebbero fatto i cattolici, e il 'Centro', dinanzi a questo istinto irrompente di un popolo a fondo ancora barbarico, che si impersonava nell'impero conquistatore?

Quello che hanno fatto, lo sappiamo, ora. Ma è interessante vedere per quale via i cattolici tedeschi si sono un poco alla volta intieramente 'imperializzati', e quale è stato il loro contributo alla politica imperiale; quale è quindi la loro responsabilità.

Nel 1911 il 'Centro' celebrava il 40° anniversario dalla fondazione; il barone von Hertling, che ne era allora il presidente — egli è divenuto poi, ed è ancora, presidente del Consiglio dei ministri del regno di Baviera — riassumeva in un discorso molto significativo il passato e il programma del suo partito. Ricordate le origini di esso, e la lotta religiosa, aggiungeva:

«Tuttavia, il 'Centro' non è stato fondato come un partito di opposizione. La sua attitudine ostile al Governo gli è stata imposta dal fatto che Bismarck aveva iniziato la lotta contro la Chiesa... Ma Bismarck non doveva tardare a romperla con i liberali. Nell'estate del 1879, quando si trattò di mettere per vie nuove la vita economica della Germania, la separazione ebbe luogo. Sotto la condotta di Bennigsen, i liberali si tiravano indietro. Ed il 'Centro' era ormai chiamato ad una collaborazione positiva.

«Qui comincia un nuovo periodo nella storia della frazione. Windthorst aveva spesso manifestato il dubbio che le questioni economiche non divenissero una causa di divisione nel partito. Non ne fu nulla. Nel conflitto degli interessi, il 'Centro' non ha cessato di cercare la conciliazione e di tenersi nel giusto mezzo... Ora ciò non è possibile che in un partito il quale possiede in sé stesso il mezzo di vincere l'egoismo dei diversi gruppi. Questo mezzo è la *concezione cristiana del mondo* (christliche Weltanschauung), vincolo di unione fra tutti i membri del partito: il 'Centro' non ha mai fatto una politica confessionale, benché esso sia rimasto, per la ragione stessa della sua formazione storica, la rappresentanza parlamentare dei cattolici.

«Il 'Centro' possiede nel parlamento una situazione preponderante. Esso è il partito che decide (die ausschlaggebende Partei). Chiamato a collaborare positivamente all'opera del Governo, un partito, il cui intervento è decisivo, sente crescere in sé il sentimento della responsabilità. Partiti di opposizione hanno il diritto di essere *dottrinarii*. Essi possono formulare esigenze che ogni osservatore oggettivo sa essere irrealizzabili. Possono respingere progetti, la necessità dei quali è evidente per chiunque porti le responsabilità dei destini della nazione.

«L'atteggiamento di opposizione, anche se esso si concentra da principio su di un solo punto, non tarda a sviluppare tendenze e uno stato di spirito che inclinano ad impiegare in ogni occasione il comodo: *No*.

«Non c'è dunque ragione di stupirsi se il 'Centro', nel primo periodo della sua storia, si è rudemente opposto allo sviluppo del militarismo ed ha svolto una resistenza accanita ad ogni progetto di aumento del bilancio militare. Nel 1887 e nel 1893 questo suo atteggiamento condusse

allo scioglimento del Reichstag. Ma non si poteva né si doveva continuare per questa via. Ed oggi noi ci vantiamo che la trasformazione della nostra flotta è stata compiuta specialmente per merito della cooperazione del 'Centro'... La politica coloniale, egualmente, ci ha trovato in principio indecisi e mal disposti, fino a che abbiamo acquistato il convincimento che essa era indispensabile alla grandezza della Germania».

Il significato di queste parole è chiaro. Il 'Centro', partito decisivo, dopo un primo periodo di opposizione, fa una politica di collaborazione col Governo, politica nazionalista ed imperialista, che doveva poi condurre alla guerra; esso cioè, con piena coscienza della sua responsabilità, accetta il programma di espansione illimitata e di conquista, del quale, nell'ora della guerra, taluni de' suoi membri più in vista, gli Erzberger e gli Spahn, dovevano divenire dei propagandisti così fervidi e senza scrupolo.

In questo suo svolgimento, il 'Centro' non avrebbe certo trovato difficoltà nel suo essere un partito cattolico. Giova anzi ricordare che la prima spinta verso il militarismo prussiano gli venne proprio da Roma, in occasione del celebre progetto di legge del settennato. E pure sta in fatto che esso, quanto più accentua la sua politica di collaborazione con lo Stato imperialista, tanta più cura mette nel dichiararsi partito non confessionale e nel regolarsi in conseguenza, specie di fronte alle autorità ecclesiastiche. Le esigenze della lotta politica, contro il partito socialista, prevalgono gradualmente sulle esigenze della difesa degli interessi religiosi dei cattolici. Il prestigio dello Stato germanico ha maggior forza che il prestigio di Roma ultramontana. La prima preoccupazione è quella di essere buoni e fedeli tedeschi.

La politica mondiale tedesca, la *Weltpolitik*, dal

momento in cui essa cominciò ad essere formulata più nettamente, ha trovato nei cattolici dei fautori convinti ed efficaci, dei complici — come essi stessi dichiarano — necessari.

«L'entrata dell'impero tedesco nella *Weltpolitik*», scrive Erzberger, «ha trovato il 'Centro' alla altezza del suo dovere⁴. «Martin Spahn ci spiega che la *Weltpolitik* consiste nel trasformare una grande potenza in potenza mondiale. Innanzi tutto, con la politica economica. «La politica economica, quale è stata praticata da noi dopo il 1879, sotto l'impulso di Bismarck, è oggi riconosciuta da noi tutti, senza eccezione, come il capolavoro della nostra preparazione a questa guerra»⁵.

E Erzberger scrive: «È con uno scopo essenzialmente militare che il 'Centro' ha lavorato alla preparazione dei trattati di commercio segnati nel 1893 con l'Austria»⁶. E lo stesso scopo militare è presente al pensiero dei deputati oratori del 'Centro' quando si discutono altri trattati di commercio. Nel 1910 il 'Centro' rifiuta di approvare il trattato con il Portogallo perché non assicurava alla Germania che il trattamento della nazione più favorita: il 31 marzo 1911 il dott. Pfeiffer protesta contro l'incorporazione della Finlandia nel regime doganale russo, perché ciò nuoceva agli interessi germanici. E il ministro degli esteri gli osserva che si trattava di affari interni della Russia.

Lo stesso è per la politica coloniale. «Dal 1884 al 1906», scrive Erzberger⁷; «il 'Centro,' sulla totalità di crediti domandati dal Governo per questo capitolo del bilancio imperiale, non ne ha rifiutato che il 3,8%». Infatti, secondo

4 ERZBERGER, *Das deutsche Zentrum*. Amsterdam, 1912, pag. 25.

5 M. SPAHN, *Im Kampf um unsere Zukunft*. Pubbl. nel 1915, dal Volksverein, a München Gladbach.

6 Op. cit., pag. 88.

7 Op. cit., pag. 60.

il programma elettorale del partito, del 2 maggio 1903, la politica coloniale tedesca non è altro che «l'espansione del cristianesimo e la propagazione della Kultur»: le due religioni, delle quali la seconda via via sostituirà la prima.

La grande flotta di guerra germanica, lo abbiamo già visto, ebbe i voti dei cattolici. Erzberger lo conferma giubilando: «Il partito si è acquistato un gran merito con la sua partecipazione alla costruzione della flotta tedesca; le quattro leggi navali del 1898-1900-1906-1908 sono state votate da esso o all'unanimità o a grande maggioranza di voti». Il 29 marzo 1909, von Hertling diceva al Reichstag:

«È possibile arrivare a una intesa con l'Inghilterra, allo scopo di ridurre le nostre spese navali? Signori, bisogna innanzi tutto dire che una tale questione non potrebbe esser il punto di partenza ma la conclusione di un accordo... Bisognerebbe prima intendersi sulle questioni economiche e questioni coloniali. Intanto la risposta dell'impero tedesco (che era stata di netto rifiuto) è perfettamente corretta... Noi abbiamo una legge navale, essa sarà eseguita... Per ora noi non possiamo che esprimere un voto generico per un accordo futuro, ma intanto, bene inteso, proseguiamo nella esecuzione del nostro programma».

È naturale quindi anche che il 'Centro', da quando cessò di essere un partito di opposizione, abbia messo da parte le sue precedenti proteste contro il militarismo. Dal 1893 in poi esso ha votato tutte le leggi militari, chiedendo qualche rara volta emendamenti modestissimi, che erano stati già scontati dai proponenti. Così, il 23 aprile 1907, il 'Centro' aveva le lodi calorose del ministro della guerra von Einem, per il concorso da esso sempre dato alla trasformazione militare dell'impero. «Il 'Centro,'» dichiarava Erzberger, «provò quel giorno una gran soddisfazione».

Sette giorni dopo von Hertling diceva alla Camera:

«Io tengo la questione del disarmo per puramente accademica... se essa è posta sul tappeto alla prossima conferenza della pace, da parte nostra, certo, non possiamo impedirlo. Ma il meglio sarà per noi non prender parte alla discussione».

Il 3 marzo 1908, dopo la conferenza di Algeiras, il barone è più aspro; e dichiara: «Sino a che durerà la situazione attuale, noi tedeschi assisteremo, appoggiati sul nostro buon diritto e sulla spada ben aguzza, alla ronda che conducono intorno a noi gli altri popoli».

Nel giugno 1913, quando fu votata l'imposta straordinaria di un miliardo di marchi, Erzberger pronuncia un discorso sensazionale, in cui denuncia il risveglio dello *chauvinisme* francese, le insidie dell'Inghilterra, il pericolo del panslavismo, e conclude: «Or bisogna abituarsi all'idea che una guerra, negli anni che vengono, non è affatto nel dominio delle cose impossibili».

Non solo la guerra non era nel dominio delle cose impossibili; essa era, e i cattolici tedeschi lo sapevano, il termine inevitabile della *Weltpolitik*, alla quale avevano aderito «per dovere patriottico» come dichiara il dott. Schwager nella rivista *Theologie und Glaube*. Il signor Mumbauer scriveva, nell'aprile 1915, nella rivista *Hochland*, la quale rispecchia le idee del 'Centro': «Il principe di Bismarck, è ben noto, esitò a lungo, prima di mettersi nella via della *Weltpolitik*... Tuttavia, giudicando nell'insieme le sue linee di condotta, si vede bene che *con piena coscienza* egli ha messo la Germania in un indirizzo del quale *termine inevitabile era la guerra*».

Schwager scrive ancora: «Né i cattolici né il Governo imperiale hanno partecipato agli eccessi del pangermanismo». Ed uno scrittore francese, C. Bloud, da un cui studio togliamo queste citazioni, osserva: «Lo

riconosciamo volentieri: i cattolici tedeschi non sono più pangermanisti dell'imperatore Guglielmo; lo sono allo stesso grado. E sono responsabili della guerra nella misura stessa in cui ne è responsabile lo stesso Governo imperiale: né più, né meno. Questo, in verità, ci basta»⁸.

Mosso da questo spirito, il 'Centro' ha assunto anche, almeno negativamente, la sua parte di responsabilità in altre colpe della politica imperialista. Il vecchio 'Centro', ritenendo che «germanisierung ist Protestantisierung» combatteva la germanizzazione della Polonia tedesca; quando questa si avverò, il 'Centro', divenuto partito di collaborazione, non seppe far nulla per trattenerne il Governo prussiano.

In Alsazia-Lorena il 'Centro' fa di meglio; lavora attivamente, ma con poco successo, a germanizzare. Già nel 1891 il sac. Wetterlé pubblicava un opuscolo: *Andreemo noi al Centro?* e concludeva negativamente. Quando l'imperatore volle sostituire al seminario teologico una facoltà teologica dell'università di Strasburgo, e ottenne da Roma la creazione di questa, e l'obbligo per i seminaristi di seguirne i corsi, e il diritto di nomina dei professori da parte dell'Imperatore, von Hertling fu il fortunato intermediario di queste trattative fra l'impero e Roma. E la facoltà teologica divenne un centro di germanizzazione. Uno dei suoi professori, Martin Spahn, fervente imperialista, fu anche deputato d'Alsazia al Reichstag.

