

Saggi liberali vecchi e nuovi

Piero Bellini

Le radici culturali e religiose della identità europea

(Tratto da: *La Chiesa e l'Europa*, a cura di G. Leziroli, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza 2007, pp.219 - 251)

2007

Vi sono temi tanto variamente articolati da porre in condizione chi sia chiamato a discorrerne in linea generale (e in termini sintetici) di non poter sottrarsi a una catena di audaci semplicizzazioni (e forzature) delle quali non gli resta che scusarsi anticipatamente con i suoi interlocutori. Difficile sfuggire a questo rischio quando s'ha che fare con un argomento come il nostro: specie se poco disposti a condiscendere al consueto privilegiamento [spesso di stampo apologetico] d'un singolo fattore ideale (quanto che sia significativo) della «identità europea»: laddove è forza tener conto – nel parlarne – della convergenza operativa di una pluralità di cofattori, i quali [svolgendo ciascuno un proprio ruolo] hanno concorso («in termini dialettici») a fare della nostra Europa ciò che l'Europa è adesso: ciò che ha saputo faticosamente diventare – lungo i secoli – in fatto di cultura, di sensibilità, di civiltà. Oggi – a presentarcisi davanti – è un «sistema geopolitico composito»: variamente articolato al proprio interno: non però formato di «società civili chiuse» [di «monadi», diciamo, «senza porte né finestre»: tali da fare ciascuna «parte a sé») quanto piuttosto costituito d'un assieme di «comunità umane interagenti»: dotate [è vero] – ognuna – di proprie costumanze e proprie connotazioni tipizzanti (segnate da una propria «specificità» da preservare) e non di meno «aperte le une verso le altre»: legate – le une alle altre – da un rapporto (venuto stabilendosi e venuto consolidandosi nel tempo) di «complementarità dinamica». Scontratesi sin troppo spesso nel passato – crudamente – queste compagini civili hanno viepiù sentito (specie negli ultimi decenni) di dover ripudiare questa antica conflittualità suicida: di dover invece incrementare il lor esser attive costituenti d'una comunità che tutte in sé le ricomprenda in un complesso assieme. E questo «sinergismo fra diversi» [questo «pluralismo militante»] rende attendibile l'auspicio d'un ulteriore rinsaldarsi d'un criterio di «reciproca integrazione»: cosicché le singole *nationes* [nell'offrire il proprio apporto costruttivo al vivere in comune] possano – a propria volta – prevalersi del concomitante apporto costruttivo che viene a ognuna dalla cooperazione fattiva delle altre.

Proprio – del resto – su un principio di «complementarità civile» [fra culture diverse, fra diversi popoli] mostra di essersi fondata – in tempi antichi – la prima espressione storica d'una ecumene civile assimilabile alla attuale unità europea. Proprio di un principio di «reciproca integrazione» sin è giovata la esperienza valsa a promuovere – in origine – e a dar forza a quella «comune civiltà» che della unità di Europa è ragione costitutiva primaria.

* * *

1. Non sempre si fa caso [né sempre si insegna nelle scuole] che il dominato politico di Roma – quale venuto costituendosi nei secoli – non rappresenta una costruzione totalmente autonoma del Popolo romano, sí piuttosto esso risulta dall'incontro e dalla fusione di due Imperi: di due «mondi». Roma conquista militarmente – a pezzo a pezzo – le province occidentali dell'Europa. Le

Saggi liberali vecchi e nuovi

“romanizza” sotto il suo governo: facendo valere in Occidente [in un Occidente frammentato in una svariata quantità di etnie] non solo la potenza dei suoi eserciti ma la superiorità della propria cultura e della propria capacità organizzativa. Pronta a «debellare superbos» – ma ben anche, lo sappiamo, a «parcere victis» – Roma (forte di questa sua *prudencia* regnativa) non indulge a una politica totalizzante: di prevaricazione immoderata a carico delle popolazioni assoggettate. Risparmia i popoli disposti a riconoscere la *auctoritas populi* romani. Li accetta – di principio – in quella che è la loro identità: ne fa salvi costumi e tradizioni: ne rispetta i culti. Di qui l’instaurarsi – nella «pars occidentis» – d’una sorta di “confederazione” (ancorché asimmetrica) di Roma con le genti raccolte sotto la *pax* romana. Confederazione – questa – non solamente “politica” [va detto] sí anche “religiosa”. Nessun impedimento a che le divinità dei popoli soggetti prendessero posto – degnamente – accanto ai venerandi *numina* della *píetas* capitolina: «senza vicendevoli pretese esclusivistiche».

Altro il percorso integrativo seguito nella «pars orientis»: dove la potenza di Roma ebbe a incrociarsi – viceversa – con un mondo già da secoli civilmente unificato, ancorché politicamente spezzettato: sin rissoso al proprio interno. Si aveva – qui – che fare con i multiformi Potentati risalenti al vecchio Impero alessandrino: fragili sul piano istituzionale, e militare: estremamente tuttavia avanzati sul piano culturale. E fu ventura storica propizia [segnatamente giovevole in termini civili] che – in questo scacchiere operativo – l’incontro fra l’una e l’altra costituente avvenisse [se così può dirsi] «per quote separate»: in ragione di «momenti diversi della umana esperienza». Fu ventura storica propizia che [come a pieno si era valsa della potenza guerresca dei Romani, e della loro avvedutezza pratica] così la capacità di aggregazione della politica dell’Urbe fosse messa in grado di trarre straordinario beneficio dal pensiero teoretico dei Greci: dal loro senso estetico: dal loro gusto della vita.

2. Veniva – con questo – a realizzarsi la congiunzione operativa fra «due culture» (fra «due civiltà») bensí “distinte” e tuttavia compiutamente “compatibili”: fra «culture complementari» – giustappunto – armonicamente combinabili [proprio perché diverse] nel reciproco vantaggio: capaci di vivere – l’una di fianco all’altra – completandosi a vicenda. Alla realtà effettuale [a ciò che di concreto le succede attorno] Roma guarda «a altezza d’uomo»: “orizzontalmente”, se può dirsi. Con ponderatezza essa tien conto della puntuale rilevanza societaria dei fatti di vita reale. Se ne fa carico «ratione utilitatis»: in via – oggi diremmo – “pragmatistica”. Ha forte il senso della effettività, della politica, dell’assetto civile e militare. Pratica – con mirabile sagacia – l’«arte del possibile». L’Oriente ellenistico – per contro – [quello cui Roma volge con ammirazione: con rispetto] cede al richiamo irresistibile della bellezza: della pura speculazione intellettuale. Guarda verso l’alto. Costruisce astratti archetipi ideali. Riflette alla essenza profonda delle cose: all’essere in sé dell’uomo. Ed è – quella dei Greci – [e degli intellettuali che ai Greci hanno seguito ad ispirarsi] una cultura versatile, poliedrica: contrassegnata al proprio interno da una vivida «carica dinamica»: così da offrire – dei massimi temi dello spirito – [metafisici – etici – estetici – logici – ontologici -gnoseologici] una complessa pluralità di soluzioni: di soluzioni diciamo così “mobili”: le quali (lungi dal rinchiudersi in se stesse: in una sterile “aseità”) si rapportano “criticamente” le une alle altre: vivacemente si confrontano nei modi d’un «rapporto dialogico - dialettico» serrato.

3. Sappiamo quanto sia diffusa – ai nostri giorni – la tendenza intellettuale a fare della «visione individualistica dell’uomo» [a fare dell’«ottimismo antropologico»] un portato culturale della

Saggi liberali vecchi e nuovi

«modernità». Né – in questo – si potrebbe di certo disconoscere il determinante apporto costruttivo dello spirito umanistico e rinascimentale, del giusnaturalismo e giusrazionalismo, della filosofia di Lumi: per tacere dei principi rivoluzionari dell’89, e dell’esperimento liberale. Eppure [attribuito a ciascuno di questi fattori evolutivi il merito che gli va riconosciuto] non appare tuttavia negabile che le radici profonde della scoperta della «unicità di ciascun uomo» (di ciascun «nato di donna») vadano ben retrodate: e ricondotte a una speculazione filosofica – quale fu appunto quella antica – già per sua parte giunta a teorizzare la superiore eccellenza della «componente pneumatica dell’uomo»: dell’«anima» di lui: non già intesa siccome semplice riflesso d’una entità cosmica, della quale i singoli sian fatti occasionalmente e transitoriamente compartecipi, ma proprio come un che di «strettamente individuale»: di appartenente [diremmo “in esclusiva”] a «ciascun essere umano» proprio perché «essere umano». E’ prospettiva – questa – in cui si giunge [è a tutti noto] sin a proclamare (in termini, per giunta, singolarmente affascinanti) il canone – di radicale “spirito umanistico” – della «immortalità» di una tal «anima individua». E vanno ricercate – quelle medesima radici – in una speculazione filosofica [quale fu sempre quella antica] che molto ha confidato nella «auto-osservazione»: in una «introspezione» puntualmente riferita alla «natura che è dentro di noi»: come dire alla singolarità (di per sé «infungibile») della realtà psichica di ognuno. Tutti poi sappiamo – in fatto di esperienza pubblica – quel che è stato detto (con pregevole eloquenza) su quanto la «Libertà dei Moderni» si distanzi dalla «Libertà degli Antichi». Eppure – anche qui – varrebbe tener conto di come la disciplina civica del mondo romano [quanto si voglia rigorosa: oggi, diremmo, “totalizzante”: addirittura “solistica”] guardasse non di meno ai *cives* – non già come a cellule indistinte del corpo societario (come a esseri soggetti a forze radicalmente capaci di trascenderli) – ma come a «componenti vitali di quel corpo»: tenute [per un senso di comune appartenenza: «multa sunt civium inter se communia»] a un debito di «partecipazione personale» e di «lealtà» verso Istituzioni «da loro stessi costituite»: «fatte da loro stessi funzionare». A rendere quegli uomini non *subditi* ma *cives* vale soprattutto il senso vivo del loro «eiusdem esse civitatis». Di qui la proclamata equivalenza fra *res publica* e *res populi*. Non è fatto – il *populus* – d’una qualunque «multitudo» rispondente a una semplice inclinazione di natura: non è fatto d’un «coetus hominum quo-quo modo congregatus». Sí piuttosto consta d’un «consortium» nel quale gli uomini si associano al metro di criteri formali e sostanziali ben anche dipendenti da una loro autonoma determinazione storica: da un «consensus iuris», da una «communio utilitatis».

