

## LA RELIGIONE DELLA LIBERTÀ

La società in cui oggi viviamo – caratterizzata da quel complesso di relazioni economiche, politiche, sociali, di abiti e di costumi, di valori e di ideali che forma la nostra civiltà nel suo attuale momento storico – versa in una crisi totale e radicale, che non tocca solo una parte di essa o un particolare aspetto del suo essere, ma investe ogni sua parte e ogni suo aspetto, anche le stesse ragioni della vita, anche lo stesso dominio della fede nei principii. Tutte le nazioni della comunità civile, qual più qual meno, e reagendo ciascuna a suo modo in conformità della propria eredità storica, partecipano del dramma che tutte le accomuna in una superiore unità di destino: poiché qui non sono semplicemente in gioco questa o quella nazione, questa o quella classe, questo o quello istituto, ma la stessa *forma della civiltà* che comprende la varietà delle nazioni, delle classi e degli istituti. E se il nostro paese ha i suoi propri problemi e la sua propria crisi, con quei caratteri che derivano dalla sua particolare storia, nulla ci è dato comprendere della nostra attuale situazione, delle cause che l'hanno motivata e dei compiti che ci spettano, se perdiamo di vista il più ampio problema e la più vasta crisi dell'Europa tutta o della civiltà occidentale che si dica.

Invero, ove si consideri il corso della storia d'Europa negli ultimi cento anni, appare manifesto che in questo periodo le fedi religiose tradizionali sono andate sempre più perdendo di vigore e sempre più si è venuto delineando il loro contrasto con lo spirito della nostra civiltà. Al tempo stesso ha acquistato negli animi una sempre crescente signoria la fede nella libertà: e attraverso prove e traversie, crisi e riprese, tentativi di compromesso con le religioni tradizionali e rinnovata coscienza dell'impossibilità di ogni compromesso con esse, questa fede si è venuta infine perfezionando in una vera e propria visione religiosa della vita e del mondo. Mentre le religioni tradizionali, cioè le varie confessioni cristiane, ripongono il fine della vita fuori di questo mondo (anche se poi temperano talora il rigore di questo principio), la religione della libertà si è venuta chiarendo come fede civile che esaurisce ogni realtà nel concreto mondo storico e nei valori che in esso si esprimono; mentre le religioni tradizionali consacrano al loro Dio trascendente un'azione separata dalla concreta vita etico-politica (onde i riti, le preghiere, i sacrifici e simili), la religione della libertà, dissolto il soprannaturale e la trascendenza del divino, colpisce al cuore tutte le forme di culto, ad esse sostituendo il semplice dovere civile, cioè l'esercizio consapevole delle funzioni e dei compiti civili: e quel tanto di efficacia sentimentale e di fortificazione della fede, che pur vive nella solennità di una festa o nella forza rappresentativa dei simboli, fa rivivere di nuova vita nelle celebrazioni laiche (per es. la festa del 1° maggio), o negli emblemi, nei distintivi, nei canti che parlano al cuore e alla fantasia. Mentre le religioni tradizionali concepiscono il processo storico come un moto verso un termine ultimo e conclusivo, verso un regno in cui il male sarebbe definitivamente vinto, e la lotta, e quindi la storia stessa, soppresse e annullate, la religione della libertà respinge invece come mitologica questa figurazione e afferma che ogni età storica ha il suo problema concreto di liberazione da certe servitù di cui acquista consapevolezza; e che ogni epoca ha la sua «giustizia» da conquistare, il

suo «regno» sofferto e sperato, da attuarsi nel mondo con fatiche umane; e che quindi anche le epoche future avranno i loro travagli e le loro servitù, e quindi la loro «storia della libertà». Mentre le religioni tradizionali pongono la persona sotto la tutela suprema di un'autorità sopramondana, e quindi avallano (almeno fin quando si mantengono conseguenti al loro principio) forme politiche essenzialmente servili, dalle teocrazie alle monarchie per diritto divino e alle moderne dittature, e tendono a legittimare le forme di ordine economico e sociale impiantate sullo «sfruttamento dell'uomo sull'uomo», la religione della libertà, conformemente al suo ideale mondano e umano, non riconosce altra autorità che quella democraticamente fondata, e non lega sè stessa a nessun particolare ordinamento economico e sociale, ma volta a volta a quelli che, nelle condizioni storiche date, promuovono nel modo migliore la libertà della persona e il pieno dispiegamento delle forze dello spirito: il che significa che la religione della libertà non è affatto ostile per principio al collettivismo o al comunismo che sia, e anzi ritiene fermamente che il grande moto della libertà liberatrice deve pervenire a questa meta, al cui conseguimento, per vie e tappe diverse a seconda delle varie nazioni e dei vari particolari ambienti storici e sociali, è avviata ormai l'Europa intera. Infine, mentre le religioni tradizionali, e soprattutto il cattolicesimo, pongono come guida spirituale dell'umanità chiese e cleri e ordini religiosi e monastici, la religione della libertà avverte ormai chiaramente il carattere arcaico di questi istituti, nei quali si conservano e si garentiscono abiti di pensiero e costumi di vita la cui perdurante efficacia non favorisce, ma ostacola e intralcia il cammino della libertà: e pertanto essa si apre al compito, che nell'attuale momento storico è un preciso dovere, di foggiare istituti adeguati per guadagnare le coscienze alla sua visione della vita e del mondo; e nello Stato secondo libertà essa scopre la sua vera unica chiesa, la vera unica città di Dio che si muove e si diffonde e si espande, col metodo della libera gara e della libertà, sì da ridurre gradualmente le