Impegnandosi sempre più a fondo nella politica germanica, il 'Centro' si è anche sempre più disinteressato delle questioni religiose «confessionali». «Il 'Centro' non desidera di meglio», scrisse il dott. Bachem nel *Tag*, il 4 settembre 1909, «che d'essere liberato da ogni cura

8 C. BLOUD, *Le nouveau Centre et le Catholicisme*. In «L'Allemagne et les alliés devant la conscience chrétienne». Bloud et Gay, Paris, 1916.

particolare della libertà e dell'autonomia della Chiesa». E quando se ne occupa, lo fa sempre più di mala voglia e con scarso risultato; come nella questione stessa del ritorno dei gesuiti o nella questione scolastica.

Già il 13 aprile 1904 von Kardoff, *leader* del partito dell'impero, rendeva al 'Centro' questa testimonianza: «Noi non possiamo dire che i signori del 'Centro' abbiano perseguito una politica oltremontana. No signori, la loro politica è stata una *politica nazionale-tedesca*». E il giorno appresso von Bülow aggiungeva: «Io consento intieramente in quello che il deputato von Kardoff diceva ieri della meritoria collaborazione del 'Centro' alle grandi questioni nazionali».

Ma questo programma aveva una sua logica. La politica nazionale-tedesca subordinava partiti e classi e confessioni religiose a un grande programma di Kultur conquistatrice, di germanesimo dominatore, che si poneva, oramai, nel cuore di ogni buon tedesco, come suprema misura dei valori politici e sociali. La tradizione e l'ufficio di partito dei cattolici tedeschi dovevano quindi pesare sempre più agli uomini del 'Centro'; per andare di pari passo con l'impero, nella sua ascensione conquistatrice, e conservare l'egemonia parlamentare, bisognava avere le mani e i passi sempre più liberi. Di qui una serie di polemiche, di crisi, di dichiarazioni ed atti programmatici con i quali il 'Centro' afferma sempre più il carattere politico e nazionale, la sua indipendenza dinanzi alle autorità ecclesiastiche, il suo diritto a un punto di vista proprio e più comprensivo nelle questioni religiose.

I cattolici francesi, che si sono trovati a lottare contro un regime il quale apertamente e senza ipocrisie sosteneva ed applicava un programma di laicità e di libertà religiosa che non poteva essere il loro, e che si trovarono quindi

nell'alternativa o di legare il loro programma alle rivendicazioni monarchiche o di sacrificare la loro attività politica ad esigenze strettamente religiose, veggono nella autonomia politica proclamata dal 'Centro' di fronte alle autorità ecclesiastiche una specie di defezione formale dal cattolicesimo, l'opera di uno spirito modernista, un aspetto dell'antiromanesimo insito storicamente nella germanità. Noi dobbiamo invece riconoscere la legittimità di questa rivendicazione di autonomia politica di un partito, sia pure composto di cattolici, dinanzi alle autorità ecclesiastiche. Ma il 'Centro' ha sempre posseduto questa autonomia. Quello che esso volle, negli ultimi anni, era qualche cosa di più: la libertà di far proprio un programma il quale ripugnava intimamente allo spirito ed alla posizione storica del cattolicesimo; il diritto di esser tedeschi più e prima che cattolici, e di svincolarsi da ogni considerazione di diritto o di fatto che li ponesse su di un piede di eguaglianza ideale con i cattolici degli altri paesi. La condotta da essi seguita nella guerra, e soprattutto dinanzi alla invasione del Belgio, getta una viva luce su tutta la loro condotta precedente.

Già nel 1887 Mons. Kopp, allora vescovo di Fulda, scriveva (14 febbraio) al dott. Kausen: «Un vento di follia soffia, disgraziatamente fra noi. Altra volta noi ci tenevamo al principio: prima la fede, poi la politica. Oggi invece... si dice: La politica, prima, la Chiesa e la fede, dopo».

Questa stessa frase: *la politica, prima (politique, d'abord)* fu più tardi la parola d'ordine dei nazionalisti francesi. Non credenti, essi videro nel cattolicesimo una forza politica eminentemente francese, e in nome della politica nazionalista accettarono il cattolicesimo e si allearono con esso. In forza dello stesso principio e per ragioni pratiche naturalmente opposte, i cattolici tedeschi si trovarono invece nella necessità di subordinare il

cattolicesimo al nazionalismo. E lo fecero. Germanizzarsi significava per essi, di fatto, scattolicesizzarsi. Ma nell'uno e nell'altro caso apparisce con eguale evidenza il fatto che il cattolicesimo non aveva oramai più la forza di trattenere i suoi in una politica propria o solo di porre dei limiti, nel nome della giustizia e del diritto cristiano, alle pretese dei nazionalismi acuiti, apparecchiandosi alla lotta suprema. *Politique, d'abord.*

La questione del «Centro» incominciò rumorosamente nel marzo 1906, quando il dott. Julius Bachem, editore del grande giornale cattolico: *Die Kölnische Volkszeitung*, pubblicò negli *Historisch-Politische Blaetter*, un articolo dal titolo: «Usciamo dalla torre». La torre, come Windthorst l'aveva definita, era il vecchio 'Centro'. Bachem proponeva che il 'Centro' cessasse di essere un partito aperto solo ai parlamentari cattolici. «D'ora innanzi», egli diceva, «converrà aver più cura di assicurare l'elezione di deputati di confessione non cattolica, solo che li si sappia disposti a una simpatia effettiva per il partito. Sarebbe anzi buona politica sostenere l'elezione di deputati non cattolici, ma favorevoli al 'Centro', anche in collegi nei quali i cattolici potessero da soli aspirare a un risultato favorevole».

In sostanza, è la politica elettorale che hanno seguito i cattolici in Italia in quest'ultimo periodo, e che il Vaticano stesso ha non solo permesso, ma, in certe circostanze, imposto. Ciò non toglie che molti cattolici tedeschi se ne scandalizzassero, ed appunto i più ultramontani. Perché in Germania c'è di mezzo la lotta fra le due confessioni, la cattolica e la protestante. Il criterio politico era sostanzialmente lo stesso, ma la posizione di fatto diversa.

Ma i protestanti tedeschi non accettarono la mano tesa ad essi in nome dei cattolici della tendenza di Colonia dal dott.

Bachem. Fra i cattolici stessi e i deputati del 'Centro' le polemiche continuarono vivaci, sinché per iniziativa di alcuni di questi, fedeli ai vecchi principii, ebbe luogo nel martedì di Pasqua del 1909 una riunione privata, rimasta celebre col nome del giorno in cui fu tenuta: (Osterdienstagkonferenz) nella quale i convenuti dichiaravano: «Il 'Centro' è un partito politico che si è fissato per suo proprio compito di rappresentare gli interessi dell'intera nazione nel campo della vita pubblica, d'accordo con i principii della dottrina cattolica».

Era un compromesso. E non soddisfece i bachemisti, i quali, in vivaci polemiche, alla *Katholische Weltanschauung* opposero qualche cosa di più largo ed elastico, la *Christliche basis*; una specie di religione minima comune, sulla quale cattolici e protestanti potessero mettersi d'accordo per procedere insieme nel terreno politico. Più tardi si cercò di formulare, messo da parte il lato teologico della questione, un programma di cristianesimo politico o sociale in cui cattolici e protestanti potessero trovarsi insieme nel lavoro parlamentare.

Sul principio del 1914 il dott. Carlo Bachem, cugino di Julius, pubblica un opuscolo: *Centro, dottrina cattolica, politica pratica*, nel quale il cristianesimo universale, l'etichetta religiosa che i cattolici imperialisti preparavano per la Kultur germanica, al cui trionfo andavano lavorando, è presentato come una *formula politica* destinata a render possibile la collaborazione dei cattolici e dei protestanti, specie nel parlamento. «Dal punto di vista, religioso, questa formula ha un contenuto negativo: lotta contro il materialismo, l'ateismo, l'anarchia, ecc.; quanto al suo contenuto positivo, esso è determinato dalla Costituzione prussiana che stabilisce, nei paragrafi 14-18, la parità delle confessioni religiose dinanzi allo Stato, e dichiara la

'religione cristiana' 'fondamento dell'istituzione dello Stato'».

Queste idee prevalsero. gradualmente. Alcuni dei vecchi deputati del 'Centro', più contrari ad esse, il Roeren, il Bitter, il conte Oppersdorf, dovettero ritirarsi dalla vita pubblica. E l'8 febbraio 1914 si riunì a Berlino, sotto la presidenza del dott. Spahn e del dott. Porsch, una Commissione imperiale del 'Centro' tedesco, nella quale fu definitivamente stabilito che il 'Centro' è un partito «essenzialmente politico e non confessionale» che, contro la social-democrazia, esso sosterrà il movimento operaio cristiano-nazionale (di cattolici e protestanti insieme). Le formule più scottanti sono messe da parte. Ma il 1° marzo seguente il dott. Schmitt, membro della Commissione, dichiara, a Colonia, di rigettare espressamente quelli i quali pretendono che il 'Centro', tanto nella sua attività politica, sociale e culturale che nei suoi principi, si mantenga in accordo con la Chiesa cattolica». Il *Neue Jahrhundert*, organo dei modernisti di Monaco, scriveva nel suo numero del 19 aprile 1914: «L'appello del 'Centro' è il giuramento degli anticonfessionalisti, escogitato da quelli stessi i quali hanno accolto con tanta freddezza il giuramento antimodernista. Esso non significa né più né meno che l'abbandono del principio fondamentale dell'ultramontanismo, il dovere di obbedienza al papa in materia politica e sociale. Ora che i cattolici hanno osato fare questo passo, è da sperare che essi riusciranno egualmente a liberarsi dalle altre pretese dell'ultramontanismo».

Altri aspetti del dissenso sempre più grave fra i cattolici tedeschi e Roma: l'accoglienza da essi fatta ad encicliche pontificie riguardanti il protestantesimo tedesco, la polemica vivacissima sui sindacati cristiani, la resistenza

alle misure antimoderniste di Pio X, sono cose note; e ci porterebbe troppo in lungo l'occuparcene. Ricorderemo solo il caso del dott. Wacker, il quale mostra a che punto di gravità fossero giunte le cose proprio alla vigilia della guerra.

Il Wacker, sacerdote badese, parroco di Zaehringen, membro del Reichstag, tenne nell'assemblea generale del partito raccolta il 15 febbraio 1914 ad Essen-ober-Ruhr un discorso che fu poi pubblicato e che, nella prefazione, il dottor Bell, deputato, il quale presiedeva la riunione, invita il lettore a considerare come un manifesto dell'intero partito del 'Centro'.

«Il 'Centro,'» dichiara nel discorso il dott. Wacker, «non è un partito confessionale, ma un partito espressamente politico». Esso «non può quindi né deve dipendere dal papa o dai vescovi». Esso, «attesa la necessità di collaborare con elementi evangelici, deve essere libero da ogni rapporto di dipendenza con l'autorità ecclesiastica».

«Non è possibile esercitare il mandato di rappresentante del popolo se si ha in sé un sentimento di dipendenza verso il papa e i vescovi tale da ritenere questi dignitari ecclesiastici autorizzati a dare indicazioni per l'esercizio del mandato, alle quali convenga obbedire». «Se dei cattolici vogliono rappresentare una parte efficace nella vita pubblica, essi devono, assolutamente come gli altri, godere di tutta la libertà di movimento che la costituzione civile garantisce loro». E «quelli i quali hanno il dovere di vigilare al mantenimento della Costituzione potrebbero tollerare che un gruppo di deputati, in quanto tali, fosse sottomesso a una autorità che non è l'autorità dello Stato? Dinanzi a un caso di tal genere, ci sarebbe piuttosto da attendersi che la legge elettorale fosse completata nel senso che nessuno, ecclesiastico o laico, fosse eleggibile, il quale,

in quanto deputato, fosse sottomesso a una autorità religiosa».

«L'intromissione di una autorità in un demanio che non le spetta è sempre da riprovare; essa lo è anche più quando lede dei diritti; e lo è al massimo grado quando una lotta deve essere sostenuta contro questa violazione delle frontiere, dovesse anche limitarsi alla resistenza passiva. Una lotta così imposta non sarebbe contro l'autorità, ma contro l'abuso di autorità. E in questo caso bisognerebbe dire: chi pregiudica l'autorità non è quegli che entra in lotta contro l'abuso, ma quegli che lo commette».