4. Del resto – se non avessero riposto pienezza di fiducia nel proprio talento e non avessero fidato nella propria fortuna – né i Romani avrebbero affermato la loro autorità, né avrebbero i Greci edificato i loro monumenti di sapienza e di armonia. “Ottimistica” – perciò – [comunque “positiva”] la antropologia sottesa ai grandi eventi costruttivi del mondo classico: onde ci si volgeva all’uomo come a realtà singola che tende a realizzare se stessa nella vita; e alla comunità civile si guardava come a realtà umana collettiva volta a realizzare se stessa nella storia. Bensì poteva il Fato [potevano le Parche] nullificare – a proprio arbitrio – questo o quel disegno individuale o collettivo: ma ciò non implicava un asservimento totale degli umani (nella interiorità del loro essere, e nella exteriorità del loro agire) a uno stringente – sin alienante – convincimento numinoso di «invincibilità del Sacro».

* * *

Saggi liberali vecchi e nuovi

5. Era però destino che – proprio in questi suoi tratti ideologici salienti – toccasse alla composita realtà civile della *politia* greco-romana di patire una profonda «mutazione»: che le avvenisse di subirla proprio nel suo «dinamismo policentrico»: nel suo «aprirsi a una svariata gamma di esperienze», diverse e pur «aperte le une verso le altre». Era destino che quella «realtà dialettica complessa» restasse travolta (cancellata) in conseguenza dell'irrompere nella vicenda ufficiale dell'Impero d'una «religiosità totalizzante»: della *religio redemptionis* bandita dal Buon Annuncio. Questa [quali e quante le benemeritenze civili di cui suole accreditarla con larghezza una consolidata tradizione storiografica] doveva in effetti rivelarsi – nei decenni susseguiti alla *pax* constantiniana – di tanto pervadente e tanto categorica carica dogmatica da riuscire a soffocare (a spegnere) il «pluralismo militante critico» del mondo tardo-antico. Ciò in nome di preminenti valori escatologici: immensamente elevati per chi crede. Di più: colpiva alle radici – quella Religione di salvezza – la “positività” [diremmo “prometeica”] d'una visione umanistica fondata sul «ruolo protagonista dell'uomo»: di un uomo sano, alacre, fattivo: proteso (nella pienezza del suo essere: delle sue energie vitali) a realizzare i suoi talenti nel corso d'una esperienza terrena intensamente vissuta. A subentrare era una antropologia tutto diversa, che diremmo “adamica”: tale – per sua parte – da guardar all'uomo come a un “essere malato”: come a un «aegrotus», gravato da una tara ereditaria ai cui esiti mortali egli non è in grado di scampare da sé solo, ma unicamente per virtù determinante d'una Potenza arcana [“possessiva”] la quale sovranamente lo sovrasta: lo domina dall'alto in tutti e singoli i momenti del suo vivere: anzi gli alberga nell'intimo dell'animo, e nell'intimo dell'animo gli fa sentire la imperatività dei Suoi dettami.

Esposto, per un asseverata *scelus primigenium*, alle pulsioni d'una inordinata *concupiscentia* – l'uomo [ciascun uomo] non altrimenti può affrancarsene [non altrimenti può “salvarsi”] che in grazia della missione catartica del Cristo Redentore: riponendo nel Cristo Redentore [*toto pectore*] la propria fede e la propria speranza: e accompagnando [*toto pectore*] alla «*conversio ad Christum*» – e alla «*pietas erga Christum*» – il proponimento esistenziale di seguirne la lezione: di «*servare sermonem eius*».

6. Vero [va riconosciuto a chiare lettere] che (forte di questa funzione redentiva) lo stesso nuovo Credo valeva per sua parte a ribadire – anzi a arricchire – il «canone personalistico» della «dignità» non vulnerabile (e della «unicità») di ciascun essere umano. Dell'uomo [ricordiamolo] la tradizione scritturistica tratta come d'un «essere sommamente privilegiato fra gli altri esseri»: investito dal Signore celeste (suo Fattore) del dominio sulla terra e sugli altri esseri creati. Essa [la tradizione scritturistica] bensì lo raffigura impastato «*de limo terrae*», e tuttavia foggato [«*ratione sive mente*»] a immagine medesima del Dio-Creatore: quale creatura razionale, dotata di intelletto e di libera volontà: resa responsabile di sé. Insieme guarda a ciascun uomo – quella stessa tradizione – come a una «creatura singola»: portatrice d'una «anima sua propria» [«non una in omnibus», dirà la teologia ortodossa, «*sed in singulis una*»] frutto d'un «atto di creazione apposito». Ed è persona – quella umana – enormemente beneficiata [nella economia del Nuovo Patto] dal Sacrificio del Golgota: reintegrata – grazie ai meriti sovrabbondanti del Cristo Crocifisso – nella idoneità (dianzi perduta) a «benemeritare in fatto di salvezza». Al che non può mancare l'ossequio profondo [carico di trepidazione e di speranza] di quanti credono nella potenza redentrice della Croce.

Vero tutto questo. Vero però del pari [né si può tacerlo] che – nella logica evangelica – la capacità di autodeterminazione di quella medesima creatura (d'una persona umana pur tanto egregiamente tratteggiata) resta come svuotata – nella sua effettività – in dipendenza della imperiosa «pregiudiziale fideistica» che domina il sistema: quella che chiama gli *homines viatores* a un

Saggi liberali vecchi e nuovi

supremo traguardo escatologico, alle cui ineludibili occorrenze li vincola a commisurare – a passo a passo – i modi del proprio transito terreno. Era questa «finalizzazione tassativa del cemento mondano di ciascuno» [ascritta al *Deus zelotes* delle fonti bibliche: a un Dio “totalizzante”: compreso della propria «assoluta assolutezza»] era questa visione imperativa ad implicare – de rei necessitate – l’abbandono di un sistema (quale quello antico) rivelatosi – in proposito – culturalmente e politicamente abdicatario. Colpevole [prendevo a dirsi] la pallida indulgenza dimostrata dal Pensiero antico verso qualunque eccesso culturale umano. Lo si rimproverava – quel Sapere – di improvvida incuranza verso i non preteribili «diritti della Verità». Altrettanto – poi – colpevole [altrettanto improvvida] la indifferenza dimostrata dagli antichi Potentati (distratti da altri affanni) per la sorte oltretterrena dei loro sventurati sudditi: lasciati in balia dei propri mali istinti: in condizione [«diabolo suadente»] di poter attentare impunemente alla integrità del proprio spirito.

7. Perciò – a seguirne – [in ragione del «*bonum animae quod est maximum*»: non altrimenti conseguibile da ognuno («*Deo iuvante*») che in grazia d’una efficace palingenesi interiore] era ben anche l’istanza generale d’una radicale mutazione estrinseca: d’«ordine ideologico» e d’«ordine politico». Mirava – il «monismo religioso» così venutosi affermando – [forte d’una “ufficializzazione” sempre più condiscendente: sempre più invasiva] a tradursi – con crescente determinatezza – in un «monismo anche giuridico»: di tanto impatto imperativo sull’ordinamento generale della *res publica romanorum* da richiedere [a guarentigia dei suoi propri dogmi e dei suoi propri moduli comportamentali] una solerte «*interpositio auctoritatis*». Donde la insorgenza – accanto al *vinculum pietatis* – [valevole *coram Deo*: rimesso alla ubbidienza spontanea dei credenti, e al giudizio finale dell’Altissimo] d’un concomitante *vinculum iuris*: valevole stavolta «*coram Caesare*», e da Cesare coercibile «*contra inoboedientes et rebelles*».

All’antidogmatismo della più eletta intellettualità pagana [di quella che nel *Numen summum* vedeva un «tam grande mysterium» da escludere che a Lui si possa giungere «uno itinere»: al metro di una “unica esperienza”] a questa impostazione problematica (aperta a una svariata gamma di esiti culturali) si oppone – da una pugnace teologia ortodossa – l’esistenza [“incontestabile”: perché svelata da Dio stesso] d’un «*unum iter*» da percorrere: d’un unico sentiero al quale sta agli uomini tenersi (a “tutti” gli uomini) con scrupolosa dedizione: «*de necessitate suae salutis*». Col che si ponevano nel nulla anche gli aspetti più elevati della vetusta «*pietas adversus numina*»: per via che al sin irriso «politeismo degli Antichi» ci si volgeva solo in chiave di ottuso atto di ossequio a un nuvolo di «dèi falsi e bugiardi». Laddove [nel suo assumere una serena compresenza d’una molteplicità di posizioni culturali così intese da non escludersi l’un l’altra: l’una dell’altra rispettose] l’atteggiamento degli Antichi può esser anche visto – per più tratti – sotto ben altra angolatura: sin nei modi d’una “prefigurazione” (se può dirsi) del nostro «pluralismo»: al quale – oggi giorno – [in tempi fattisi, quanto ai sacra, meno proni alle pregiudiziali d’ordine dogmatico] viene attribuito – un po’ da tutti – un alto coefficiente di “positività civile”.

La disciplina dell’antico Impero non implicava alcuna pretesa di sottomettere a governo la mente e la coscienza degli uomini. Cesare non era «*perscrutator renum*»: né «*perscrutator renum*» assumeva d’essere alcun *numen* del pantheon tardoantico. Non conosce – il mondo classico – «guerre di religione». Nel mentre [fattasi cristiana] Roma cessava d’essere «*omnium numinum cultrix*».