vecchie chiese delle religioni tradizionali, avvertite qual più qual meno come le vere città del diavolo, e come tali da combattere con religiosa tenacia.

La opposizione e il contrasto fra la nuova fede e le vecchie potrebbero essere ulteriormente esemplati: si potrebbe per es. ricordare come al motivo della provvidenza divina e dei suoi imperscrutabili disegni, la religione della libertà sostituisca quello della società che dà a sé stessa le sue provvidenze: onde il grande sviluppo che hanno preso negli stati moderni le opere provvidenziali (la lotta organizzata contro certe malattie, le assicurazioni contro la invalidità e la vecchiaia, ecc.), mercè le quali è dato raggiungere e modificare una realtà altrimenti inaccessibile allo sforzo individuale isolato; senza parlare dei «piani economici» che sembrano in sé molto prosaici e profani, ma che intanto richiedono una disciplina collettiva di intenti, un entusiasmo e una fede che ha del religioso. Si potrebbe inoltre ricordare come al concetto di «peccato originale» e al pessimismo di una natura umana intrinsecamente guasta e corrotta e alla correlativa sconsecrazione del mondo e della società, la religione della libertà oppone il virile e battagliero ottimismo della lotta civile contro il male e l'ingiustizia: lotta da condursi con mezzi e metodi appropriati, il cui risultato non è la definitiva mitica vittoria sulle forze del male e della iniquità, ma, molto più semplicemente, la soppressione o la riduzione reali di un certo male avvertito in date condizioni storiche e sociali, l'alleviamento reale di certe pene e sofferenze che ci sono davanti e che ci sollecitano a un'azione civile riparatrice, e in definitiva la edificazione di un monde migliore, per quel che è possibile nella situazione di fatto in cui versa la società. E infine si potrebbe ricordare come all'immortalità dell'anima delle vecchie religioni, col sua cospicuo corteo di figurazioni mitologiche dell'al di là, la religione della libertà opponga l'immortalità dell'opera mondana, la traccia che, nel piccolo come nel grande, ciascuno di noi lascia nel suo soggiorno nella umana società: quell'immortalità nella memoria

dei compagni e nella fecondità dell'esempio, che spinge fino al sacrificio di sé, e a cui il poeta pensava quando esclamava: «o gloria, o libertà!». Insomma in ogni punto e in ogni questione la religione della libertà si oppone alle religioni tradizionali, offrendo ai suoi seguaci una forma di pensiero e di vita compiuta in ogni sua parte, e tuttavia aperta a ulteriori compimenti e sviluppi: una forma di pensiero e di vita che costituisce già la religione effettiva di molti uomini, anche umili e incolti, sebbene poi ben pochi, anche fra gli addottrinati, siano pienamente consapevoli di ciò che essa implica e di ciò che esclude, e sebbene vi siano taluni che, pur vivendone nel fatto, o le negano il nome di religione, o credono di poterne accordare lo spirito con le religioni tradizionali a cui continuano a dare una più o meno estrinseca adesione. Di qui una serie di resistenze e di ostacoli, di diffidenze e di sospetti che la religione della libertà solleva, e che giova rimuovere espressamente.