Tali dichiarazioni sollevano, come era da attendersi, un grande scalpore. Fu facile mostrare come esse avessero contro di sé innumerevoli esplicite dichiarazioni pontificie, specialmente di Pio X. La questione fu rimessa alla Congregazione dell'Indice, che in data 9 giugno 1914 inseriva il discorso nell'indice dei libri proibiti. Poco appresso un vescovo italiano, mons. Archi, di Como, pubblicava una loquace pastorale contro le dottrine del Wacker; e, non ostante le proteste di von Hertling, Pio X gliene faceva personalmente le più vive congratulazioni.

Il 20 giugno 1914 il dott. Wacker, parlando ad Emmendingen, a un'assemblea federale dei circoli Windthorst, dichiarava, in sostanza, che la decisione di Roma non era spontanea; che, accusato, egli non aveva potuto difendersi; condannato, ignorava ancora i motivi della condanna. Ma da essa il partito del 'Centro' non era in alcun modo colpito, ed avrebbe continuato per la sua via; quanto a lui, dott. Wacker, «la decisione dell'Indice non eserciterà alcuna influenza né sulla mia attività né sulla mia situazione politica; la mia attività pubblica riposa su convincimenti definitivi, dei quali non abbandonerò nulla per l'avvenire... e la mia situazione politica ha per base la

fiducia del partito, fiducia che il decreto dell'Indice non mi pare abbia scosso in alcuna maniera».

La leva possente del germanesimo andava adunque operando un curioso spostamento nella coscienza cattolica tedesca. La frase «politica, prima» può esser tradotta nell'altra «tedeschi, prima». Tedeschi, anche a costo di mettersi contro Roma. La religione della patria si era un poco alla volta venuta collocando più alto, negli spiriti, della «religione di Roma». E la condotta del 'Centro', quando venne la guerra e nel corso di essa ha confermato questa avvenuta sostituzione. Esso ha accettato a cuor leggero tutte le solidarietà con il potere civile e con l'autorità militare; tutte, senza mai una riserva. Talora ha avuto cura di passare innanzi agli altri nello zelo. Così, oggi stesso, 25 novembre, si poteva leggere in telegrammi da Zurigo ai giornali italiani sulla discussione dinanzi alla Commissione del Reichstag del servizio civile obbligatorio: «Il rappresentante del 'Centro' ha detto che anche la popolazione dei territori occupati deve esser costretta a lavorare più che oggi non sia». E questo mentre anche Stati neutri protestano contro le odiose deportazioni dal Belgio, e quasi a prevenire la risposta che darà, o non darà, il Vaticano agli instanti ricorsi del clero belga e del card. Mercier.

Un socialista tedesco scriveva nel 1913: «La socialdemocrazia tedesca somiglia alla Chiesa al tempo di Costantino. Essa è divenuta una forma irreprensibile, è meravigliosamente organizzata, ma le manca lo spirito, l'animo. Essa attende un Cesare che impiegherà questa forma come egli vorrà». Il Cesare è poi venuto: l'imperialismo nazionalista. Il 'Centro' e l'organizzazione cattolica non hanno avuto bisogno di attendere la guerra per darsi a questo Cesare; egli li possedeva già.

Questo stesso fatto, da noi rapidamente lumeggiato per quel che riguarda la Germania, andava avvenendo un poco dappertutto. E nulla dice meglio la debolezza intrinseca, l'esaurimento civile del cattolicesimo di questo principio di secolo.

Questa debolezza, questo esaurimento, i quali hanno le loro cause profonde in tutto lo sviluppo della coscienza e della cultura contemporanee, e si esprimono, come in loro carattere sostanziale, nella insincerità di una coscienza religiosa che, messa al bivio fra la logica dello spirito cristiano e le esigenze concrete di una fede collettiva, consolidate in un istituto di potenza e di dominio, preferisce queste, prepararono larga messe di conquiste ad un altro centro di raggruppamento spirituale della coscienza, allo Stato. Lo Stato moderno è, quasi dovunque, in lotta con la Chiesa, quando e dove non si è assoggettato le Chiese; segno evidente che l'uno e le altre sono sullo stesso terreno, perseguono gli stessi beni. Le Chiese cercano i vantaggi del riconoscimento ufficiale, il possesso, il privilegio politico, il potere; gli Stati hanno sete di anime, bisogno di consensi cordiali e profondi, dei sacrifici da chiedere, degli ideali da far trionfare.

Un tedesco, Ed. Mayer, dopo avere esaltato l'indipendenza dell'individuo germanico, scrive: «Ma, in cambio, subordinazione agli interessi della collettività, ai fini ideali della sua nazione. Mentre, per l'inglese, lo Stato è un istituto di costrizione, del quale i diritti e le esigenze devono essere limitate quanto è possibile»; (ma anche, conviene aggiungere, avvalorate e obbedite quanto è possibile quando si tratta di vendicare e stabilire, mediante esso, i fini e i beni supremi della vita dello spirito nella civiltà; e la condotta del popolo inglese in questa guerra lo mostra). «Per il tedesco, al contrario, lo Stato è

precisamente l'organo nel quale si incarnano i fini più elevati del suo popolo, un organo del quale la sfera di potenza deve abbracciare e vivificare tutto l'insieme della vita nazionale, e del quale i comandi sono tali che ciascun individuo, in quanto membro del gran tutto, li trasforma per se stesso in manifestazioni libere della sua volontà, elevandoli così alla dignità di comandi morali, di libera sottomissione e di libero compimento del dovere. Per questo la Germania vede nel servizio militare universale la base e la più alta realizzazione dello Stato nazionale libero»⁹.

Un tale Stato è una Chiesa, nel più stretto significato del termine; e, quando si tratta di uno Stato che ha scopi di dominio mondiale, l'esercito è il suo sacerdozio.

I cattolici tedeschi, buoni tedeschi anche essi, appartenevano a una tale comunità spirituale ed ideale; ed erano solo subordinatamente cattolici. Per essi, adunque, e per tutti quelli che, negli altri Stati, erano in simili condizioni e disposizioni di animo, la Chiesa cattolica non esisteva più come società internazionale; il loro cattolicesimo era solo una varietà nell'interno di una Chiesa nazionale più vasta. Ora questo fatto ha un profondo significato storico ed ideale; e la grande guerra, lungi dal dissolverlo, lo consolida e lo estende. E, un poco alla volta, ne vedremo gli effetti.

Giova tuttavia avvertire che, nel caso speciale della Germania, questo nazionalismo essenzialmente religioso ha preso, per circostanze speciali, carattere e forme di un brutale spirito di aggressione. Nelle nazioni dell'Intesa esso ha condotto, al contrario, all'affermazione, più luminosa che mai nella storia, di principi ideali di giustizia comuni a tutte

⁹ Ed. Mayer. «La guerre de l'Angleterre contre l'Allemagne et les problèmes de l'avenir». *Scientia*, t. III, 1915.

le nazioni e presidio di tutte, le grandi e le piccole. Il cattolicesimo romano si è tenuto ostinatamente estraneo a questa affermazione. Le pie reticenze, le faticose spiegazioni dei cattolici francesi e di altrove, non valgono a velare la cruda realtà del fatto e sono solo uno sforzo per attenuarne le conseguenze. Le quali, quali saranno, vedremo.

LA RELIGIONE DEGLI ITALIANI

Innumerevoli altre volte io mi sono occupato di questo argomento; né intendo di ripetermi qui o di trattarlo *ab integro*. Né un esame accurato della politica clericale, che un giorno definii politica del disastro, sarebbe opportuno oggi; né forse saprei, io, compierlo serenamente: troppo amore e troppo odio esso mi ridesta nell'animo.

Ma c'è, anche nella condotta dello Stato italiano — certo, rendiamogli questa giustizia, conforme, nelle sue condiscendenze e nei suoi delicati riguardi, come in qualche più recente indice di risolutezza e di vigore¹⁰, all'interno sentimento degli italiani — la rivelazione perspicua e nuova di uno stato d'animo, singolarmente complesso, frutto di una millenaria formazione, che non è difficile cogliere e che, attraverso la politica ecclesiastica, ci permette di gettare uno sguardo nel più intimo della coscienza religiosa degli italiani.

Ricordate le due celebri apostrofi di Giosuè Carducci a Pio IX; quella che è nell'ode per l'esecuzione di Monti a Tognetti e quella che è nel «Canto dell'amore»?

Nella prima il poeta scomunica il papa, che è ancora re e difende con i patiboli il suo stato, con tutta solennità; nella seconda entra — idealmente, si intende — in Vaticano, piglia sotto il braccio il *povero vecchio*, non più re, ma «prigioniero» benché di sé stesso, e lo conduce a bere un bicchier, forse sotto i cipressi di Monte Mario, ammonitori della labile vanità della vita.

Questo doppio atteggiamento si rinnova e acquista maggiore ampiezza di contenuto storico e umano nell'opera

¹⁰ La risposta del governo alla protesta vaticana per la occupazione di Palazzo Venezia, le brevi fiere parole di Bissolati nel suo discorso di Cremona, che suscitavano tante proteste, e taluni altri fatti minori. Molto poco, in complesso.

ulteriore del poeta; e di fronte al

Maledetta sii tu, Vaticana lupa cruenta

dell'«Ode a Ferrara» sta, nella «Chiesa di Polenta»
Gregorio papa, con quelli che egli

invidiava a'servi
ceppi tonando nel tuo verbo, o Roma,

e, conciliata dai ricordi di tanto dolore e di così varia
grandezza storica, la religiosità umana e mesta dell'*Ave
Maria*.

Fra questi due atteggiamenti, così opposti all'apparenza e
pur ugualmente sinceri, può concludersi tutta la coscienza
italiana di fronte al papato nello scorso secolo ed oggi
stesso; benché, negli ultimi tempi, l'invettiva fosse diventata
meno frequente e meno simpatica al pubblico e, insieme, la
lode meno sincera e spontanea; poiché il perduto potere
temporale ha diminuito gli odii e la cresciuta indifferenza
religiosa, ha falsato gli omaggi.

Se si cerca di andare al fondo di questo duplice
atteggiamento contraddittorio, se ne troverà facilmente la
ragione storica e nazionale. Essa è, innanzi tutto, nella stasi
in cui, per opera e colpa principalmente dello stesso papato,
come vide e dichiarò il Machiavelli, la storia italiana entrò
sulla fine del cinquecento. Gli istituti ecclesiastici e politici
che la ressero non furono più cosa e fattura sua, ma,
estranei ad essa e subiti passivamente da essa, la
compressero e quasi soffocarono; sinché non si riebbe, e
l'elaborazione, in senso prettamente nazionale, guelfa o
ghibellina, del concetto della Chiesa ricominciò. Ma essa è
anche, in secondo luogo, nel senso di un profondo e,
all'apparenza, inconciliabile contrasto attuale fra le esigenze
della cultura moderna e della democrazia, dall'una parte e,
dall'altra, la rigida tradizione di intransigenza dommatica e

di egemonia chiesastica nella quale si è chiuso il papato; e pur nella coscienza, mai intieramente soffocata da quel contrasto e sempre rinascente, delle grandi e gloriose origini storiche che accomunano il papato e le sue maggiori gesta alla nostra vita nazionale; e nella vaga aspettazione, intimamente legata a quella coscienza, di un papato che, liberandosi, con uno sforzo titanico, dal medievalismo, intesi i tempi e le necessità loro, ravvivi lo spirito cristiano, cimentandolo nella soddisfazione delle più intime e profonde esigenze della coscienza religiosa contemporanea e traendone nuova grandezza.

Un momento storico ci rivela con insuperabile evidenza questa complessa anima italiana nei riguardi del papato; e furono i due primi anni di regno di Pio IX. Dal congresso di Vienna in poi, ogni italiano che si gettasse perduto nel lavoro di preparazione della nuova coscienza e del nuovo destino nazionale, si sentiva quasi in dovere di odiare il papato e di lanciargli contro le più violente invettive, come al peggior nemico della unità italiana e della civiltà; e i sogni dei neo-guelfi parevano veleno che addormentasse le coscienze. Ma dal giorno che il nuovo papa concesse amnistia ai condannati politici sino a quando benedisse le armi romane che andavano a combattere l'Austria, tutti furono soggiogati dalla visione di un papato nazionale, e l'inno a Pio IX scoppiò irrefrenabile da ogni anima italiana.