* * *

Saggi liberali vecchi e nuovi

8. Non c'era in realtà da attendersi che il Cristianesimo consolidatosi nel tempo [quello venuto in fine in relazione con la ufficialità cesarea] esercitasse una influenza specialmente energica rispetto al *ius privatum*: che è il settore normativo al quale si compete [«inter privos»: «ad singulorum utilitatem»] la disciplina della ordinarietà dei comportamenti umani. Più non era – il Cristianesimo degli anni della pacificazione con l'Impero – quello intransigente delle origini: sí invece si presentava [nelle cose] largamente «romanizzato» e largamente «ellenizzato»: largamente ormai «mondanizzato». Tanto si presentava «omologato» [verrebbe da osservare] da «non potere non dirsi europeo». I suoi seguaci [tacciati un tempo di spirito e propositi “eversivi”]: non fosse che per il loro rifiutarsi alla «sapientia sapientium» e alla «prudencia prudentium»: per il loro sin ostentato estraniarsi dalle comuni incombenze: dalle «publicae res»] i seguaci del Cristo Redentore s'erano dovuti accomodare (s'erano dovuti come convertire) ai temi civici e politici – e ai modi di vita – dei Gentili: sicché [non più considerati caparbi *sectatores* d'una «prava superstitio»] s'eran venuti “integrando” nella *civitas*. Per giunta il loro sistema deontologico [quello correntemente praticato] si presentava ormai pervaso degli apporti mitiganti della filosofia pratica stoica, o stoicizzante: che era giusto quella che [al contempo] aveva agito – in parallelo – sulla sostanza e sui criteri operativi dello stesso *ius romanum*: svincolando il *ius romanum* da certo rigorismo formalistico e certo chiuso schematismo: orientandolo – per contro – verso una più aperta umanizzazione [“eticizzazione”] dei suoi moduli.

S'era ormai esaurita [oppure era restata emarginata] la valenza rivoluzionaria delle origini: essa sí “palingenetica” in radice. E tuttavia [sebbene impoverito nella sua carica eversiva, e nel mordente] il Cristianesimo della età costantiniana manteneva in sé tanta energia dogmatica (tanto vigore esclusivistico) da incidere assai profondamente – se non sui rapporti fra i privati – sulla «struttura pubblica» dell'ordinamento generale dell'Impero.

9. Nato in ambiente apocalittico [in trepida attesa d'una incombente *consummatio saeculi*] – il «novum Verbum» (dissociatosi dai fervidi proponimenti patriottici dell'oltranzismo ebraico: al quale l'ira incontenibile di Dio avrebbe in fine consentito di restaurare “in terra” il Regno dei Giusti) aveva radicalmente sostituito a questo «messianismo politico» del primo Popolo di Dio un messianismo d'ordine invece tutto «escatologico»: proiettato verso un *Regnum aeternum* [totalmente celeste: totalmente “altro” rispetto alle tavole assiologiche del secolo presente] posto totalmente altrove rispetto a questo mondo: totalmente al di là del tempo storico. Preannuncia – l'Evangelio – questo Regno quale più degna sede della reintegrazione dell'uomo al cospetto di Dio. Anzi la missione catartica del Cristo non postula soltanto il «compimento della storia»; ma addita questo evento conclusivo [«tempus brevium est!»] come un che di «prossimo»: come un che di «incombente», addirittura. Di qui uno stato di «spasmodica tensione» [di «drammatica emergenza»] che vedeva respinte le grandezze d'un «mondo fattosi invivibile»: «non più degno di essere vissuto»; e che vedeva l'evangelismo austero [sin eroico] dei primordi spingere la propria intransigenza fino al «contemptus saeculi»: fino al rifiuto radicale d'un mondo agonizzante.

Penosa [specialmente inquietante, e deludente] non era potuta – perciò – non risultare l'amara constatazione che [nei fatti] la profetata *consummatio temporis non trovasse un suo riscontro pratico: onde – per i credenti nel ruolo messianico del Cristo – fu forza il farsi carico d'un tal allontanarsi sine die del régime venturum*: del come – frattanto – poter accomodarsi alla meno impegnante prospettiva d'un oculato stanziamento in *terris* della *ecclesia peregrinans*. Apparve chiaro ai settori meno rigidi del movimento cristiano principale che il loro seguitare a rifiutare il mondo avrebbe per essi comportato il contraccolpo inevitabile di esserne a loro volta rifiutati. C'era

Saggi liberali vecchi e nuovi

piuttosto da cambiarlo, il mondo: c'era da «dargli un'anima». La «*evangelizatio mundi*» [rivolta «in omnes gentes»] prendeva così il posto del «*contemptus mundi*». E – in primo luogo – un simile «programma insediativo» non poteva [per le circostanze in cui occorreva attuarlo] non porre al movimento cristiano principale l'esigenza di trovare un *modus vivendi* (debitamente calibrato) con le due grandi componenti della circostante realtà umana: con la Romanità – giustappunto – e l'Ellenismo.

10. Al metro di questo duplice modello il Cristianesimo precostantiniano già s'era via via determinato a stemperare molte delle scabrosità assiologiche e deontologiche delle prime origini: sin quasi a assumere [attraverso la cristianizzazione d'una morale naturalistica moderata] il carattere d'una «religiosità del senso comune»: avviata – per più tratti – a diventare “perbenistica”. E tuttavia restava tanto ferma la sua «intrinseca valenza soteriologica» e tanto viva la sua «intrinseca valenza esclusivistica» [siccome intimamente pertinenti alla sua medesima *substantia*: onde esso avrebbe altrimenti smarrito la propria identità] da far sí che il Cristianesimo – quanto si voglia “edulcorato” – non solo riuscisse a agire assai profondamente (nel giovarsene) sul modo di intendere e di vivere la Romanità e l'Ellenismo, ma arrivasse [avuto in fine ingresso nella ufficialità dell'orbe antico] a imporre – per lungo arco di secoli – i termini di questa sua rilettura accomodante: ciò sino a «*transvertere ad suam similitudinem*» la realtà politica-ideologica-culturale del mondo antico. Nel suo perentorio esclusivismo il nuovo Credo non si restringeva [«in sacris»] a colpire al cuore il «politeismo» degli Antichi: quale già del resto contestato dalla religiosità pagana più matura, tratta a leggerlo in chiave nulla più che fabulistica e simbolica, e poetica. Nel suo invadente “integralismo” era ben anche tale – la economia del Cristianesimo – da trascorrere «in civilibus»: tanto – alla fine – da «vanificare la laicità del mondo classico». Di più: si adoperava – quel medesimo «monismo» – di finalizzare la speculazione intellettuale tutta intera al più puntuale “acclaramento” e alla più incisiva “propagazione” delle Verità di Fede. Finiva – così – con lo «spezzare la dialetticità del pensiero classico»: colto nei soli aspetti cristianamente utilizzabili, e perciò ridotto a una ossequente «funzione propedeutica».

* * *

11. Segnatamente gravida di esiti autocratici [capaci di trasformare il nostro mondo] doveva proprio dimostrarsi la incidenza – sul *ius publicum romanum* susseguente alla *pax constantiniana* – della proposizione evangelica «*reddite Cesari quae Caesaris et Deo quae Dei*»: la quale [se la si intende nella sua purezza] pur mostrava di voler esprimere un «canone dualistico», tale da “distinguere” (e soprattutto da “tener distinta”) la «economia della spiritualità religiosa» dalla «economia della politicità»: senza reciproche intrusioni. A ogni singola coscienza [alla esperienza interiore di ciascuno] rivendicava – quel principio – una «giurisdizione tutta sua»: sottratta [perché ordinata totalmente a Dio] al prepotere di qualunque Potenza materiale esterna: fosse pur quella (massima) di Cesare. Tant'è che [così intesa] questa grande «idea personalistica» costituisce proprio l'apporto più fecondo dell'«umanesimo cristiano». Solo che [già condizionato, nello stesso ambito interno del movimento cristiano principale, dal costituirsi d'una forte Autorità istituzionale: capace di un controllo sempre più pressante sulla vicenda spirituale dei credenti] quel «canone dualistico» doveva – per effetto della «ufficializzazione della Chiesa» – subire una ulteriore e più incisiva metamorfosi: tanto da vedersi sconvolto nella sua funzione: vulnerato nei suoi esiti personalistici. E ciò da quando lo si prese a intendere nel senso che [fattosi ormai cristiano] fosse proprio Cesare il

Saggi liberali vecchi e nuovi

primo cui spettasse di «reddere Deo quae Dei»: facendosi – fra tutti – il più autorevole e il più gagliardo difensore della Fede.

E' così accaduto [nel corso delle vicissitudini terrene] che quel canone spiritualistico evangelico si sia poco per volta trasformato – assai concretamente – nella «normabase» del *régimen catholicum*: nel supremo «principio strutturale» [«ad imperatorem palacia, ad sacerdotem ecclesiae»] preposto – per volere indiscutibile di Dio – alla somma ripartizione degli uffici (e dei poteri) nel seno d'una «comunità tutta cristiana»: “tutta” e “soltanto” tale.

12. Prendeva – così – corpo l'istanza pubblicistica [mai per l'innanzi propugnata] che ai fatti dello spirito “possano” (e “debbano”) esser applicati i «criteri autoritativi» che presiedono al «governo politico degli uomini»: quasi che la interiorità dell'animo [non affidabile, per sua intrinseca natura, se non alla infungibile gestione delle singole coscienze] sia cosa dominabile mediante strumenti costrittivi estrinseci, capaci di operatività «contra nolentes». Sfuggiva – in questo – che un intervento costrittivo [se può sí ottenere un assoggettamento materiale esterno] non può peraltro ambire di strappare al *patiens* una effettiva partecipazione interioristica: men che meno una partecipazione eticamente meritoria: «coacta servitia Deo non placent!». Al più – col tempo – potranno far sentire il proprio effetto i meccanismi omologanti della «assuetudo ex multiplicatis actibus»: della «consuetudo ad bonum», della «desuetudo a malo». Dico di quel reggimento autoritario onde si assume che [se «fatti agire a modo debito»] i soggetti umani («inducti ad virtutem per assuefactionem bonorum operum») finiscano – via via – col diventare «volentes de nolentibus»: col sentirsi sin anche compartecipi dei “valori” sottesi alla “condotta reale” ad essi imposta. Onde si postula che compito del Principe politico [il quale «non sine causa gladium portat»] non sia più tanto quello di stabilire e mantenere le condizioni sociali generali d'una pacifica convivenza fra consocci, né sia più tanto di interporre la propria autorità «ne cives ad arma veniant». Diventa suo compito giuridico [nel reggere il «populus christianus sibi creditus»] anche l'ufficio di concorrere – a fianco della Autorità sacerdotale – a «rendere gli uomini migliori»: a «reddere cives bonos». E starà al Principe di farlo [«per diligentiam disciplinae»] al metro d'una tavola di valori etici e dogmatici di indubitata promanazione celeste: quindi valevoli per tutti. Del che – poi – Cesare dovrà rispondere a Dio «in excelsis caelis»: e ai Luogotenenti spirituali di Dio «in terris». [Come dire – nella logica della *historia salutis* – che al «sistema teopolitico unitario» del primo Popolo di Dio è venuto provvidenzialmente subentrando – nel nuovo Israel – un «sistema teopolitico binario»: tutto incentrato sur una fede religiosa resa “giuridicamente obbligatoria”: «christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti»].