Anzitutto una prima difficoltà alla religione della libertà, nella forma di consapevolezza che abbiamo cercato di darle, è mossa da coloro che nel principio dello Stato come vera chiesa del mondo moderno e come istituto consapevole della propria positiva religiosità credono di ravvisare un rischio di rinnovata compressione delle coscienze, o di teocrazia laica: onde messi di fronte a questo principio recalcitrano, e preferiscono attenersi al diverso principio dello *Stato aconfessionale e laico come Stato areligioso*, il cui unico compito sarebbe quello di tutelare e di garantire il libero esercizio delle fedi esistenti, o di quante altre fossero per nascere. Questa difficoltà nasce da un limite storico del liberalismo ottocentesco come effettiva prassi di governo: l'accentuazione del momento della libertà che si difende a scapito di quello, che pur le è dialetticamente congiunto, della libertà che si diffonde e si espande. E pertanto, mentre esso dava risalto al motivo della tutela e della guarentigia di tutte le opinioni e di tutte le fedi, anche di quelle reazionarie e servili, e lo esprimeva nel suo Stato in corrispondenti istituti, lasciava invece senza rilievo e

senza espressione istituzionale il motivo della conquista e della plasmazione delle coscienze, la loro liberazione dalle fedi reazionarie e servili, l'incremento del principio religioso positivo su cui si fonda lo Stato secondo libertà. Così nei riguardi del problema dei rapporti fra Stato e Chiesa non si andava oltre, nella effettiva prassi politica, al principio della «separazione»; non si pensava a risolvere dal punto di vista istituzionale il problema di una libera gara, nell'ambito del diritto comune, fra lo Stato come espressione della religione della libertà, e la Chiesa tradizionale. Analogamente, nei riguardi del problema della scuola e della educazione della gioventù, il vecchio Stato liberale giungeva sì a formulare il principio della libera concorrenza fra scuola pubblica e scuola privata, ma alle scuole private confessionali o di parte, debitamente tutelate e garentite, non contrapponeva una scuola pubblica a suo modo anch'essa confessionale, strumento attivo di propagazione della civile religione della libertà: e quindi rinunciava nel fatto a costituirsi parte in lotta, togliendo in tal modo alla gara ogni effettivo significato.<sup>1</sup> Non ci si rendeva conto che per questa sua carenza di consapevolezza religiosa, la libertà, malgrado il moltiplicarsi delle guarentigie, era esposta a un rischio mortale, dal quale non l'avrebbero certo salvata nè statuti, né parlamenti, né senati, né quant'altro era preposto alla sua salvaguardia: poiché la vera difesa della libertà sta nella sua espansione, e una libertà che non libera prepara la rivolta dei servi non liberati a tempo. Né si era consapevoli che lo Stato secondo libertà deve, sì, tutelare e garentire tutte le fedi, anche quelle reazionarie e servili, *ma solo in quanto ciò costituisce la condizione dialetticamente necessaria per combatterle e per dissolverle*: per combatterle e per dissolverle spiritualmente e per garentirsi che la espansione del nuovo principio religioso avvenga per reale riscatto. e non già per compressione delle coscienze. D'altra parte proprio a cagione di questa accentuazione unilaterale del mo-

1 Nel liberalismo come pensiero teorico non mancano invece cospicui precedenti della teoria dello Stato come la vera Chiesa dell'età moderna: si pensi soprattutto a Bertrando Spaventa.

mento della difesa della libertà, e proprio perché in tal guisa il nesso dialettico difesa-espansione risultava spezzato, nasceva dalle viscere stesse di questo liberalismo l'altra opposta unilateralità del democraticismo e del giacobinismo, nella forma storicamente ben nota dell'anticlericalismo massoneggiante, predicante una «liberazione delle coscienze» senza logico compenso nella difesa delle resistenze storiche a questa opera di liberazione. La libertà si avvertiva come disarmata e inefficiente di fronte alla chiesa organizzata della tradizione, esposta a un'insidia che ne minava segretamente le basi, e contro la quale difettavano mezzi e metodi adeguati di lotta: onde un senso di impotenza e il correlativo idoleggiamento di una espansione e di una propagazione *immediata*, da far valere al di fuori della sintesi concreta che costituisce la polarità interna, le sistole e le diastole, della vera libertà liberatrice. Hanno dunque torto coloro che ravvisano una minaccia di teocrazia laica nel principio dello Stato-Chiesa: poiché lo Stato-Chiesa in cui si incarna la religione della libertà, è ben consapevole della eterna dialetticità e della mediatezza del processo di liberazione, che è conservazione e rivoluzione insieme, tutela del dato storico e riscatto da esso, libera gara di tutte le fedi e partecipazione attiva dello Stato all'agone, onde difendere e diffondere il suo proprio principio e la sua propria fede.