Il guelfismo tramontò presto; e gli succedette il magnifico moto ghibellino, repubblicano e mazziniano, del 1849. Ma, quando anche questo fu passato, molta parte del programma guelfo passò in quello liberale che al genio di Cavour e alle audacie di Garibaldi deve il suo successo. Cavour e Ricasoli e tanti altri uomini politici del tempo, mentre conducevano la campagna politica e diplomatica per

la conquista degli Stati pontifici e di Roma, dichiaravano ai cattolici e all'Europa di voler con ciò non solo conservare al papato intiera la sua libertà religiosa, ma contribuire a promuovere un rifiorimento della Chiesa cattolica, alla quale riconoscevano pur sempre una importantissima missione civile. A questo concetto ed alle libertà della Chiesa intesa come organismo gerarchico e di potere, antitetica quindi e nemica all'altro moto che era per la libertà della coscienza religiosa, da conquistare in parte contro la Chiesa stessa, essi sacrificarono, o anzi, per esso uccisero nascente, con la legge nefasta delle guarentigie — lo dice un uomo autorevole e non sospetto, Bettino Ricasoli — la stessa libertà religiosa della nuova Italia.

Da allora tre lunghi pontificati passarono, molte cose sono mutate, per molte diverse vie si è venuta svolgendo la coscienza italiana; ma, in fondo, l'atteggiamento verso il papato è rimasto lo stesso nei più: una venerazione che, a dispetto di ogni contraria realtà presente, si nutre di ricordo, un odio fatto di amore, l'aspettazione vaga ma tenace di non si sa quale grandezza nuova del papato, che giovi anche all'Italia; grandezza che gli uomini della vecchia destra, togliendogli il potere temporale, gli avevano fiduciosamente promesso.

Che importa se finora non ne è stato nulla? Un'anima nata e nutrita da quindici secoli di storia non conta i decenni e vince molte delusioni. I nemici irreducibili del papato, da Giuseppe Ferrari a Giovanni Bovio, avevano promesso alla terza Roma, alla laica, una grandezza sua e nuova, da contrapporre a quella del papato; ma Giovanni Giolitti deve averli giudicati loquaci venditori di fumo. La terza Roma è, dal punto di vista ideale, paurosamente meschina e piccina.

L'Italia nuova, stabilitasi in Roma, ha rinunciato a farsi

una sua nuova coscienza nazionale; a farsi nuova davvero, perché spiritualmente ciò l'avrebbe messa in contrasto con il papato, economicamente e militarmente con l'Austria e con la Germania. Tutto sommato, essa preferì allearsi con i suoi due nemici, che non aveva coscienza di poter vincere e dinanzi ai quali aveva rinunciato ad *essere e farsi sé stessa*.

Anche per questo, per nascondere cioè a sé stessi la propria pusillanimità, si è fatto volentieri credito al papato. Sotto Leone XIII, quando egli si proponeva arbitro di pace tra i popoli, quando incoraggiava la scienza e creava la Specola vaticana, quando benediceva la repubblica francese, quando incoraggiava la democrazia cristiana, il pubblico guardava attonito, quasi attendendo miracoli.

Venne, con Pio X, un pontificato di reazione, di raccoglimento, di condanne; più che andare innanzi, si risaliva indietro, su su, a Pio IX della seconda maniera, a Gregorio XVI, a Pio V, addirittura a Bonifacio VIII. E pure anche a Pio X si fece larghissimo credito; si trovò che egli era il papa «religioso», parola di così facile uso da quando non se ne conosce più il significato, si lodò la sua stessa modestia, gustandone il contrasto con lo splendore della reggia vaticana, la ferrea e indomita intransigenza. Era impossibile trarre fuori da tutto questo qualche cosa di nuovo, di grande, di promettente; ma non importava.

Tanto più sintomatico e significativo era il bisogno che molti, della stessa fiacca e corrotta borghesia liberale, provavano di abbellire e di ingrandire il pontificato, a qualunque costo, con qualunque spesa di buona volontà e di immaginazione.

Con la morte di Pio X, il programma di lui è crollato via, così leggero che un soffio è bastato a disperderlo; e i giornali stessi che, l'indomani della morte, magnificarono il gran papa, il giorno appresso incominciavano a dar

discretamente notizia delle preoccupazioni dei cardinali, in cerca dell'uomo capace di riparare ai mali della Chiesa, maneggiando più agilmente il timone della mistica navicella.

E parve, per un momento, che l'uomo dovesse essere il Maffi, arcivescovo di Pisa, il candidato di quei poveri laici modernizzanti che avevano avuto così cattiva sorte sotto Pio X; i Grosoli, i Crispolti, i Meda, i giornali del *trust*, ecc.

Ma la tiara toccò poi a un *outsider*, all'antico segretario del card. Rampolla; e a pena il suo nome fu noto, altri inni, altre speranze fiorirono su dai cuori e dai calamai.

L'Italia, come sempre, ammirava. Povera e vuota di propria e intima vita presente, sorta fra le ipocrisie e le contraddizioni che Mazzini fustigò, risoluta a *non lottare* per la conquista della sua libertà, essa idealizzava il passato e si compiaceva in quello.

Sono, il più spesso, piccinerie; ma significative. La forza di una pura fede spirituale, senza gendarmi e senza cannoni, che mette un uomo così in alto fra tanti seguaci; la contraddizione meravigliosa fra tanta ricchezza di opportunità di azione, raccolta nelle mani di un solo, e tanta tenacia di passato che lega quelle mani, perché non osino il gesto largo, questa interminabile attesa, che a molti sembra una lenta agonia e ad altri una singolarissima dimostrazione di vita, d'una istituzione, unica nella storia, che osa ancora giudicare e spesso irridere dall'alto tutte le cose per le quali l'Europa si affatica e lotta da tre secoli, questa sete nuova di direttive spirituali che si volge ancora verso Roma e, delusa amaramente tante volte, attende ancora e sempre con rinnovata fiducia, sono un fatto unico nella storia ed hanno, pur nei lentissimi svolgimenti, il fascino di un dramma vivo che porti con sé il fato di tutta la nostra cultura spirituale.

Che cosa aspettassero dal papa nuovo i cattolici si

capisce. Per essi egli è il capo, il vivente messaggio della divinità, la mente e la volontà della Chiesa; e nell'anima loro, fatta di obbedienza e di fede, adorano e acclamano.

Che cosa ne sperasero tutti quegli altri che, spiritualmente scissi oramai, e per sempre, dalla fede e dai riti della Chiesa cattolica, hanno tuttavia gli occhi volti al papato e ne seguono i passi con indicibile interesse, pronti alla lode e alla ammirazione, sarebbe difficile dire. Ed è in questa incertezza una parte del fascino.

Io non credo, ad es., che gli italiani desiderino molto sinceramente la riconciliazione del papato con lo Stato. La tenacia delle rivendicazioni del principato civile, alle quali anche il nuovo papa si astringe con giuramento solenne entrando con i suoi colleghi in conclave — evidentemente si vuole che lo Spirito santo giunga... troppo tardi, sotto questo aspetto — non allarma e non scandalizza nessuno in Italia. Ci si rende conto che qui si tratta del prestigio del papato presso gli altri paesi, e lasciamo correre, perché in fondo il papato è istituzione italiana.

Una riforma che fosse veramente e puramente religiosa non entra nei loro calcoli. L'Italia ha appreso, da molte generazioni, dal papato la diffidenza e l'intimo cordiale dispregio per la interiorità religiosa e per il ritorno alle origini evangeliche, incompatibili l'una e l'altro con la forza e con la grandezza dell'impero ecclesiastico. L'ultimo grande moto veramente italiano e popolare di riforma fu il francescano; e non durò, nella primitiva freschezza sua, due decenni.

L'anima religiosa italiana è ancora tanto impregnata di cristianesimo storico da non poter fare a meno del cattolicesimo romano e papale; e pure è rimasta, così intimamente pagana e mondana e romana e umanistica da non saper indurre il papato e il cattolicesimo a riavvicinarsi

alle origini cristiane. Essi sono un frutto spontaneo e maturo della stessa nostra storia italiana, una forma di civismo e di imperialismo della quale non sappiamo ancora spogliarci; meglio, non sentiamo il bisogno di spogliarci, dopo che tre secoli di servitù e di inerzia, non ancora spiritualmente redenta, ci hanno fatto incapaci di risolvere la nostra storia e il passato in una superiore concezione di italianità e di civiltà.

Il papato rimane quindi legato alla storia italiana per un vincolo che non è più di natura strettamente religiosa, se si dà a questa parola il suo giusto significato; e legato ad essa proprio per quelli che, per una coscienza religiosa del nord, sono i suoi difetti più gravi.

Avendolo in casa, e sentendosi attaccati ad esso, e non religiosamente, gli italiani partecipano alla sua vita in un modo bizzarro, che è poi quello che abbiamo visto; cioè per il suo stesso carattere mondano e imperiale; né sono in grado di vedere le contraddizioni interiori e le lente erosioni della critica e della rivendicata autonomia della coscienza umana che lo minacciano di rovina.

Quale esso è oggi, con i suoi trecento milioni di fedeli, con una così perfetta e solida organizzazione, con una dottrina imperiale che non conosce confini ideali alla sua teocrazia, audace e sicuro nel centro di tutte le contraddizioni e gli affanni di una coscienza nuova formatasi senza di esso e contro di esso, è ancora un tale prodigio di anacronismo e di promesse, di spirito e di mondanità, di mitezza e di impero da attrarre a sé l'attenzione di tutti gli animi curiosi e leggeri che pullulano nelle civiltà decadenti, le speranze di tutti quelli che hanno qualche loro dominio da consolidare della forza del suo dominio, la curiosità inquieta di quanti sentono che una autorità secolare, ferma e tenace, come quella della Chiesa,

spia tutte le debolezze e le incertezze e gli immancabili errori di una civiltà che vuole coronar l'uomo signore di se stesso, ma che ha ancora troppo timidi e incauti alunni per questa, nuova e definitiva sovranità dello spirito.

Forse gli italiani, quando avranno compreso questa loro coscienza storica, complessa e varia fra tutte, e risolto il cattolicesimo dei padri in un loro nuovo spirito nazionale o, che è lo stesso, elevato il loro nuovo spirito nazionale ad una visione cattolica degli ideali della cultura e della civiltà umana, saranno capaci essi, dopo il lungo riposo, dopo aver lasciato svolgersi e maturare altrove i nuovi germi di libertà religiosa e di realtà cristiana, di dare alla storia la nuova sintesi religiosa. Sino ad ora noi siamo, dei popoli di civiltà antica, uno dei più incolti. E abbiamo ancora tre secoli di servitù da redimere.

Intanto è notevole che, dopo il 1870, il nuovo Stato italiano si arrestò nella sua politica religiosa e fu irriducibilmente ostile a nuovi atti contro la Chiesa ufficiale, non ostante la politica antinazionale da questa per molto tempo ostentatamente seguita. Noi sappiamo a prova tutte le miserie civili e morali di questa tregua e dell'accordo politico che vi germinò su. Ma forse era nel fondo della coscienza dei nostri uomini di Stato, quanto più poveri di nobiltà spirituale tanto più fini di fiuto realistico, la certezza che l'attendere non giovava alla Chiesa; che altre forze occulte ed incoercibili lavoravano a preparare la vittoria ad esso, il quale nulla sapeva fare per conquistarla.

La guerra ha, come ora vedremo, e vedremo anche in che modo e in che senso, mirabilmente accelerato il corso degli eventi.

DA CHE PARTE È IL VATICANO?

Fra i cattolici tedeschi e francesi si è lungamente discusso da quale parte stessero i maggiori interessi del cattolicesimo, di quale la Chiesa romana dovesse preferire la vittoria. Polemica di singolare interesse, che qui possiamo solo riassumere sommariamente. Dicono i germanici:

1° La vittoria dell'Intesa sarebbe la vittoria della Francia laica e persecutrice di cattolici, dell'Inghilterra protestante, della Russia ortodossa, dell'Italia di «colui che detiene».

2° L'Austria è una potenza slavo-cattolica; la disfatta di essa sarebbe la prevalenza e il trionfo della tendenza verso la panortodossia slava, e importerebbe, in particolare, il distacco da Roma dei ruteni cattolici della Galizia.

3° Solo gli imperi centrali potrebbero vincendo sollevare e voler risolvere la questione romana¹¹.

4° La causa tedesca è la causa dell'ordine, della disciplina sociale, dei governi di autorità. La Chiesa di Roma non può non essere oggi, come era ai tempi del congresso di Vienna, con questa causa, contro quella dell'individualismo dissolvitore delle democrazie latine, e dell'autocrazia russa-scismatica.