13. D'altro canto – sul piano della speculazione culturale – [in luogo di seguire a prevalersi dell'apporto filosofico dei Greci visto nella molteplicità dei suoi momenti] viepiù tendeva – la intellettualità ortodossa – ad operare (in corpo a quella preziosa eredità) una oculata «estimazione selettiva»: commisurando – secondo una «ordinata gerarchia di fini» – le singole espressioni del pensiero antico alle supreme grandezze dello spirito: intese come «grandezze religiose»: di stringente «specificità evangelica». Significava privare quel traboccante patrimonio della sua «intrinseca dialetticità»: di quella forza che (ai nostri occhi) tuttora lo vivifica. Rischiavano – le componenti volta per volta recepite – [come divelte dal contesto] di perdere il loro autentico valore e il loro ruolo originario, per acquistare un altro significato (e un altro compito) in un sistema non più “aperto” stavolta sí piuttosto “chiuso”. Cosicché accadeva che dalla «problematicità dinamica della riflessione filosofica» («mai paga di sé») ineluttabilmente si scadesse nel «dogmatismo

Saggi liberali vecchi e nuovi

sistematizzante della riflessione teologica»: la quale non mira – come l'altra – a tener viva la tensione intellettuale dintorno a certe (“irrisolubili” e pur “ineludibili”) tematiche, tanto da riproporre di continuo i suoi interrogativi in termini costantemente rinnovati; si piuttosto reputa di potere e di dover fornire – circa le supreme ragioni del nostro essere – una «risposta indubitata».

Al più si dava – fra gli Uomini di Chiesa – [ne vedremo talune espressioni di non trascurabile importanza] un qualche «confronto intellettuale interno»: diciamo “endosistemico”. Laddove – a prevalere – era pur sempre la «convergenza verso un medesimo traguardo» del composito impegno costruttivo d'una «militia doctoralis» profondamente «integrata nel sistema»: «patrocinatrice del sistema». Parlo del suo «esser votata ad una Causa»: alla maniera [oggi diremmo] d'una osservante «intellettuale organica». Attenti ai «risultati concreti delle idee» – questi «probatu auctores» si potevano avvalersi (a volta a volta) d'una pluralità di apporti pur improntati a tecniche diverse, purché tutti però «finalizzabili» (con sagacia) a un medesimo obiettivo: «ad maiorem Dei gloriam», «ad gloriam sanctae ecclesiae». L'impegno “istituzionale” che a quei Dottori si chiedeva [al quale essi attendevano con zelo] era – non di cimentarsi a proprio modo negli «interminati spazi» della riflessione filosofica – ma di dare coerente compattezza (e dignità formale) all'apparato assiologico e deontologico ecclesiastico: di costruirlo nei modi di un «ideosistema in sé concluso», organicamente costruito – nella interezza dei suoi tratti – dintorno a una «idea fondante».

14. E questa «duplice manovra annessionistica» [questo far proprio il meglio di quanto offerto al mondo da Romani e Greci] trovava – *theologicè loquendo* – una puntuale spiegazione nel «postulato provvidenzialistico cristiano» della operatività di Dio [di Dio «Signore della storia»] sulle vicissitudini degli uomini. Essere stata – si diceva – la Prudenza dell'Altissimo a predisporre l'Impero universale dei Romani proprio al fine di preconstituire in *terris* una solida “fondazione politica” in pro dell'universalismo religioso del Cristianesimo cattolico. Essere stata la Sapienza dell'Altissimo a predisporre la cultura ellenica proprio al fine di preconstituire in *terris* una solida “fondazione teoretica” al venturo *verbum vitae*. Valeva – in ciò – l'idea [destinata a rimanere una costante del modo di pensare della intellettualità cattolica] per cui «qualunque positivo apporto umano» [quanto di “buono” è stato fatto, quanto di “vero” è stato detto: sempre, dappertutto, da chiunque] è cosa da ascrivere – comunque – alla «decretazione dell'Eterno»: siccome un che di fatto e un che di detto sotto influenza (se non sotto dettatura) dello Spirito. Spicca – in questa linea – il ruolo protagonista di Dio: d'un Dio solerte che opera sugli uomini [«in homines»] attraverso l'opera degli uomini: «per homines». Spicca la Incarnazione del Verbo come capitolo di centro della «*historia salutis*». Tutto – prima dell'Avvento – è «preparazione del Cristianesimo»: tutto – di poi – «*storia cristiana*».

* * *

15. S'è ritenuto di dover insistere su queste profonde mutazioni dei modi di vita e delle strutture pubblicistiche del mondo tardoantico [quali seguite alla «ufficializzazione del Cristianesimo ortodosso»] per via che (dopo la sperimentazione millenaria d'un rigido stabilimento teopolitico) doveva proprio prodursi – in Occidente – come un «processo storico simmetrico»: di segno però inverso. Doveva essere proprio un «opposto processo metamorfico» [in certo qual modo “speculare”] a reinserire e a far rivivere – nella esperienza civile dell'Occidente europeo – quei «tratti pluralistici» e «dialettici» (già propri del mondo tardoantico) sui quali – dal lontano quarto secolo – aveva imposto i suoi indeclinabili dettami l'autorità totalizzante del «Cattolicesimo reale».

Saggi liberali vecchi e nuovi

Ed era con passione che – assai efficacemente – [al tempo del rigoglioso rifiorire in Occidente degli «*studia humanitatis*»] una siffatta operazione (di intenso «ripensamento culturale») riproponeva quegli antichi valori, sin quasi mitizzandoli: ben anche mossa – si direbbe – dalla consapevolezza (non scevra d’acre spirito polemico) di quanto fosse valso a ottenebrare l’alta lezione degli Antichi la monocroma esperienza della *media tempestas*: d’una età che gli «*humanistae*» – nel rinnovato clima intellettuale – più non sentivano di potere e di dover vedere come «momento saliente della Storia», sí invece come «età intermedia»: come una grigia «età di mezzo» venuta a fraporsi – per l’alternarsi delle sorti umane – fra un lontano passato (carico di luce) ed un presente fattosi pronto finalmente a rinverdire quei remoti fasti. Si avvertiva ormai il bisogno – di contro al fenomeno invadente di «confessionalizzazione della vita» e di «teologizzazione del sapere» che aveva segnato i secoli di prima – [loro imprimendo, va pur detto, singolarità di fascino] di rivendicare e far valere una affrancante «autonomia dal dogma».

Di ciò ci si occupava sia in ragione della esperienza individuale dei singoli soggetti, protagonisti della propria vicenda esistenziale, sia in ragione della esperienza collettiva della *civitas*. C’era da emancipare e l’una e l’altra dai condizionamenti della *historia* sacra: dai vincoli di un rigido «soteriologismo escatologico».

16. Pregno di spirito profano [aperto alla lezione esaltante degli Antichi, e destinato a riprenderne il cammino nell’abbagliante splendidezza della civiltà rinascimentale] il nuovo Verbo – l’«*humanismus*» – riponeva nella *dignitas* dell’uomo una fiducia generosa. Esso – dell’uomo – accreditava a tutta voce la intelligenza, la inventiva, la tenacia nell’attendere alla edificazione di se stesso. Lo proclamava «capace di cultura»: capace – cioè – di districarsi [scrollandosi di dosso finalmente il fideismo dei secoli passati] dalla stringente *auctoritas* di tavole assiologiche e dogmatiche che totalmente lo trascendano. Sensibile ai dettami della propria “natura razionale” – l’uomo ben anche tuttavia è capace di agire a suo talento: seguendo – stavolta – il proprio genio. Egli ben può informare la sua vita al metro di moduli ideali e comportamentali espressivi della sua “autonoma virtù creativa”. E’ questo suo sapersi svincolare da precostituite inibizioni [è questa sua «cultura» vissuta come un che di «tutto proprio»] a fare dell’«*homo viator*» della *historia* sacra l’«*homo faber suae fortunae*» della *historia civilis*.

Calato in un «sistema di certezze», l’uomo della età intermedia ne risultava sostenuto e assicurato nelle sue credenze: confermato nei «convincimenti di doverosità». Affidato alla tutela d’una Autorità eminente [mezzo divina, mezzo umana] poteva esserne educato e favorito: protetto nei mutevoli frangenti della vita: guidato con animo sollecito nelle massime determinazioni esistenziali. Però quell’uomo rimaneva – a un tempo – come avviluppato in questa fitta maglia protettiva e appesantito: imprigionato in questa sua custodia: tanto più limitatrice (soffocante) quanto più sapientemente congegnata. Adesso [nel nuovo clima culturale che veniva felicemente proponendosi] si avvertiva sempre più il bisogno di affrancarlo – l’uomo – da quell’inibente rassegnarsi al proprio «dipendere dall’alto» come a un che di radicato a un ordine perenne: insovertibile. Si sentiva di doverlo emancipare – l’uomo – da un tale «stato di subalternità», se non proprio “gregale”, tuttavia discosto da una “matura autonomia”. Si sentiva di dovergli restituir fiducia nella propria autosufficienza creatrice.