I cattolici francesi, da parte loro, specialmente in due

11 Il dott. ROSEMBERG, in *Der deutsche Krieg und der Katholicismus*, risposta al volume francese che ha lo stesso titolo, scritta per incarico di un Comitato di cattolici tedeschi costituitosi per fronteggiare la propaganda del Comitato cattolico francese, scrive (p. 123-124): «È penoso a cuori cattolici domandarsi quello che ancora si può sperare a riguardo del papa. Benedetto XV è rimasto a Roma. Egli sta ancora, come uno scoglio diritto fra onde furiose. Ma nessuno oserebbe dire quello che l'avvenire nasconde nel suo seno... I cattolici tedeschi, nelle loro riunioni annuali, hanno sempre reclamato la piena libertà del papa nell'esercizio del suo supremo ministero. Lo sviluppo dei rapporti politici attuali, a Roma, ha provato che questi reclami erano assai fondati». Infatti, il Governo italiano ha fatto allontanare da Roma il tedesco mons. Gerlach e messo in carcere qualche suo amico romano. I motivi li sapremo più tardi....

interessanti volumi, il primo dei quali è stato tradotto in italiano e largamente diffuso anche presso di noi¹², rispondono:

1° non bisogna confondere il Governo francese con la Francia. Questa è rimasta la nazione che, sino alla vigilia della guerra, dava il maggior contributo, fra tutte, di vocazioni, di fervore, di opere, di denaro alla causa cattolica nel mondo;

2° il cattolicesimo tedesco s'era mezzo luteranizzato e modernizzato, divenendo nazionalista. Gli ultimi due papi morti ne avevano paura;

3° alla libertà dei cattolici, anche di quelli che passeranno sotto la Russia, provvederà l'Europa;

4° che dire dell'alleanza della Germania con la Turchia? Essa ha avuto, fra l'altro, l'effetto immediato della distruzione di tutte le missioni ed opere cattoliche nel Levante, in gran parte francesi; e cercò di sollevare il fanatismo religioso de' mussulmani, con la proclamazione della guerra santa;

5° quanto alla questione romana, non tocca ai tedeschi sollevarla né risolverla. Il papa se ne rimette al senso di giustizia degli italiani, e i cattolici di questo paese hanno bellamente ringraziato i signori Erzberger e compagni dei loro incomodi uffizi;

6° lo spirito e i criterii con i quali il germanesimo ha provocato e condotto la guerra, non meno che le aspirazioni e i propositi confessati di esso, sono la più recisa e radicale negazione che si potesse immaginare del cristianesimo e del cattolicesimo.

I tedeschi hanno infatti disprezzate e violate tutte le leggi cristiane della guerra, perseguitate con speciale

12 *La guerra tedesca e il cattolicesimo*. Bloud e Gay, Parigi. *L'Allemagne et les alliés devant la conscience chrétienne*. Bloud et Gay, Paris.

accanimento chiese e preti nel Belgio e nella Francia invasa, fraternizzato con i protestanti negli amori e negli odii e sinanche sovente nei servizi liturgici e nel canto degli inni luterani.

«La Germania con il suo pangermanesimo è l'anticristianesimo per essenza, l'anticristianesimo elevato a sistema ed armato dal capo ai piedi. E perché de' cattolici possano mettersi al suo seguito, bisogna che essi abbiano dimenticato totalmente il Vangelo e gl'insegnamenti della Chiesa»¹³.

Il lettore giudichi, da questi brevi cenni, la forza rispettiva delle due posizioni. Noi confessiamo, per nostro conto, di dover dare ragione agli austro-germanici quando dicono che la loro parte è la più favorevole e rispondente alla situazione storica ed alle pretese politiche del cattolicesimo ecclesiastico: e ragione ai francesi quando sostengono che la causa dell'Intesa è assai più intimamente e spiritualmente cristiana. Né l'antinomia è colpa nostra.

Del resto la guerra europea, snebbiando le menti e richiamandole dai pregiudizi dottrinali e dai luoghi comuni di una cultura invecchiata a una più chiara conoscenza della realtà storica, avrà probabilmente l'effetto, fra gli altri, di svincolare la politica dei cattolici dei singoli paesi dal peso delle direttive vaticane, di dare alle chiese de' singoli paesi una tendenza e uno spirito nazionale. Indizi notevoli di questa tendenza non sono mancati. In Italia, oltre al discorso tenuto alla Camera dei deputati dall'on. Ciriani, discorso che il Vaticano non osò riprovare, grandemente significativa è stata la maniera come gli organi del Vaticano dall'una parte e i cattolici dall'altra hanno considerato la partecipazione dell'on. Meda al potere.

Un certo numero di cattolici francesi, e dei più influenti,

13 *L'Allemagne et les alliés*, ecc., p. 41.

e in particolare il *Comité Catholique de propagande française à l'étranger*, hanno fatto tutti gli sforzi per dare alle dichiarazioni ed agli atti pontifici il senso più favorevole possibile, con giri di ermeneutica molto ingegnosi e con una contentabilità che parrebbe inverosimile se essa non si ispirasse a due buoni motivi: alimentare nei cattolici francesi la fiducia e lo slancio, liberandoli da una crisi interiore che sarebbe stata assai penosa alla loro fede, e contendere ai tedeschi la rappresentanza del cattolicesimo e dei suoi interessi. Questi cattolici francesi trovano che il papa ha manifestato chiaramente le sue simpatie per il Belgio e per la Francia quando nella Allocuzione al Concistoro del 22 gennaio 1915 disse che il suo pensiero, se va a tutti i cattolici, si ferma più compiacentemente su quelli che sono figli più devoti della Chiesa: che ha protestato contro l'invasione del Belgio, quando, fondandosi su di una dichiarazione di Bethmann Hollweg, ha detto che violazione dei trattati c'era, se la Germania stessa lo riconosceva; che ha condannato i metodi di guerra tedeschi, quando ha riprovato le ingiustizie, da qualunque parte commesse; che ha desiderato ed auspicato la vittoria della Intesa, quando ha detto che la pace ventura non deve essere senza giustizia.

Un episodio è particolarmente significativo. Quando apparve, e fu noto anche in Germania, il volume: *La guerre allemande et le catholicisme*, i due cardinali tedeschi, von Bettinger di Monaco, e von Hartmann di Colonia, telegrafarono all'imperatore Guglielmo in questi termini: «Rivoltati dalle calunnie contro la patria tedesca e contro la sua gloriosa armata, contenute nel libro: *La guerra tedesca e il cattolicesimo*, noi esprimiamo a V. M., in nome dell'episcopato tedesco tutto intiero, la nostra dolorosa indignazione. Non mancheremo di deporre una protesta

dinanzi al Capo Supremo della Chiesa». E il Kaiser rispose al card. von Hartmann: «Ringrazio cordialmente voi e il card. von Bettinger della espressione di indignazione dell'episcopato tedesco in seguito alle calunnie insultanti sparse dai nostri nemici contro il popolo tedesco. Questi attacchi, diretti contro la coscienza del suo diritto e la forza morale con la quale il popolo tedesco difende la sua giusta causa, si rivolgono, come gli altri, contro i loro autori».

Del ricorso dei cardinali tedeschi a Roma si ebbero nei giornali vaghe notizie; e mons. Baudrillard, il compilatore del libro incriminato, che si diceva sarebbe stato messo all'Indice — si noti che esso ha una prefazione del card. arciv. di Parigi — venne e rimase per qualche tempo a Roma. Poco appresso il papa, dirigendo un breve di risposta all'indirizzo dei vescovi tedeschi riuniti a Fulda, scriveva al von Hartmann: «Da questa via (che deve condurre alla pace) si allontanerebbero molto quelli i quali per avventura si credesero permesso, nei loro scritti e nei loro discorsi, di deprezzare gli atti dei cattolici di un'altra nazione, al punto da provocarsi e irritarsi a vicenda, come dice l'Apostolo, e di fomentare così una esasperazione che essi dovrebbero, al contrario, spegnere, con l'umanità e la dolcezza dei loro giudizi e sentimenti. Per questo noi domandiamo senza riposo la pace; ma una pace che risponda alle esigenze della umanità come alla dignità dei popoli».

A molti questa parve una non oscura condanna del libro del Baudrillard, che era difficile, invero, condannare direttamente; ma i francesi rispondono: noi ci siamo difesi ed abbiamo difeso le vittime dei metodi tedeschi; la condanna va quindi prima, so mai, a chi prima calunniò noi e il clero belga, a chi offese l'umanità e la dignità dei

popoli. Il papa ha ragione e ci dà ragione¹⁴.

Che cosa concluderemo? Se l'ora non fosse così tragica verrebbe spontaneo un sorriso. Ma forse la cosa ha in sé una certa serietà. Un esame accurato di tutte queste vicende e del vero stato d'animo dei cattolici dei vari paesi verso il Vaticano neutrale non si potrà istituirlo che dopo la guerra; e allora solamente questo stato d'animo si rivelerà con chiarezza.

Per il momento, se scopro degli scrittori cattolici francesi è quello di *embêter* l'avversario e di dar fiducia ai propri, per la vittoria, conviene riconoscere che la via da essi scelta e seguita va diritta allo scopo; e se il Vaticano intendeva ed intende condursi in modo che in nessun paese i cattolici possano mostrare che esso è per sé contro gli altri, o per gli altri contro di sé, anche esso, con la sottile diplomazia delle sue parole e dei suoi atti, con le frasi generiche, con l'alibi della pace ha, in mezzo ad incredibili difficoltà, raggiunto l'intento in maniera, per quello che sino ad oggi appare, non disprezzabile. Si lava le mani ogni giorno, in presenza del pubblico. Come non dire che le ha pulite?

E possiamo anche ammettere che questo è un successo dell'ingegno latino. E che ha dei precedenti. Se anche e

14 «Benché specialmente pronunciate per i cattolici tedeschi, queste parole racchiudono una esortazione che deve essere intesa da tutti i fedeli. Nessuno si sogna di contestare questa evidenza. Ma la *Koelnische Volkszeitung*, con l'audacia e il fariseismo abituali, ha preteso insinuare che i moniti del S. P. toccavano soprattutto ai cattolici ai quali essi non erano affatto destinati. Raccomandando la carità ai vescovi tedeschi, sono i vescovi di Francia che il papa avrebbe voluto biasinare. Un giornale neutro, prima ancora dei fogli francesi, ha parato questa diversione troppo audace. In un documento diretto solo ai vescovi tedeschi, fa osservare il *Courier de Genève*, il S. P. non ha certo avuto l'intenzione di rivolgere esortazioni ai cattolici di altri paesi».

Eppure, poiché i cardinali tedeschi avevano annunziato di aver mosso lagnanza al papa contro il noto volume, nel quale sono anche parecchi scritti di vescovi francesi...

quanto sia un successo della Chiesa... è un'altra questione.

Ma il lettore che ci ha seguito sin qui vede ora da sé come si impiccolisce e si annulla l'esperienza religiosa della guerra quando si prende a misura di essa il vantaggio o il danno che può venirme ad un istituto ecclesiastico. Immensamente più vasto e più intimo a tutta la coscienza europea e più essenziale alla vita e alla storia umana è il problema: il problema del superamento degli egoismi individuali e degli egoismi di classe e degli egoismi nazionali, piaghe versanti sangue per tutto il corpo d'Europa, nella coscienza dell'unità spirituale. E triste chi anche oggi, innanzi a tante rovine e a tanto sangue, fa questione della *sua* Chiesa e della *sua* fede, lavorando ancora, empicamente, a dividere.

PERCHÉ IL VATICANO È NEUTRALE

M'ero proposto, da principio, di fare una lunga esposizione documentaria della condotta del Vaticano durante la guerra; e mi si accumulava fra le mani materiale di fatti e di commenti; ma, andando innanzi, il lavoro prendeva proporzioni tali che non c'era speranza, in questo periodo di difficoltà crescenti di ogni genere per l'arte del libro e mentre gli animi sono intenti ad altro, di poter pubblicare un lavoro simile.

Esso sarebbe, del resto, riuscito la documentazione luminosa e precipua di un giudizio il quale è già nell'animo di tutti, in Italia e fuori: essersi trovate le simpatie, gli interessi, le preferenze della politica vaticana dalla parte degli imperi centrali. E ciò per due ordini di motivi, dei quali l'uno si riferisce più direttamente all'Impero austriaco e l'altro all'Impero germanico.

Per il Vaticano l'Austria è, con la Spagna, la nazione europea la quale vive in buone relazioni ufficiali con la Chiesa di Roma, fa ai ministri di questa, clero secolare e regolare, una posizione di privilegio, seconda, nei rapporti diretti e nella politica internazionale, le vedute ed i piani della Santa Sede. A vantaggio dell'Austria c'è, in più, la sua rivalità con l'Italia. I nemici dei nostri nemici sono nostri amici. L'alleanza con l'Austria ha dato alla politica interna italiana molto di quel che essa ebbe di reazionario e di clericale. L'inimicizia sorda e profonda dell'Austria contro lo Stato italiano completava, a vantaggio del clericalismo, l'opera dell'alleanza. Tutti quelli i quali detestavano Roma capitale d'Italia guardavano tacitamente a Vienna, il cui imperatore malvagio e bigotto non aveva, anche a costo di una grossa scortesia diplomatica verso la dinastia alleata, voluto metter piede nella terza Roma.

Oltre di che, l'Austria è, in Oriente, e più particolarmente

fra i paesi slavi minori, l'anti-Russia; e Russia è l'anti-Roma. Una egemonia russa sulla Polonia austriaca, sui ruteni, rumeni, serbi, bulgari, greci è la fine, o quasi, di ogni influenza e di ogni speranza romana fra questi popoli. Non dovrebbe esser così, siamo i primi a dichiararlo; poiché né a Roma né a Bisanzio, né a Vienna né a Pietrogrado la religione dovrebbe servire come strumento di penetrazione e di dominio politico. I metodi dell'una e dell'altra parte si equivalgono. Nel trattato segreto concluso fra re Carlo di Romania e Vienna c'era un articolo, il settimo, nel quale il re tedesco e protestante assicurava all'imperatore austriaco cattolico la precedenza ed ogni possibile favore per il cattolicesimo e per il commercio tedesco.

Ma le preferenze di Roma per l'Austria avrebbero potuto esser neutralizzate dal timore della Germania: l'impero luterano, divenuto in questi ultimi tempi cinicamente avido di ricchezza materiale e di conquista, accaparratore di odii da mezzo il genere umano, solito a trattare il clero e Roma con la stessa brutalità di parole e di atti che usava con gli altri; l'impero che della sua cultura aveva fatto la sua religione e delle sue varie religioni — compresa la cattolica, e l'ho mostrato — un mezzo per diffondere la sua cultura, cioè le sue merci ed i suoi interessi.

E tuttavia, cosa a primo aspetto incredibile, il Vaticano non solo non si è spaventato del tentativo di dominazione universale germanica — lontani oramai sono i tempi di Gregorio VII e di Innocenzo III perché la tradizione loro possa avere nell'animo di Roma papale un fremito di riscossa —, ma ha mostrato, come poteva, che la storia di Berlino non lo spaventava in alcun modo né imbarazzava i suoi piani. E questo è il fatto, straordinario, a prima vista, e grandemente significativo, che bisogna spiegare. E lo si spiega solo, ma sicuramente e bene, considerando il valore

e il significato generale del conflitto nella storia delle civiltà. La vittoria delle democrazie occidentali, Inghilterra e Francia, sarebbe la vittoria della democrazia nell'indirizzo generale della civiltà contemporanea. La presenza della Russia fra le nazioni dell'Intesa non solo non complica le cose, da tal punto di vista, ma conferma quel che diciamo, poiché la nuova Russia costituzionale, industriale, popolare, regionalistica, ha un supremo interesse che il proprio paese esca vincitore dalla guerra, mentre invece la Russia imperiale, ufficiale, burocratica, episcopale è ancora, nell'intimo, ferocemente germanizzante. L'esito della guerra deciderà per un secolo almeno dell'avvenire della Russia: o grande nazione europea moderna, mediterranea, industriale, democratica, o caos di nazioni e di popoli dominati dall'aspersorio, dallo knut e dalla acquavite, sfruttati economicamente dalla Germania.

In Italia le cose vanno proprio allo stesso modo, in proporzioni diverse; germanofili furono, sono e resteranno tenacemente i giolittiani, i clericali e tutti quei corpi pubblici nei quali lo spirito dissolvitore del giolittismo s'è più largamente insinuato. E costoro, se li si lascerà fare, subito dopo la guerra, ci riconurranno in braccio della Germania, perché l'accordo con la Germania all'estero è l'altra faccia della loro politica interna: la quale poi è intimamente legata — né si poteva averne rivelazione più netta e precisa dell'accordo elettorale Gentiloni-Giolitti del 1913 — con quella dei clericali.

Il Vaticano, dunque, è nella corrente storica che Berlino muove e alimenta; la causa alla quale esso, da almeno tre secoli, ha affidato le sue fortune è quella stessa per la quale lottano i tedeschi, quella contro la quale lottano Londra e Parigi; l'antico dissidio fra impero germanico — che tenta oggi di rinascere con immutato lo spirito secolare di

brutalità e di conquista — e pontificato romano è stato composto, auspice e pronubo il centro degli Spahn e degli Erzberger, in odio del comune nemico.

C'è in questa linea di condotta una fatalità, una necessità storica, una solidarietà di responsabilità secolari, che il Vaticano non ha potuto evitare: la politica di Pio X e di Benedetto XV non poteva esser diversa da quella, per non risalire più indietro, di Gregorio XVI e di Pio IX, dell'enciclica contro i polacchi, che nauseò La Mennais, e dell'allocuzione del 29 giugno. Quelli i quali, dinanzi alla guerra, sono saliti col pensiero a un papato ideale, alto sopra le contese dei popoli, rappresentante nella storia gli interessi della immanente giustizia e del diritto che non è solo volontà del più forte, giudice supremo delle responsabilità e dei delitti delle nazioni, hanno inavvertitamente tratto fuori questa immagine vuota di ogni presente realtà storica da ricordi lontani, manipolati e falsati, per giunta, per uso dell'apologetica ufficiale.

Oggi pensare che il mondo sconvolto e sanguinante tutto e pieno di infinito dolore e di un dubbio tormentoso: — reggerà la civiltà europea all'urto formidabile? — possa avere dal Vaticano il più tenue barlume di luce o il più tepido alito di coraggio nel sacrificio e per la vittoria del bene, è la più ingenua e la più sciocca delle illusioni.

* * *

Uno sguardo, ora, solo uno sguardo sommario alla cronaca della neutralità vaticana. Dopo i primi due anni di guerra, e i molti errori commessi in quel tempo, con la sorte delle armi più dubbia, questa è divenuta assai più silenziosa e più cauta. Par che abbia qualcosa da nascondere e da far dimenticare; o, solo, forse ha bisogno di imparare: si è iscritta alunna alla scuola dell'esperienza storica.

Per bene spiegare la difficile situazione in cui il Vaticano è venuto a trovarsi bisogna aver seguito con attenzione l'opera di esso dal principio della guerra ad oggi. Uno dei motivi di incomprensione, molto frequente, sta nel supporre che quest'opera si sia svolta sin dal principio e nel corso degli avvenimenti seguendo sempre direttive precise, svolgendo un piano prestabilito. La Chiesa romana è un istituto così antico, così vasto, così fermo, all'apparenza almeno, a certe sue norme tradizionali che si è facilmente indotti a vedere nella tenace affermazione di certi principii generali astratti una effettiva unità e continuità di norme di condotta. Ed invece spesso, e specialmente in quest'ultimo periodo, bisogna vedere nella sua azione un tentativo assiduo, e mai sicuro di sé, di comprendere, di adattarsi, di seguire gli avvenimenti, una frequente oscillazione fra due o più opposte tendenze. Essa ha una sua politica, e lo abbiamo veduto; ma insieme ha la coscienza di non poter giungervi per vie dirette ed aperte, di non esser più la padrona del suo gioco; le è necessario indagare i segni dei tempi, spiare le opportunità, cacciarsi nella rotta di navi più forti, nascondere i suoi propositi o camuffarli opportunamente.

Durante la guerra, una linea di condotta sicura sembra essere indicata dalla parola: neutralità. Ma, dietro a questa, quali variazioni di atteggiamento verso i singoli gruppi di belligeranti, quanto imbarazzo dissimulato, quante forme di intervento diretto, sia con l'iniziativa diplomatica, sia nel regolare la condotta dei cattolici dei singoli paesi, sia nel suggerire a tutti i cattolici un atteggiamento speciale in ordine alla guerra ed alla pace!

Vediamo di trovare un filo conduttore che ci permetta di seguire questi varii sviluppi, nel loro succedersi.

Il primo moto fu di stupore doloroso e di desolato ricorso

a Dio, allo scoppiare del conflitto. Allora qualcuno attese un energico insorgere del pontefice contro i provocatori del conflitto; molto più che il primo di essi fu proprio il sovrano dello Stato più cattolico, il quale aveva spesso mostrato con ostentazione il suo devoto attaccamento alla Santa Sede, l'imperatore d'Austria. Pubblicamente — ed era il grande gesto pubblico quello che solo poteva contare — Pio X non disse parola. Una leggenda molto diffusa vuole che egli sia morto di crepacuore. C'è in essa qualche piccola parte di vero. Quel papa aveva rivolto sempre tutta la sua attenzione ad un problema interno della Chiesa: contenere, disperdere, schiacciare i modernisti. Gli pareva che tutto il male della terra venisse dall'aver gli uomini disertato la Chiesa, e che tutto il rimedio consistesse nel dare a questa la forza di riconquistare il mondo riconducendola alle sue più severe tradizioni, liberandola da ogni penetrazione di modernità. Che cosa divenne a un tratto la questione del modernismo dinanzi alla grandiosità del conflitto che si scatenava sulla terra? E che cosa era questa storia nuova, ignota, piena di forze misteriose e di contrasti giganteschi nella quale la Chiesa stessa veniva passivamente travolta? Fu come se il battello che risaliva a ritroso la corrente di un fiume fosse stato a un tratto scagliato da un potere misterioso nel pieno oceano in tempesta. Pio X si smarrì. Una sola parola — una nobile parola, certo — gli venne fatto di dire, con un gesto di umiltà docile e di desolata tristezza: Preghiamo. E morì.

Il conclave che elesse il successore fu un conclave di guerra. Maggioranza gli italiani; ma in mezzo ad essi cardinali francesi e germanici e austriaci e quel povero Mercier, primate del Belgio invaso, col volto pieno di pianto trattenuto. Probabilmente la scelta sarebbe stata la stessa se non era la guerra; ad ogni modo dominò i

convenuti una visione, della crisi europea e delle esigenze del momento, essenzialmente politica; e si cercò chi affidasse, per il temperamento e i precedenti suoi, di saper guardare anche il lato umano, realistico, politico, delle cose, e potesse trarre con abilità la Chiesa dal nuovo gravissimo imbarazzo; e si prese l'uomo che per venticinque anni era stato funzionario dell'organo eminentemente politico del Vaticano.

Il programma del nuovo papa si rivelò subito. Le linee esteriori di esso sono note: riprovazione della guerra, in genere, neutralità della Santa Sede, esortazione ai cattolici di invocare il ritorno della pace, invito ai belligeranti a solleccitarla, attività diretta ad ottenere da questi l'adozione di talune misure umanitarie nel trattamento e nello scambio dei prigionieri e dei malati.

Ma sotto l'apparente compostezza esteriore di questo programma apparve presto l'interno e un indirizzo di preferenze non confessate. Il silenzio sui primi atti della Germania contro innocenti nazioni neutrali e contro il diritto delle genti mostrò che la neutralità non era imparzialità di chi guardasse le cose da più alto, dal punto di vista delle eterne ragioni di Dio. La pressione esercitata sui cattolici italiani perché si schierassero attivamente per la neutralità del loro paese giovava agli imperi centrali. Qualche volta, come nell'intervista Latapie o nella inutile protesta per l'occupazione, da parte del governo italiano, del palazzo Venezia, la bilancia parve piegarsi addirittura da una parte. Trapelarono colloqui vaticani nei quali si mostrava molta, troppa solleccitudine per le sorti dell'Austria e desiderio di giovare a questo paese. (L'Austria è il punto di minore resistenza della neutralità vaticana). Ma subito appresso ciascuno di questi sbilanci, grandi e pazienti tentativi di ricondurre l'equilibrio.

A ogni modo, in questo il Vaticano fu sinceramente neutrale: che, anche nella guerra, esso aveva e cercava dei fini suoi, i quali non potevano esser confusi con quelli di nessun belligerante.

Da principio, dopo il crollo della pace e il primo urto dei nemici, Benedetto XV, si diede molto da fare, diplomaticamente, come se avesse bisogno di rimettere la sua politica nella carreggiata della grande storia e dimostrare a sé e agli altri che il Vaticano era ancora una forza. E furono iniziative non sempre felici, ma che assicurarono al pontefice una parte non piccola nella cronaca della guerra.