17. Con l’Umanesimo [al quale è doveroso riconoscere questo ruolo principe nella nostra vicenda culturale] non doveva semplicemente originarsi una «riacquisizione cognitiva del passato»: nel senso d’una riscoperta e d’un ricupero dei monumenti sapienziali del mondo latino, e poi del mondo

Saggi liberali vecchi e nuovi

ellenico. Si anche gli si deve [e fu fattore di straordinaria rivoluzionarietà civile] un netto «cambiamento di attitudine verso la cultura degli Antichi». Accadde che [non più «rivisitato in chiave cristiana»]: come a voler cogliere nelle esperienze del passato una qualche anticipazione e un qualche apporto argomentativo e esornativo a corroboramento dell'«una e vera Verità di Fede» interamente disvelata agli uomini dalla Parola redentrice] quel patrimonio intellettuale fosse via via ricostruito nella sua originaria schiettezza. Accadde che fosse «ripensato nel suo spirito». Di più [in luogo di seguire a guardare al mondo antico dall'angolo visuale del Cristianesimo egemone] si prese a guardare invece al Cristianesimo al metro del ritrovato mondo antico. Di questo più non ci si dava a cogliere i soli “tratti positivi”: quelli giudicati “cristianamente profittevoli”: siccome preordinati dalla Mente provvida di Dio a futuro beneficio della Religione di Salvezza. Più non ci si dava a espungerne i tratti per contro incompatibili col Verbo: relegandoli nel tetro ricettacolo delle seduzioni demoniache. Della testimonianza degli Antichi ci si era via via determinati a farsi carico nella compiutezza e svariatezza dei suoi momenti problematici. La si prendeva a ripensare perciò “criticamente”: non più «alla maniera teologica» (diciamo) ma – di nuovo – «alla maniera filosofica». La si tornava a leggere nella sua «intrinseca dinamica»: nella sua «intrinseca dialettica». Naturale – allora – ne seguisse una ricusazione dei tratti pessimistici della antropologia del Cristianesimo: di questa *religio redemptionis* che [proprio perché tale] non può volgere all'uomo se non come a un «qualcuno da redimere»: da trarre in salvo: impotente a benemeritare da sé solo: bisognevole d'una interposizione “costitutiva” dello Spirito. Ci si apriva – invece – a una visione più serena della identità ontologica dell'uomo. Si sentiva di poter contare sulla «hominitas» di lui: d'un «homo imago hominis» [fatto «a misura terrena»] non più totalmente assoggettato al Sacro, ma come «riappropriatosi di sé». Estranea alla antropologia dell'*humanismus* l'idea (drammatica) che all'uomo – espropriato d'ogni merito quanto alle buone azioni – siano imputabili soltanto le sue colpe. Come è degno all'occorrenza di castigo – così l'uomo è meritevole di premio. Non semplicemente è “necessario” il suo volere, si anche è “sufficiente” perché l'uomo [ciascun uomo] possa compiutamente realizzare la propria dimensione etica. Significava addivenire – con sempre più avvertita determinatezza – a un crescente apprezzamento dei valori per sé presi della vicenda mondana, e di crescente rivalutazione del rapporto degli uomini con essi: degli uomini chiamati a vivere *in hoc mundo* la vita *de hoc mundo*. Alla idea severa d'un cimento terreno periglioso [onde «la vita che va vissuta per salvarsi»] veniva a opporsi l'idea – tutto diversa – d'una vita terrena degna invece d'«essere vissuta per se stessa»: con la gioia di viverla «proprio perché vita terrena»: «ricca di esperienze terrene».

18. C'erano state [è vero] – nell'ambito medesimo della riflessione teologica cristiana – talune precoci concessioni (di sostanziale spirito umanistico) verso una più aperta «valorizzazione della iniziativa etica di ognuno nel processo della propria giustificazione individuale». Viene alla mente – soprattutto – l'antica tesi pelagiana [incline, se può dirsi, ad una sorta di «liberalismo avanti lettera»] la quale – come nell'uomo vede un «essere capace di peccato» – così al contempo in lui ravvisa un essere si anche «capace di virtù»: capace perciò di «merito». Non si trasmette alla progenie adamica la esizialità della mancanza delle origini: che è peccato dei soli Protostipiti, al quale non altro si accompagna (quanto alla loro discendenza) che una «esemplarità segnatamente negativa». Risiede nell'uomo – viceversa – [«in animis nostris»] una «naturalis quaedam sanctitas»: cosicché – rispetto all'uomo – il Sacrificio della Croce non è «costitutivo di salvezza», ma ad esso più semplicemente si accompagna una «esemplarità segnatamente positiva».

Saggi liberali vecchi e nuovi

Era tale – la tesi del Monaco Pelagio – [proprio per il suo concedere che l'uomo, spendendo le semplici virtù di cui è dotato, possa salvarsi «per sua tantum naturalia»: solo «facilitato dalla Grazia»] era tale – questa tesi – da mettere da un canto [da “esautorare” alla fin fine] la «intermediazione sacramentale necessaria della Chiesa» e prima ancora la stessa «intermediazione sacramentale necessaria del Cristo Redentore». Di qui [proprio a sostegno della essenziale “costitutività” di questa «duplex intercessio»] la drastica confutazione agostiniana: essere l'uomo radicalmente tarato dal peccato delle origini: esserne reso incapace di resistere ai richiami d'una «inordinata concupiscentia»; essergli – quindi – indispensabile l'ausilio generoso dello Spirito: di quella «*gratia gratis data*» che (proprio perché «condizione di ogni merito») non può essere dall'uomo «meritata», ma è da Dio largita [«donata, non reddita»] secondo la absolutezza del Suo arbitrio. Onde non altri si salvano se non i prescelti dal Signore: gli «*electi ex massa perditionis*»: coloro che Iddio (senza dover renderne conto a chicchessia) intende trarre dall'abisso. [Come nessuno «*sine navi navigat*», «*sine voce loquitur*», «*sine pedibus graditur*» – così nessuno può condursi a modo debito senza l'intercessione dello Spirito: «*nemo sine Dei gratia recte vivit*»].

19. Non risultava – con questo – superata [ad onta degli espliciti anatemi della Autorità magisteriale] la preoccupazione sostanziale a cui il *pelagianismus* cercava di rispondere: quella di poter valutare in positivo la «libertà dell'arbitrio», e la «incidenza delle buone opere»: sottraendosi agli eccessi d'un «predestinazionismo categorico». Preoccupazione – questa – che (di séguito) mostra in effetti di riaffiorare di continuo nella riflessione teologicomorale moderata: propensa a privilegiare la «*rationalitas*» di Dio: il Suo esser alieno dall'esercitare *ad libitum* il proprio Volere imperativo: in difformità degli attributa [fra cui la «*bonitas*», la «*sapientia*», la «*iustitia*»] nei quali si ravvisa espressa la Sua superlativa perfezione. E mostra – quella preoccupazione sostanziale – di far presa sul pensiero canonistico: fondato, com'è infatti, l'ordinamento disciplinare della Chiesa su un principio di «responsabilizzazione personale» dei *subiecti ecclesiae*: e di «remuneratività della condotta».

Si presentano [è vero] queste dispute nel seno della stessa intellettualità cristiana: né vale sminuirne la importanza. Si pensi ai grandi apporti ominizzanti della teologia razionalistica. E tuttavia si tratta di confronti dialettici che diremmo «endosistemici»: tali – cioè – da svolgersi [nei modi di pure «variazioni»] nel quadro d'un «ideosistema organico», ancor sempre articolato – nella interezza dei suoi tratti – su «moduli teocentrici». Laddove [per rendere a ciascuno il suo] è l'*humanismus* quello che – dell'uomo – [della sua persona, della sua esperienza, delle sue aspirazioni, dei suoi compiti] prende a ragionare in chiave decisamente «antropocentrica»: portando l'«ottimismo antropologico» ben al di là dei limiti [pur sempre stabiliti in termini «teotropici»] dalla più aperta teologia intellettualistica.

20. Restava lontana [a dir il vero] – la cultura umanistica trionfante – dal metter in questione la religione cristiana: la sola «*sancta et vera*»: sempre “laudata” – deferentemente – nella sua indisputabile eccellenza, anche se fatta spesso segno d'un che di più vicino a un distaccato certame letterario (di genere accademico) che non a una sofferta sperimentazione esistenziale. Ci si premurava di lasciare spazio alla Parola: curandosi – magari – di distinguere l'ambito e lo spirito della testimonianza fideistica dalla più fredda economia dell'estetismo letterario, del preziosismo filologico, della riflessione raffinata; o addivenendo – d'altro verso – ad una sintesi elegante fra l'umano pensiero e il cristianesimo, nelle forme sincretistiche d'una «*pia philosophia*» rappresentata siccome un che di equivalente a una «*religio docta*». Più spesso – però – si preferiva accantonare il

Saggi liberali vecchi e nuovi

problema religioso: chiuderlo [oggi diremmo] fra parentesi: bensì coprendolo d'un alto apprezzamento di maniera, senza però farne seguire una sofferta applicazione intellettuale, men che meno pratica. E ciò avveniva [va soggiunto] in un ambiente singolarmente alieno da asperità devozionali, qual era quello della Chiesa Rinascimentale: d'una Chiesa Principesca, presa da urgenze terrene perentorie: tratta – perciò – a calarsi in una sorta di comodo «pelagianismo pratico»: privo – peraltro – del rigore morale (sin austero) stato proprio di Pelagio.