Intanto ciascuno Stato nel quale erano dei cattolici aveva premura di guadagnare la piena adesione di questi all'unione sacra. E la via per arrivare ai cattolici passa per Roma. E allora Roma, sollecitata in vario senso da varie parti, senti il bisogno di mettersi in guardia; e si diè a fare, in molteplici atti, l'esegesi della sua neutralità e ad impedire interpretazioni parziali dei suoi atti o collere troppo acerbe fra i cattolici dei varii paesi.

In un terzo momento, il papato vide nella guerra una nuova opportunità per raggiungere certi scopi tradizionali e tenaci della sua politica. Di qui le proteste rinnovate per la posizione fattagli in Roma, benché dovesse confessare che il governo italiano non poteva mettere maggior buona volontà nel riparare a taluni inconvenienti ineluttabilmente prodotti dalla guerra; e le discussioni sollevate sulla internazionalizzazione della legge delle guarentigie e sulla partecipazione del papa al futuro congresso della pace; ai quali desiderii e propositi venivano sempre dalla stampa austro-tedesca incoraggiamenti, con lo scopo evidente di creare imbarazzi all'Italia e presentare la loro vittoria e quindi la sconfitta di questa come vittoria anche del

Vaticano.

Ma tutta questa, come si vede, è politica. E la politica non poteva bastare ad una autorità che si professa spirituale. Bisognava parlare alla coscienza religiosa dei popoli profondamente scossi dall'evento terribile; discernere il male dal bene, chiamare al ravvedimento, dir la parola di Cristo, suscitare le speranze divine. Se no, era come un lasciar cadere nel nulla, dinanzi alla prova decisiva, quella rappresentanza del cielo che il papato si attribuisce.

Sotto questo aspetto, Benedetto XV continuò l'atteggiamento del predecessore: riprovazione della guerra, in generale, invocazione della pace da Dio. Ma un tale atteggiamento è soltanto mistico; nega la storia e si rifugia da essa in Dio. E il papato; invece, ha anche una missione e funzione storica. Benedetto XV parlò di cupidigie terrene e di rinunzie spirituali, di ordine, di diritto, di giustizia; ma in certo modo generico, che pareva egli avesse cura di evitare che delle sue parole si potessero fare applicazioni concrete. E allora, quale il vantaggio? La stessa invocazione astratta di principii ideali non apparisce come un segno di impotenza?

In verità, forse mai, da quando il papato esiste, esso ha così intimamente sofferto della miscela di religione e di politica, di spirituale e di terreno, nella quale si è trovato sempre più preso. I suoi interessi politici lo legano agli imperi centrali, gli interessi religiosi che esso vuol pure rappresentare lo spingerebbero a prender posizione per il Belgio, per la causa di giustizia, di libertà delle nazioni, di garanzie internazionali per la pace che è la causa dell'Intesa. Esso ha voluto evitare la scelta. Ma il silenzio stesso non è già una scelta? In fondo, se il Vaticano può tacere, non è perché esso ritiene, come vuole la Germania, di essere innanzi a un contrasto di forze per la potenza, non a una

lotta pro o contro le supreme ragioni morali della civiltà?

Tale fu la scelta di Roma. E così essa avvenne, non come atto imperioso di volontà, non come salda e vittoriosa coscienza di un messaggio da recare all'umanità, di un dovere da compiere, ma come pavida rinunzia, fra reticenze e ambiguità e dichiarazioni volutamente generiche e silenzi ostentati e timide implorazioni.

La guerra è la crisi di una civiltà e la crisi di una religione storica che improntò di sé quella civiltà e le diede il nome. La civiltà si rinnova, l'ortodossia si ripiega su se stessa nell'irrigidimento della fine. Non ha più nulla da dire, non anime da scuotere, non fini da segnare; non comprende più la storia, non ha più l'anima dei popoli. Dove essa ancora regna è l'ombra; dove è una volontà che si afferma, comanda il silenzio e il servaggio. Se s'incontra con le forze vive e profonde dell'anima contemporanea, è per opporre ad esse una negazione ostinata e crucciosa. Le parole che essa mormora sono triti e vuoti residui mentali di formule antiche, suonano gelide nel silenzio, non suscitano energie, propositi, atti di vita. Roma papale non seppe spronare i forti ed i prepotenti alla conquista, non consolare le vittime; non armar cavalieri vendicatori, non aprire il silenzio dei suoi rifugi, promessa di perdono e di redenzione, ai foschi scatenatori della guerra, ai rei di tanto sangue e di tanta rovina. Non ha rinnovato nessuno dei suoi grandi gesti di un tempo. Se l'invocazione di una autorità spirituale che potesse emergere sulla tempesta immane di odio e di sangue non fu mai così viva, la delusione non fu mai così crudele. Un grande passato si chiude. La casa è vuota. Il Vaticano è un immenso museo della cristianità medioevale; museo di cose e di anime.

Le parole che danno il titolo a questa breve saggio: Imperialismo ecclesiastico, non stanno ad esprimere il

motto di un movimento di conquista, di un vivace spirito di battaglia; sono l'epigrafe di una storia conclusa; il cristianesimo si fece cattolicesimo, il cattolicesimo si fece imperialismo, si spiegò sull'Europa e sul mondo come un vasto impero spirituale e mondano. Quando lo spirito religioso, lungamente compresso, celebrò nel sangue la propria riscossa, l'imperialismo ecclesiastico non intese più che i suoi interessi di dominio, si chiuse nel domma e nel privilegio, si schierò contro la libertà, si fece reazione antireligiosa; esso fu contro i popoli che si ricostituivano, contro la nascente democrazia; e la democrazia gli fu contro.

Ma per tre secoli un equivoco rovinoso dominò la coscienza europea. Sinché si credette che quell'imperialismo fosse ancora una religione, la democrazia fu, o parve, irreligiosa o antireligiosa. L'ortodossia divenne, sempre più deliberatamente, eteronomia e quindi soffocamento di libertà e di personalità; e l'autonomia dello spirito fu eresia. Bisognava un poco alla volta vedere il vuoto religioso in quel superstite apparato di dominio, vedere la pienezza religiosa, il cristianesimo incorruttibile in questa tumultuante democrazia, costruttrice di individui e di nazioni.

La guerra europea è l'epilogo. La neutralità vaticana è una abdicazione; è la rinunzia spontanea e definitiva al governo della società nuova che la guerra prepara. La rivoluzione, visibile in Russia, dove con l'autocrazia crolla a un tempo l'ortodossia schiava del potere e strumento di dominio, e l'immensa anima religiosa russa si apre le vie della libertà, nell'Occidente è intima e silenziosa. Ma, in Oriente o in Occidente, si tratti della sconfitta di un Kaiser o della deposizione di un metropolita o della neutralità di un papa, oggi finisce il Medio Evo e incomincia davvero

una storia religiosa nuova; finisce l'imperialismo ecclesiastico e comincia la democrazia religiosa.

CERCHIAMO DIO

Chi dice di averlo trovato? Menzogna. Anime solitarie hanno trovato il *loro* Dio. Comunità religiose, strette intorno al prete o al pastore, all'altare luminoso di cento ceri o nudo, ascoltanti la predica o il sermone, cantanti in coro, in latino o in volgare, i loro inni religiosi, hanno trovato il *loro* Dio. Popoli, in pace o in guerra, hanno il *loro* Dio e lo invocano. Ma il Dio di Gesù, padre di tutte le genti, il Dio del figlio dell'uomo, il Dio che è amore e bene e creazione e non odio e non male e non distruzione e negazione, chi lo ha trovato? Dove lo si invoca? Dove lo si adora?

Gli uomini hanno fatto un ben lungo cammino; perché, vogliono e non vogliono, essi non possono non sentire, non soffrire, non cercare Dio. Se questi c'è, se egli è l'amore, la carità, il bene, se egli è quello che è, essi sono arrivati a riconoscere *intellettualmente*, ad invocare *con le parole* quel Dio uno unico assoluto al quale non sono ancora capaci di giungere con la volontà; essi riconoscono che il Dio al quale va la loro anima e la storia non può essere di un individuo, di una comunità, di un popolo; ma poi non sanno consapevolmente e deliberatamente andare oltre se stessi, oltre la comunità, oltre il popolo al quale appartengono. Per grettezza d'animo, per insufficienza, per difetto intimo e incoercibile di generosità si arrestano, chiudono il circolo della loro vita religiosa; ed allora Dio è, necessariamente, di là dal limite che essi si sono posti, è negli individui, nei gruppi, nei popoli ai quali non sa estendersi il loro amore; ed essi rimangono senza Dio, e quello che credono di adorare e di seguire, Dio proprio o di casta o di comunità o di popolo, non è più che un idolo, un mito pericoloso.

Quando tu, individuo, sollecito della tua esistenza, del tuo bene, del tuo avvenire, del tuo patrimonio, dei tuoi cari,

ti rivolgi con ansia al Dio che hai imparato a conoscere e venerare e gli comunichi la *tua* volontà, e lo inviti a mettersi nei tuoi panni e a provvedere ai tuoi affari, a dirigere verso i fini privati e terreni che essa si prefigge la tua condotta; e dimentichi il dolore degli altri e il dolore del mondo e il significato che questo comune dolore ha nella vita del mondo, e ti proponi di rimuovere il dolore che infastidisce te e crucia te chiudendo tu la tua anima avara al dolore degli altri, allontanando da te e respingendo quelli che ti soffrono accanto, che soffrono lontano, non cercando di dare al tuo dolore — ti sia esso tolto o ti resti — quel senso e quel valore di purificazione e di solidarietà che esso ha agli occhi di Colui il quale invochi; in realtà tu, in luogo di elevare il tuo dolore e il tuo bisogno a Dio, lo distacchi da lui, lo scindi dall'interesse divino. Gesù non ti ha detto che gridando avresti indotto il Padre immemore a ricordarsi e ad occuparsi di te; egli ti ha detto che il Padre pensa a te, e che nulla avviene anche di te, anche se stai estenuandoti e morendo di fame, che egli non sappia e non voglia; che il tuo dolore, saputo e voluto da lui, è divino in sé e sarà anche divino per te se tu accetti la sua volontà, se ti trasferisci nel suo punto di vista, se vai verso il suo regno: la sola cosa, in realtà, che tu devi chiedergli e che puoi chiedergli con certezza di averla. Se bussi, egli ti aprirà; ma non è detto che se spalanchi la tua porta, e chiami e fai strepito, egli verrà ed entrerà. Non è il Dio della tua casa; non c'entra, nella tua casa; la sua casa è il mondo, la sua famiglia sono tutti gli uomini.

Tu, membro della tua Chiesa, se vai al rito o al culto con la fiducia di essere della piccola schiera dei beniamini di Dio, di quelli che sono in regola con lui, che da lui hanno avuto una verità e un rituale e una «unzione» sacerdotale, la quale è negata agli altri; e sei proprio intimamente contento

nella certezza che egli, il quale torce gli occhi con sdegno dalla chiesa che è accanto alla tua, o da quella più lontana ove si adunano gli uomini di altra religione, o da' tempi non manufatti delle coscienze che invocano dentro di sé; e così — disgraziato! — nel tuo stesso senso di vicinanza a Dio, di presenza di Dio includi il distacco e la divisione dagli altri, e il disprezzo e l'anatema; il limite che tu poni fra la tua Chiesa e le altre, fra la tua coscienza di credente e le altre, è il limite che Dio varca e supera per essere il Dio e il padre di quegli altri, ai quali non sei e non ti senti fratello. Dire: Dio è con me, e non con questi e non con quelli, e negare Dio praticamente, effettivamente, è la stessa cosa; perché è annullarne la universalità e la paternità senza le quali a te stesso egli non è concepibile.

Non dire, adunque: Dio è con me, con la mia comunità, con i miei superiori; perché egli non può distaccarsi ed allontanarsi da altri per esserti più vicino, non può cessar di essere la più profonda realtà, l'anelito vivo, la ragione intima di tutto quello che umanamente è e respira e soffre. Tu puoi dire: io sono più vicino a lui, alla sua verità, alla sua volontà; in quanto più luce si è fatta nella tua coscienza, più energia di bene è pullulata nella tua volontà. Ma allora mostralo: allora mostra che, più vicino a Dio, tu sei più capace della sua universalità di amore e di bene. Non chiuderti in te, ma esci da te; non elevare barriere, ma abbattile; non prendere, ma dà; non negarti, ma datti; non segnare la tua via di segni di odio e di cupidigia, ma sì di segni di amore e di generosità; quanto più capace sarai di comprensione e di amore, tanto più sarai vicino a Dio. Le coscienze religiose dell'avvenire rideranno, per millennii sinché ne duri il ricordo, di questo cattolicesimo latino degli ultimi secoli, che riteneva di affermarsi come cattolicità negando e distaccandosi e condannando e respingendo e

chiudendosi e irrigidendosi.