Di qui un moto evolutivo incerto: minato da una intrinseca ambiguità di fondo. A presentarsi [nella sua sostanza] era un processo «umanizzante» e «secolarizzante»: però ancor sempre ossequente [nella forma] ai temi escatologici d'una *religio redemptionis*. Ed era ambiguità – codesta – che non poteva sfuggire a voler porsi la questione con spirito meno accomodante. Tant'è che [nella radicalità dei suoi disegni] doveva essere la Rivoluzione luterana a rimproverare – con acredine – al mondo neolatino questa aberrante commistione: enfatizzando – con rigore – la piena “antinomia” dei termini che la cultura egemone e l'ufficialità chiesastica credevano (in via teoretica e in via pratica) di poter armonizzare. Scaturita da un risveglio irruente del pathos religioso, era tornato – l'intransigentismo luterano – a propugnare (con zelo talvolta esasperato) quella «visione numinosa della vita» – stata propria dei secoli di mezzo – che il più avanzato spirito europeo stava inesorabilmente dissolvendo. Parlo d'una «vita severamente religiosa»: tale nella inscindibile interezza dei suoi tratti. Era tornato – l'intransigentismo luterano – a un «teocentrismo radicale»: per di più privilegiando [nei modi, a volte, d'un meticoloso letteralismo biblicistico] il «momento positivo» della «ordinazione trascendente degli umani»: quello che si presume in sé contenga il «volere incondizionatamente libero di Dio». Con altrettanta risolutezza era tornato a un radicale «pessimismo antropologico» di fosco impianto agostiniano.

Con ciò – di più inquietante – che [mentre il «pessimismo antropologico», del quale s'era reso interprete e fautore l'Agostino della polemica antipelagiana, aveva trovato la sua prima sede in un mondo senescente: stremato dalle stesse sue esperienze di civiltà: avviato a una incombente consunzione] adesso il rilanciato agostinismo di Lutero reagiva a un mondo invece effervescente: ad un Rinascimento in pieno rigoglio: stracolmo di energie vitali.

* * *

21. E' luogo letterario ricorrente il ravvisare nella *restauratio* riformistica [tutto che avversa alla «ragione», a questa invereconda «prostituta diabolica», e tutto che avversa a qual si voglia «presunzione prometeica»] è un che di ricorrente l'individuare in quella protestatio la matrice ideale del “liberalismo” dei secoli di poi. Colpisce – specialmente – il suo esaltare la «immediatezza del rapporto dell'uomo con il Sacro»: onde ciascun credente [«solo» dinanzi al suo Signore] si trova a «dover far da sé»: senza lo schermo protettivo (ma ben anche impeditivo) d'un «Sacerdozio carismatico - gerarchico» venuto organizzandosi nel tempo a mo' di Istituzione. All'uomo di fede [a ciascun uomo di fede: tutto che marchiato da una sorta di «peccato originale permanente»] spetta di cogliere – di persona – e di onorare il valore mistico della testimonianza scritturistica: d'una testimonianza sempre viva: al cui pressante insegnamento ognuno è in grado di accedere da sé, anche se col soccorso dello Spirito. Come dire che [benché disconosciuto nella libertà del proprio arbitrio: a fronte di quanto invece gli concede la versione cattolica del tema] l'uomo – nella economia della Riforma – vede valorizzata d'altro verso la sua capacità intellettuale e determinativa: «responsabilizzante». Tant'è che non poteva questo «innalzamento riformistico della soggettività etica dei singoli» [resi «partecipi della propria individualità spirituale»] non agire in fine da «fattore

Saggi liberali vecchi e nuovi

personalistico» potente: capace [a dispetto d'ogni chiuso pessimismo] di «esiti umanistici» imponenti. Tal era – quel fattore – da preludere (se considerato con altro animo) a travolgenti sviluppi proprio in chiave di «emancipazione umana» e di «autosufficienza»: di quella emancipazione e di quella autosufficienza che pur il riformismo intransigente annoverava fra i principali idòla da combattere.

Era sí “libero” l'esame rimesso alla responsabile capacità d'intendimento dei soggetti umani: pur sempre – però – esso restava un libero esame “scritturale”: specificamente rapportato al «corpus sacrorum textuum» della tradizione vetero e neotestamentaria, nel quale si presumeva trasfuso e custodito tutto quanto il patrimonio dei «valori veri» e delle «vere verità». E a un senso di «sudditanza totale alla Maestà invincibile di Dio» restava – pur sempre – vincolata l'intera esperienza umana dei credenti. Laddove [solo se trasferita, come in effetti accadde, in altro ambiente: solo se vissuta, come accadde, in altro clima] l'impostazione riformistica doveva spingersi ben oltre. Essa [col suo considerare «cosa grata a Dio» la responsabile determinazione di ciascuno] doveva giunger proprio a secondare svolgimenti d'altro segno rispetto alle grandezze originariamente avute in mira: pervenendo in fine a risultanze culturali opposte: «razionalistiche» – stavolta – e «liberalizzanti»: «laicizzanti». [Cessava – il «libero esame» – d'essere un «libero esame scritturale»: per farsi – senza meno – «esame libero»: dissociato – nei suoi presupposti e nei suoi esiti – da residui condizionamenti scritturistici].

22. Altre – se mai – le conseguenze prodottesi nella nostra Europa occidentale per immediato effetto del rilancio di «fervorità numinosa» operato dalla *reformatio* luterana: presa qual era – questa – da un prepotente programma di ricupero [di *restitutio in pristinum*] della spiritualità testamentaria, venuta ottenebrandosi nei secoli sino a restar infine sopraffatta (come vilipesa) dalla empietà latina, intrisa di spirito profano. E tanto drasticamente si esprimeva questa contestazione del Cattolicesimo ufficiale (con tanto esacerbante intransigenza: sin “demonizzante”) da sbarrare la strada a una qualunque soluzione ragionevolmente transattiva. Di più: tal era la inflessibile durezza di questa requisitoria antiromana da portare – in fine – lo stesso Cattolicesimo più duttile a dismettere lo spirito umanistico che tanto diffusamente lo impregnava e tanto aspramente gli era contestato. Alla *reformatio* seguiva il contraccolpo [in campo avverso] della *contrareformatio*. A intolleranza si opponeva intolleranza. Ed era – questo – un rifiuto reciproco totale [condotto «punctum contra punctum»] il quale si ammantava – *hinc inde* – di quella esasperata intensità che è nota distintiva tipica del pathos religioso: di quel moto trepido dell'animo che sente in vero di riflettere (e sente di dover adempiere) il dettame imperativo di Dio. Mai s'era determinata nel passato – su cosí larga scala – una situazione di tanto smaccata “illiberalità”: per giunta ulteriormente appesantita [nell'assieme dei suoi drammatici risvolti] dal precoce trasferirsi della disputa ecclesiologica e teologica anche sul piano d'una interminabile (cruenta) «conflittualità politica», capace di coinvolgere e travolgere la più gran parte dell'Europa.

Tutto accadeva in un ambiente inquieto: fatto di uomini di zelo categorico: spronati – da un loro severo dogmatismo – non a tollerare i dissidenti, non a accoglierli infra *moenia*, sí invece a conculcarli: a negar loro comunione.

Né si può dire che arridesse alcun apprezzabile successo [in seno ai due opposti schieramenti] al tentativo generoso – cui s'erano votate certe aperte frange della intellettualità cristiana – di togliere di mezzo (o quanto meno ammorbidire) le principali ragioni formali di contrasto fra le fazioni in lotta: e ciò attraverso un'opera avveduta di riduzione del Cristianesimo alla sua «stretta essenzialità dogmatica». Si trattava [riprendendo antichi temi umanistico - rinascimentali] di ridurre le svariate

Saggi liberali vecchi e nuovi

credenze che operavano nell'area della *pietas christiana* a un comune «denominatore spirituale»: fatto di quel serto esiguo di proposizioni fondamentali che sono accettabili da tutti i *christiani bonae voluntatis* quale vincolo d'unione mistica della *communitas fidelium*. Mancò – questa opera devota – [tacciata di fumoso «neoarianesimo» dai teologi ufficiali delle Chiese statutarie] di ottenere – non fosse che su questi ristretti punti-cardine – una pacifica convergenza di adesioni. L'intelligente (preoccupato) impegno di questi «antitrinitari» era condannato a non far breccia nelle contrapposte cittadelle. Se mai era al di fuori della esperienza propriamente fideistica [era negli incipienti «ambienti laici»] che doveva risultarne invigorita l'esigenza d'una riprospettazione radicale (in chiave, questa volta, non di «reciproca chiusura», ma di «aperta tolleranza») del rapporto fra le diverse denominazioni religiose: e più in generale del rapporto fra la Fede e la Ragione.

23. Colpiva l'esclusivismo intransigente [apportatore di innumerevoli iatture] che intrinsecamente si appartiene alle espressioni di religiosità che ambiscono a una propria “assoluta assolutezza”: specie le volte che le stesse arrivino a pretendere di far valere a mano armata (in modo materialmente vincolante) le loro vantate Verità. Assurdo (“scandaloso”) cercare sui campi di battaglia la soluzione di problemi fideistici ai quali solo le libere coscienze – ciascuna per suo conto – possono dare una risposta. Assurdo (“scandaloso”) – prima ancora – cercare di far breccia con la forza su queste stesse singole coscienze. Il «bellum omnium contra omnes» [comunque deprecabile] lo è più ancora quando stia a causarlo [o concausarlo] una istanza religiosa legata al come sentire e al come esprimere la propria devozione in Dio. Non tanto si trattava – allora – [nel marasma teopolitico europeo] di trovare come «disciplinare il conflitto in atto»: come stemperarne le manifestazioni più violente, e quelle più prevaricanti. Si trattava – piuttosto – [per queste forze intellettuali esterne] di respingere la «legittimità» stessa (la «giustificabilità» quale che sia) d'un siffatto modo delle opposte Chiese di intendere la propria missione salvifica.

Indiscutibile [ovviamente] la «superiorità teologica» (rispetto al politeismo degli Antichi) d'un «monoteismo organico»: capace – per giunta – [secondo i suoi sostenitori] d'una funzione unificante in seno alla stessa civitas. Tutto – però – tornava in discussione nell'atto in cui ci si veniva a imbattere [come nel nostro caso] in una esperienza religiosa anomala: la quale veniva in definitiva a presentarsi alla maniera di un «monoteismo frammentato»: d'un che di simile – in sostanza – al contrapporsi rovinoso d'una «pluralità di monoteismi», tali – ciascuno – da portarsi appresso una potente carica di «esclusivismo categorico». Già – da secoli – il «monoteismo cristiano» s'era dovuto misurare col «monoteismo ebraico»: e poi – in forme segnatamente virulente – col «monoteismo islamico». Ma erano confronti – questi – che [per le circostanze in cui avvenivano] potevano piuttosto rinsaldare che non ledere la compattezza della *communitas chisticolarum*. Laddove – nella nuova situazione – a colpire il corpus mysticum era una «conflittualità interna»: lacerante: la quale vedeva le fazioni opposte mettere – nel lor escludersi a vicenda – una insofferenza [un odium *theologicum*] di greve impatto emozionale.