Tu, popolo, che, essendoti fatto una tua cultura o «mentalità», credi che essa sia il frutto tipico e definitivo di tutta la storia e ti poni sul candelabro, a modello degli altri popoli, e ti armi per indurre i riluttanti a confessare che la tua cultura è la più bella e la più grande e ad accettarla; tu che quando muovi in guerra, per uccidere e per distruggere, invochi il tuo Dio e chiedi a lui la vittoria e lo inviti a folgorare i tuoi nemici, come se fossero suoi nemici, come se egli potesse avere nemici e non figli più o meno ignari o colpevoli; tu che ti credi popolo eletto e preferito, nell'atto stesso in cui ti volgi verso un Dio che fai tuo ne neghi la universalità, lo neghi come amore e come unità e come bontà; poni delle frontiere che egli valica per essere con i suoi e ne rimani senza. Egli non esce da te, ma tu esci da lui, ti poni contro di lui.

È la tua guerra giusta? Combattendo, sai di avere de' motivi che giudichi onesti e confessabili e degni per i quali si muoia e capaci, trionfando, di assicurare agli uomini più giustizia e più bontà e più benessere? E Dio è con te, non in quanto tu lavori per te e per la tua vittoria, ma in quanto lotti e cadi per il maggior bene di tutti, di quelli stessi contro i quali combatti; come è con gli altri che tu combatti, in quanto del loro stesso dolore e valore e della loro esperienza può avvantaggiarsi la causa che è la sua causa e della quale tu ignori le vie. Non far dunque Dio solidale con la tua storia, se non in quanto sei capace di aggiungere che la tua storia è solidale con la sua volontà e con la sua storia. Invocalo, se l'invocazione non è un volerlo, ma un darti. Quale popolo mai può pretendere di essere, senza egoismo e senza cupidigie, la giustizia di Dio in armi? Se un popolo si arma e va a combattere per la giustizia contro un popolo iniquo, più forte di lui, con la certezza di esser sopraffatto e

schacciato, quello solo può legittimamente ed apertamente invocare Dio sulla sua causa, che non è già più la *sua*.

Lo strano è che gli uomini e i popoli di cultura sono arrivati a capire questo intellettualmente, ma non sanno *crederlo*, non volere che sia. Il pensiero indiano e greco era già giunto alla unità di Dio, prima di Gesù; dopo Gesù e fra i suoi seguaci, parlare di un Dio che non sia bontà, amore, unità, padre di tutti, autore di tutto è un nonsenso e nessuno vi pensa.

Ma una nozione astratta non è una fede; è una astrazione; e, se si immischia di cose pratiche, se si fa guida di volontà, è un mito, diverso spesso da quello che suona, valutabile solo per quello che praticamente vale. Alla fede nel Dio uno e padre del Vangelo gli uomini e le chiese e i popoli non sono, evidentemente, giunti; perché credere è volere, credere nel Dio di Gesù è porlo come norma pratica della propria condotta, realizzarlo amando, e amando senza limitazioni di Chiese e di Stati, trascendendo ogni limite pratico, che nega Dio, per l'illimitatezza, la universalità nella quale egli è posto.

Nell'identità profonda, paolina, fra Dio e l'*io* individuo, Dio è in questo in quanto in questo è in essenza tutta l'umanità e tutto lo spirito; in quanto ciascun uomo è *il* figlio dell'uomo, porta in sé come vocazione originaria e nativa l'universalità e l'unità. Riconoscere Dio in me è negarmi come individuo, affermarmi come universalità viva e concreta; affermare la mia vita come vita religiosa e la mia religione come amore senza avarizia e senza limiti.

Nel contrasto doloroso e perenne fra l'*io* individuo che pur sente e afferma e vuole sé come sé, e Dio, questi è di là dai limiti dell'*io*; quei limiti, in quanto definiscono me come individuo, negano in me Dio. Se mi compiaccio di essi e li voglio, lo nego, se mi cerco lo perdo, se non amo, non mi

do, se non mi perdo non lo ritrovo.

Allo stesso modo e per lo stesso motivo, le religioni, in quanto pongono de' limiti, creano delle barriere, nutrono e rafforzano delle volontà particolari, sollevano rivalità e pregiudizii e persecuzioni, non sono la religione, non sono cioè Dio vivo e presente; sono ideologie e miti che vestono pericolosamente di un carattere sacro interessi e fini terreni. La religione che si pone come ricerca di Dio, come rinuncia ed amore, come anelito generoso ed unico verso la comprensione e la pietà e l'universalità, il cristianesimo di Cristo non è visibile da nessuna parte.

Qualunque opinione si abbia, come storici e come filosofi, di Cristo e del cristianesimo, se si riconosce ed accetta la realtà di un Dio *uno* e *universale*, bisogna anche riconoscere che a lui non si va se non praticando quello che è il precetto fondamentale e lo spirito essenziale del cristianesimo, senza errore od equivoco possibile; e che gli uomini non hanno ancora saputo farlo.

E quindi, se qualcuno vuol essere davvero cristiano, bisogna che nel suo atto di fede e di culto, esplicitamente, consapevolmente, egli ponga una rinuncia alla propria individualità, a tutto ciò che è lui e che è suo, come individuo e come membro di una famiglia, di una Chiesa, di una nazione, in quanto ciò possa dar luogo a un nuovo conflitto fra uomini od acuirne uno esistente, aumentare il male e la divisione¹⁵; e che nel suo atto di fede e di culto

15 Intendo con queste parole escludere la tolstoiana «non resistenza al male» che non è — per sé — implicata nel precetto cristiano. (E, se anche fosse implicata nella lettera di qualche sentenza di Gesù, ciò non ci vincolerebbe;

doENDO noi cercare lo spirito religioso cristiano, anche contro la lettera di questo o quel precetto).

Chi resiste al male, il quale è già in atto contro di lui o contro i fratelli — e questo secondo caso è più perspicuo, nel primo l'egoismo facendo velo alla giusta valutazione del male — non solo non accresce il male, ma è,

egli implichi una positiva, fondamentale e feconda simpatia verso tutti gli uomini, oltre qualsiasi divisione e barriera di interessi e di pregiudizii; e che quel suo atto di fede e di culto sia inizialmente, ma effettivamente, con piena realtà per lui, come norma e segno della sua volontà e della sua condotta, un atto di unità e di amore con tutti gli uomini, verso tutti gli uomini, che egli si ponga cittadino della società una ed universale, cattolico del cattolicesimo dell'amore e dell'uno Dio presente solo nell'amore e come amore; e che pensi e voglia e agisca in conseguenza.

Se il mondo ha tre cristiani di questo genere si facciano innanzi e fondino essi la chiesa di Gesù; e questi *sarà* Cristo; e il Dio uno, uno nella universalità concreta ed

contro di esso, ministro del bene, che difende, vendica e consolida. La nostra opera si compie non opponendo a un Male assoluto un Bene assoluto, poiché l'uno e l'altro sono fuori della storia, o sono nella storia come concetti, non come realtà e persone vive, ma opponendo lo spirito del bene allo spirito del male, un minor male al maggior male o un maggior bene al minor bene. Le parole di Gesù: «A chi ti percuote, ecc.», hanno il loro significato nella formula intiera: non resistere al male, ma vinci col bene il male; e cioè, quando il male può essere meglio e più efficacemente vinto con la condiscendenza che con la resistenza, scegli la prima via; quando offrendo l'altra guancia a chi ti percuote tu lo guadagnerai alla bontà, scegli questa via; sopporta il male per vincerlo.

E si intende che qui parlo in generale; poiché spesso la resistenza al male, così come essa è organizzata nella società contemporanea, è un male essa stessa; in quanto ha per oggetto non la vittoria del bene, ma la tutela di un ordine sociale in se stesso iniquo, o la vendetta considerata in se stessa come risarcimento del bene offeso; sul quale principio, che è certo di qua del cristianesimo, si fonda il diritto penale classico. E per questo, nella sua società, può avere avuto, per molta parte, ragione Tolstoj.

Il quale infine riconobbe anche che l'applicazione logica, sino all'ultimo, del suo principio avrebbe condotto all'assurdo, si sarebbe risolta nel sacrificio totale del buono al cattivo, quando non si ammetta che il buono ha il dovere di governare il corso degli eventi e i rapporti umani a preferenza del cattivo; ma di governarli con la bontà, e, all'occasione, con una violenza che nei suoi fini, nel suo spirito e nella misura della sua applicazione, sia anche essa bontà.

attiva di coscienze religiose che lo vivono, incomincerà ad avere i suoi seguaci.

Ma c'è poi bisogno di «fondarla» ancora la Chiesa di Gesù? Non l'ha egli fondata? O piuttosto non l'ha fondata il Padre, il buon vignaiuolo della parabola, che manda all'ultima ora il figlio ai lavoratori, i quali erano già all'opera al principio del giorno?

Questo è il problema essenziale, per ogni cristiano. Se questa o quella Chiesa è la Chiesa di Gesù, allora questa non è più la Chiesa del samaritano, l'ovile del gregge disperso, che è fuori, la comunione degli umili, de' poveri, de' contriti di cuore, de' minimi, de' fanciulli, di tutti quelli nei quali dolera e invoca l'umanità di Gesù stesso, questa tragica e grande coscienza umana, dove il male prende coscienza di sé e diviene cruccio interiore, dove il bene è anelito e affanno e redenzione; essa non è più l'unità e la solidarietà, nel dolore e nella liberazione, di tutti i fratelli, figli dello stesso Padre, oggetto assiduo delle cure della stessa provvidenza celeste, i quali solo con l'acquistare coscienza di questa comune figliuolanza e comune paternità e nel convertire quelle coscienze in volontà fraterna, riconoscono in sé il Padre e sono riconosciuti dal Padre.

E pure il pensiero di Gesù è chiaro. E quanto più si riflette, oggi specialmente, mettendo dall'una parte questa società che si crucia e si tormenta ed affonda e dilegua nel vortice della guerra e dal torchio delle battaglie esprime un dolore del quale si abbeverano innumerevoli, lontani e vicini, e dall'altra parte le Chiese cristiane molteplici e la loro cecità d'ieri e le loro incertezze e il loro mescolarsi ai clamori della guerra e il cauto e capzioso verbiloquio per tenersene immuni, tanto più ci si persuade di quella che è la verità manifesta, perspicua in ogni pagina viva del Vangelo, irrefutabile; ed appare meraviglioso che i cristiani

non l'abbiano ancora capito: la Chiesa di Gesù, quella per la quale egli venne, alla quale appartenne, che egli non fondò, ma rivelò, per la quale fece sacrificio di sé, è l'*umanità*, la famiglia umana in universale; e tutti gli uomini, nello spazio e nel tempo, ne sono membri, e da essa si apparta chiunque ne taglia fuori una parte, molti o pochi, negando a degli uomini quel suggello della figliuolanza divina e quella partecipazione alla fraternità che egli pretende di riconoscere; ed in essa si iscrive solo chi praticamente riconosce questa unità dei fratelli nel Padre.

E le Chiese, allora? Ma esse hanno, se vogliono esistere ancora ed avere un ufficio ed un titolo, un grande compito innanzi a sé: educare i loro a questa fraternità universale; far sentire nel conforto e nei vantaggi della piccola comunione l'anelito ed alimentare il desiderio operoso della comunione più grande; tenere aperta verso il mondo la porta per la quale si entra e, verso il Regno, la porta per la quale si esce, sui campi dove gli altri attendono ed amano.

INDICE

Introduzione.....	1
La teologia e la gerarchia hanno negato lo spirito.....	5
Lo spirito e gli idoli.....	9
Il culto del Papato.....	13
Storia recente. Tre Papi.....	16
Il culto della Bibbia.....	25
Il nuovo fariseismo.....	32
La Chiesa Romana e il N. T.....	39
Il culto dello Stato.....	46
LA religione degli Italiani.....	66
Da che parte è il Vaticano?.....	75
Perché il Vaticano è neutrale.....	82
Cerchiamo Dio.....	94