24. Per ovviare a tanto scempio, non ci si restringeva – da un crescente stuolo di ideologi di vaglia – a porre in luce quanto un invadente confessionismo dello Stato possa nuocere a un sereno adempimento del compito civile: in ciò che valga a immettere pressanti condizionamenti trascendenti (razionalmente imponderabili) nel reggimento della cosa pubblica al quale il Governo civile è deputato secondo stretti dettami di ragione. Né ci si restringeva a prospettare – d'altro verso – quanto per giunta nuoccia alla stessa spiritualità delle persone umane la strumentalizzazione che si

Saggi liberali vecchi e nuovi

faccia del loro sentimento religioso: in ciò che una simile pretesa viene a assumere la Fede – non nella singolare sua capacità sublimatrice della statura etica degli uomini – si piuttosto nella indiretta utilità che può inerirle rispetto a grandezze d’altro segno (politiche, sociali) di minor elevatezza. Più risolutamente si puntava – dalla più aperta intellettualità europea – al cuore stesso dell’avito regime teopolitico. Si metteva direttamente in discussione il fondamento antropologico del sistema. Se ne contestava la finalizzazione escatologica. Se ne discuteva – prima ancora – [e ciò condizionava tutto il resto] lo stesso «assioma ideologico primario». Se ne discuteva – in somma – il «teocentrismo».

A prendere l’avvio [sotto quest’ultimo profilo: il più impegnante] era un imponente processo evolutivo (o, se si preferisce, involutivo) tale – alla fine – da approdare [attraverso un progressivo affrancamento della *raison* raisonnante da influssi teofanici specifici] a risultanze «francamente agnostiche»: ben consapevoli dei propri presupposti teoretici, e delle proprie implicazioni pratiche.

25. Fosse nel ricordo (inquietante) d’un funesto passato [fosse in ragione del primato che veniva via via riconoscendosi ai dettami delle singole coscienze personali per come singolarmente si presentano] – sempre più volgeva l’opinione emergente (arricchita infine dalla trascinante malia dei *Philosophes*) verso una «religiosità intellettualistica»: non ad altro intenta [si diceva] che alle «evidenze di ragione». Ci si compiaceva – in somma – di prescindere [nella individuazione del «supremum quoddam numen» sito al vertice del tutto] da una qualunque concessione al dogmatismo di qualunque Rivelazione storica specifica. E questo – certo – era programma commendevole nei suoi propositi irenistici: e tuttavia di non robusto fondamento. Inevitabile – intanto – che [nel suo primo profilarsi] questa novella *pietas* (questo «teismo», come si prese di solito a chiamarla) risentisse – in sua substantia – dei moduli sacrali peculiarmente familiari (e peculiarmente consentanei) al circostante ambiente storico: al circostante ambiente culturale-umano. E a quei modelli rispondeva – nei tratti fisionomici essenziali – la figura d’un Essere Supremo Personale di tipo precisamente testamentario: Creatore e Ordinatore del *mundus* universus: Legislatore e Giudice: quando necessario Vindice. Vero che questa dipendenza dal passato doveva poi far spazio a un più autonomo intendimento del problema [stavolta, usava dire, d’ordine «deistico»] tale da prescindere dalle consuete rappresentazioni storiche del Sacro. Vero però anche che a presentarsi era pur sempre un prodotto meramente intellettualistico: risultante da una arbitraria forzatura del meccanismo di appuramento razionale, spinto al di là della valenza che gli si può correttamente riconoscere.

E’ tema – questo – sul quale non poteva mancare di aver peso la progressiva consapevolezza filosofica dei limiti che serrano il terreno della «conoscenza razionalmente raggiungibile», e «razionalmente giustificabile». Sempre più chiaramente si avvertiva come non d’altro sia capace la ragione ragionante [quella che per natura si appartiene all’uomo] che di cogliere quanto «razionalmente è comprensibile»: quanto naturalmente è percepibile ed è sperimentabile. Nulla ha che dire invece la ragione naturale quando a venir in campo siano grandezze trascendenti [“sovrazionali”, “sovraturali”] che d’essa ragione sopravanzano (immensurabilmente) la valenza. Tant’è che – allora – [quando si sia raggiunto l’ultimo confine che racchiude l’area di ciò che razionalmente è percepibile] quella che al pensiero razionale si richiede è di «arrestarsi dove è giunto». Né gli si domanda [lo si noti] una semplice «sospensione del giudizio»: quasi che – di faccia allo sconfinato universo metafisico – non d’altro abbia a trattarsi che di «sopressedere» (per cautela, o per contingente scarsità di conoscenze) ad una azione critica di per se stessa “esercitatile”: rinviando [diciamo] a miglior data (ad una più compiuta acquisizione di elementi) la risoluzione dei problemi che ci si presentano davanti. Quanto si impone a quel pensiero [«in assoluto»] è di

Saggi liberali vecchi e nuovi

«prender atto della propria finitezza»: guardandosi da un «giudizio di verità» – quale che sia – su ciò che esso [proprio perché «pensiero razionale»: rinchiuso nelle sue barriere intellettive] non è potente a cogliere in sua *substantia*.

26. E' giustappunto ciò che accade quando con «convincimenti religiosi» [con questo o quell'«articolo di fede»] s'ha che fare: i quali non di ragionamento sono frutto – né lo posson essere – sí invece di un qualche «moto mistico di illuminazione coscienziale». Cosicché [nel prender atto della «inattignibilità assoluta» e della «assoluta ineffabilità» di Dio] quanto al pensiero razionale si richiede è d'aver contezza critica della assoluta «estraneità del tema» rispetto all'ambito d'una «riflessione razionale» che per l'appunto sia «attenta ai propri limiti». Sono grandezze – quelle religiose – che [proprio perché d'un ordine «soprarazionale»: «soprasensibile»: «sopraintelligibile»] restano affatto refrattarie ai meccanismi d'una «verificazione intellettuale» e alla sua logica. Non sta ad una riflessione strettamente razionale [non può stare ad essa] il pronunciarsi sulla esistenza di Dio, sulla Sua essenza e i Suoi attributi: sul modo di Lui di rapportarsi al mondo, e agli uomini che vivono nel mondo. E' la intuizione che fa valere in questo caso il suo primato. Lo fa valere l'emozione, il «sentimento morale»: con tutto l'impeto del «pathos numinoso».

Di qui un concorso di fenomeni di immediato «segno inverso», e non di meno promananti da una stessa istanza logica. Da un lato prendeva crescente consistenza – nel pensiero razionale – la confutazione critica di qual si voglia asseveramento categorico che per l'appunto presupponga di potere e di dover rifarsi [siccome è tipico della riflessione dei teologi dogmatici] a «verità assolute - universali - eterne» indubitabili affatto: tali che tutti debbano osservarle. E ciò nel mentre quel medesimo pensiero [nella sua stagione più matura: venuto imbevendosi frattanto della buona linfa della sperimentalismo ed empirismo] era arrivato a emanciparsi – d'altro verso – dalle esorbitanze (totalizzanti anch'esse) di certo intellettualismo sistematico. E come s'era saputo opporre con risolutezza al «dogmatismo dei teologi» [vincolato alla Autorità superlativa di Dio: d'un «Dio storico», che si disvela agli uomini per esserne compreso ed esserne ubbidito] – così questo razionalismo più sperimentato rifiutava il proprio assenso allo stesso «dogmatismo dei filosofi», devoto per sua parte alla Sovranità della Ragione.

C'è da distinguere – e tener distinta – la «economia della ragione» dalla «economia della fede»: senza che le istanze della «sensibilità religiosa» (della «emozione numinosa») vengano a soverchiare le esigenze della «speculazione intellettuale», e senza viceversa che le «conquiste della mente» abbiano a far premio sulle «verità della fede».

27. Non “verificabili” nei modi d'un procedimento dimostrativo concludente (ma neppure “confutabili” a quella medesima maniera) le «somme grandezze dello spirito» restano «mancipio esclusivo della fede». Ed è spettanza – questa – [è «privativa»] che i soggetti umani (quali le convinzioni di ciascuno) hanno titolo a vantare *optimo iure* nei confronti della legge giuridica cogente: d'una legge finalmente «laica», la quale non si arroghi il compito autoritativo [“pedagogico”] di rendere gli uomini migliori al metro d'un oggettivo codice assiologico, ma riconosca a ciascun uomo il diritto – pieno e fermo – di coltivare a proprio modo il patrimonio di spiritualità del quale personalmente è portatore e personalmente è responsabile. Contrassegnati da questa nota morfologica di «indimostrabilità – inconfutabilità» – i «convincimenti di religione» (similmente, d'altro lato, ai «convincimenti areligiosi» o a quelli francamente «irreligiosi») più non rilevano – agli occhi di una coerente legge laica – se non in quanto «eventi radicalmente soggettivi»: nei quali prende corpo [secondo che a ciascuno si riveli spiritualmente più appagante] la

Saggi liberali vecchi e nuovi

«maturazione personale dei singoli soggetti». E son eventi che [quali i valori cui si informano] non possono produrre il proprio effetto edificante se non passando per il tramite (del tutto insurrogabile) della «partecipazione coscienziale» di ciascuno.

Di più: tanto hanno peso le singole opzioni esistenziali [espressive, come sono, di quella che la umana persona sente essere la parte migliore di se stessa] da partecipare – in misura specialmente intensa – della «nativa nobiltà» che si appartiene (siccome è doveroso riconoscere) a ogni singolo individuo. Di qui l'assegnazione – non di una pura «liceità» – ma di una stessa «dignità» a tutte le elezioni personali riferibili alla economia dello spirito: non governabili *ab extrinseco*. Più non rileva – in questa linea – il «risultato» conclusivo dei singoli itinerari culturali, sí piuttosto conta l'«impegno umano» che ciascuno mette nella edificazione di se stesso. Non è meritorio che il soggetto accolga il «vero» e che rigetti il «falso» quali gli sono prospettati da un qualche magistero estrinseco. Conta che ognuno «si cimenti» – per come meglio gli riesce – nella gestione scrupolosa della propria eticità. E proprio in questo si sostanzia [qual acquisto di civiltà non reversibile] la grande «mutazione culturale» della nuova Europa.

28. A restarne intaccato alle radici era proprio il cardine dogmatico - ideologico primario sul quale si impernava la tradizione teopolitica cristiana: quello della superlativa «autorità oggettiva» [indubitabile] di «una» e di «una sola Verità di Fede», la piena accettazione della quale sia premessa necessaria (e necessaria condizione) perché ciascun *homo viator* possa ambire alla propria giustificazione personale. A un simile principio esclusivistico [onde ciascun soggetto umano è superiormente vincolato ad essere «quello che deve essere» al metro d'un alto insegnamento autentico] si sostituiva l'idea – tutto diversa – del concorso (dialogico e dialettico) d'una indefinita quantità di «convinzioni spirituali radicalmente soggettive»: onde ciascuno [nell'attendere alla realizzazione responsabile della propria personalità di uomo] abbia titolo a «essere se stesso»: aderendo al Credo (e alle pratiche culturali e devozionali) che più gli si rivelino appaganti; o conformando a canoni assiologici di tutt'altro spirito la propria vicenda umana.

Tornavano – allora – a presentarsi nella pienezza d'una volta i presupposti (culturali e psicologici) a che l'umana intelligenza – riprendendo il possesso critico di sé – procedesse a un ripensamento finalmente libero dei grandi problemi del nostro essere: sollevando il cimento intellettuale dalla soggezione al dato rivelazionistico, stata sin allora – nel corso d'un millennio – una costante (necessaria, organica) della cultura occidentale. Significava – di nuovo – far valere a pieno l'«autonomia della riflessione filosofica» rispetto ai compiti e rispetto ai metodi delle «disamine teologiche». E significava – di nuovo – far valere la «ordinazione all'uomo» (in luogo d'una stringente «ordinazione a Dio») del cimento intellettuale umano. Senza [s'intende] che un simile «riscatto antropocentrico» togliesse spazio (men che meno nobiltà) alla autonoma determinazione – altrettanto insindacabile – di quanti invece seguitassero a prescegliere di spendere la propria libertà nei modi d'una «totale soggezione al Sacro». Il «primato del diritto» [dico del «diritto soggettivo»] – venuto così affermandosi – non toglie in somma spazio a chi senta entro di sé d'esser tenuto invece a sottostare a un pressante «primato del dovere».

“Fede” e “Ragione” [per il loro «agire su diversi piani»] possono ben espandersi – per quanto è in sé – senza per questo interferire l'una nella economia dell'altra.

29. Del pari [sul piano non più semplicemente “culturale” stavolta ed “ideologico” sí anche “politico” e “giuridico”] non poteva non seguirne una altrettanto radicale «mutazione dell'ordinamento pubblicistico europeo». Ed era «mutazione» [per riprendere il filo del discorso] di

Saggi liberali vecchi e nuovi

tipo appunto «speculare» rispetto a quella che abbiamo veduto accompagnarsi (nella realtà pubblica del mondo tardo-antico) alla «ufficializzazione del Cristianesimo ortodosso». Come, allora, da un «pluralismo etnico- culturale -religioso» [ricco, ricordiamolo, d'una intensa «carica dialettica»] s'era passati (con energia totalitaria) al «monismo ideologico - giuridico» della Cristianità trionfante, giunta a costituirsi alla maniera d'una «quaedam res publica hominum sub Deo» – così adesso [contro i legati del passato] si prendeva a dare concretezza di attuazione a un nuovo assetto pubblicistico: tale da segnare il trapasso [venuto maturando lentamente, ma destinato poi a concludersi in termini traumatici] dal «sistema confessionistico di unione» (proprio dei Potentati dell'ancien régime) al «sistema liberale di separazione» proprio invece dello «Stato di diritto» scaturito dal travaglio rivoluzionario giacobino.

Di qui l'affermarsi conclusivo del «principio astensionistico» che postula [diciamo] la «smobilitazione religiosa» (ed «etica») della legge giuridica cogente: e quindi la compiuta estromissione – dai compiti istituzionali della Autorità politica – dei «munera ministerialia» di sua pretesa spettanza nel passato. Più non può competere allo Stato [a questo grigio «apparato senza un'anima»: «incapace di scelte fideistiche»] di rendersi garante (quanto ai sommi valori dello spirito: quanto alle somme ragioni del nostro essere) d'un qualunque discriminazione ufficiale fra «verità» ed «errore»: di farsi – quindi – giudice fra «credenti» e «miscredenti». Più non può competere alla legge giuridica cogente [quanto alle «personae subditae ac privatae»] alcuna «funzione pedagogica» informata a questo o quel «credo religioso», a questo o quel «codice morale». Ond'è che della legge giuridica cogente non altrimenti può parlarsi – in questa logica – che alla maniera d'una «legge religiosamente e moralmente neutra»: la quale [senza star a pronunciarsi sul come i singoli amministrino la propria personalità etica: con qual e quanto effetto spirituale in relazione al lor essere terreno o a un profetato loro destino escatologico] si limiti a dar ordine alla realtà pratica del loro vivere e del loro agire *in terris*: a contatto (ma anche in competizione) con gli altri uomini.

30. Tutto è cambiato in un ambiente umano come il nostro: passato dallo «stabilimento monodico d'un tempo» a una vibrante «polifonia ideologica». Più non sovrintende al nostra star assieme una sentita «comunanza di valori»: tale da poter esser assunta – a giusto titolo – a «metro oggettivo di giudizio della valenza umana – etica - civica dei progetti di vita di ciascuno». Sin esasperato – per contro – il processo di «relativizzazione - soggettivizzazione» che giustappunto segna il «pluralismo ideale» della società contemporanea. Sicché [dinanzi a questo proliferare incontenibile d'una molteplicità di atteggiamenti spirituali eterogenei] non altro può competere al moderno Stato laico che ridurre allo stretto indispensabile la «componente impositiva» della legge giuridica cogente. Il che – per forza di cose – si risolve in un fenomeno di generale «liberalizzazione civile» [di «facoltativizzazione» se può dirsi] dei «comportamenti moralmente e religiosamente dovuti», e dei «comportamenti moralmente e religiosamente interdetti»: e si risolve in un fenomeno (concomitante) di altrettanto generale «privatizzazione» della «esperienza morale e religiosa» di ciascun soggetto umano. Onde a ciascuno è dato [al riparo da altrui invadenze, e senza poter a propria volta esercitarne a carico degli altri] di attuare – in tutta libertà – il proprio «essere se stesso» nella pienezza della propria identità.

Verrebbe fatto di dire – in tutto questo – che «unico valore condiviso» finisca con l'esser proprio quello costituito dal «rispetto delle diversità a confronto». Onde a venir in campo è una funzione equilibratrice e garantistica (di tipo direi «podestarile») del moderno Stato laico: al quale – senza prendere partito in pro degli uni o in pro degli altri – sta di assicurare a ciascun essere umano di

Saggi liberali vecchi e nuovi

poter attuare quanto più compiutamente (in forme individuali od associate: in privato e in pubblico) la propria personalità etica e civica: nel rispetto – pur esso quanto più compiuto – dei programmi di vita (individuali e consociati: privati e pubblici) degli altri membri della *civitas*. Di qui la auspicata elevazione proprio di un simile principio operativo al vertice dell'ordinamento generale della nostra Europa. Proprio l'«idea di laicità» [tale da far spazio a qual si voglia esperienza spirituale e culturale: comunque orientata nei suoi moduli ideologici: purché rispettosa della parallela dignità che va riconosciuta alle altrui esperienze quanto che sia lontane] proprio una siffatta «laicità» è il canone ideale che – compendiando in sé l'approdo conclusivo d'un processo dialettico pluri-secolare – dà modo a una entità composita (qual è quella europea) di poter al meglio esprimersi nella singolare «varietà» di istituzioni e tradizioni e mentalità che – come ha distinto nel tempo la sua storia – così séguita a segnare (arricchendola) la sua realtà presente.

* * *

Evidenti [non c'è che da ripeterlo] i limiti d'un qualunque tentativo di schematizzazione che ardisca riferirsi a una realtà complessa (estremamente ricca) qual è quella d'un Continente come il nostro che ha visto il succedersi nel tempo e il sovrapporsi di etnie diverse e di diversi stabilimenti politici e esperimenti culturali. Nel che parte determinante ha avuto l'assetto ideologico - giuridico (essenzialmente profano) del mondo tardo - antico, quale poi integrato e trasformato (in chiave marcatamente religiosa) dall'affermarsi teopolitico del Cristianesimo reale. Di questo non si può certo disconoscere l'apporto grande di civiltà: il suo aver privilegiato [almeno in tesi] una condotta mite del vivere in comune, informata al valore edificante della *caritas*, della mansuetudo, delle *virtutes morales* quali *ordinatae ad alteros*; l'aver concorso al tramandamento – in tempi fattisi difficili – di quanto preservabile della civiltà del mondo antico; l'aver favorito [dirozzandone i costumi] la civilizzazione (“europeizzazione”) dei popoli barbarici venuti succedendosi nei territori d'Occidente. Per tacere – s'intende – del merito sommo [per chi crede] di condurre a una salvezza non altrimenti conseguibile che ponendo fede nella Messianicità del Cristo Redentore. Di quel Cristianesimo reale – tuttavia – non altrettanto ha giovato al progresso civile della nostra Europa la intrinseca carica dogmatica: l'eshaustività totalizzante. Sicché solo un moto inverso [arricchito beninteso dei non pochi apporti della esperienza cristiana] di riappropriamento ponderato della sostanziale laicità dialettica del mondo classico consente oggi – a noi tutti – [in una società composita] di poter fruire della nostra identità secondo le esigenze di ciascuno.