Senza dubbio sembra a prima vista intimamente contraddittorio il concetto di uno Stato che debba essere al tempo stesso garante di tutte le fedi e assertore della propria fede: come potrà il giudice essere parte in causa? Ma ciò che appare *contraddittorietà* è *solo dialetticità*, coscienza istituzionalmente espressa che la libertà si fa attraverso le opposizioni, e che proteggendo le resistenze all'opera liberatrice si viene a garantire la stessa opera liberatrice, preservandola dalla degenerazione giacobina. Il principio liberale classico dello Stato come tutore e garante di tutte le fedi, e quindi anche di quelle che, per il loro principio, si oppongono all'opera di liberazione, serba intatto il suo valore: ma appunto perché lo Stato difende *tutte* le fedi, è

chiamato anche a difendere *la sua propria*, mondana e laica. E difenderla significa espanderla, farla giocare in libera gara con le altre, e soprattutto provvedere alla espressione positiva, alla incarnazione istituzionale di questa volontà liberatrice, che acquista il rilievo di un *interesse pubblico*. Dalle viscere stesse dello Stato come difesa della libertà nasce dunque, per logica necessità, il momento dello Stato come espansione della libertà: nel che si manifesta ciò che abbiamo chiamato la *dialetticità* dello Stato secondo libertà, il suo costituirsi come movimento che garantisce la resistenza e l'inerzia del dato storico onde garantire l'efficacia effettiva della forza che, superando la resistenza e vincendo l'inerzia, si vuol fare creatrice di nuova storia.

Una seconda resistenza che si oppone alla religione della libertà deriva dal fatto che l'opinione comune associa strettamente il concetto di religione alla credenza nel soprannaturale e nella trascendenza, e quindi a pratiche rituali e ad atti di culto, o addirittura a sacerdoti e a chiese: onde senza tutte queste cose pare che la religione non possa sussistere. Questo pregiudizio è condiviso sia da coloro che si dichiarano seguaci di una forma religiosa tradizionale, sia da coloro che, animati da inimicizia contro il soprannaturalismo religioso e la trascendenza, si dichiarano irreligiosi e atei e credono di muovere guerra contro la religione come tale; sia infine da molti uomini di cultura e addottrinati, che si sono provati a pensare l'aspirazione al soprannaturale, al soprastorico e al soprasociale come una esigenza insopprimibile dello spirito umano. Ma ove si rifletta, non si tarderà a scoprire che questo pregiudizio, sia che dipenda semplicemente da pigrizia mentale e dalla perdurante efficacia di un inveterato e tradizionale abito di pensiero, sia che tragga alimento da un accecamento passionale variamente motivato, scambia particolari forme storiche della vita religiosa con la religione come eterna categoria dello spirito. Invero religione e esperienza religiosa nascono sempre che l'uomo si sollevi a una particolare concezione della vita e del mondo, e sempre che questa concezione o visione del mondo impegni su-

bito l'azione a plasmare la realtà secondo l'ideale maturatosi nella coscienza, sì che in questa viva testimonianza, resa, mediante l'azione, all'ideale, lo stesso ideale si venga svolgendo e precisando e espandendo. In determinate forme storiche di vita religiosa, l'ideale in cui si crede è una realtà soprastorica e sopramondana, e pertanto la vita più propriamente morale con la quale si testimonia, si svolge attraverso la mediazione di una prassi in certo senso separata dalla concreta realtà etico-politica, e prende le forme del rito, del culto, o altra forma di azione altrimenti consacrata.

Ma la religione non è necessariamente legata a questa sua particolare forma storica di manifestazione: poiché una volta dissolta la fede in una giustizia che non è di questo mondo, e in un nume o divinità che sovrasti e regoli il mondo in cui siamo chiamati a operare e a lottare, si dissolve altresì la funzione storica della pratica rituale come «azione separata» o «consacrata», cioè come testimonianza resa al sopramondano; e una volta che sia nata la fede nella libertà come liberazione dalle servitù mondane, e come entusiasmo creativo di nuove forme politiche, sociali ed economiche atte a realizzare, in date condizioni storiche, un mondo migliore, allora all'azione che testimonia mercè il rito e il culto si viene necessariamente sostituendo una diversa testimonianza, il semplice dovere civile, la capacità di creare quelle istituzioni, la vigilanza nel mantenerle e nel difenderle, lo zelo nello svolgerle e nell'espanderle. E quanto ai riti e alle cerimonie, e alle figurazioni mitologiche che parlano al cuore e alla fantasia, e che danno alla vita umana orizzonte di sogno e alla verità e al bene una tal quale corpulenza che li rende accessibili agli umili, la religione civile della libertà liberatrice non è certo un'astrattezza incapace di dar vita a cerimonie sue e a figurazioni sue: ma appunto per la umanità dei suoi motivi, per l'ampiezza delle risonanze che risveglia nei cuori e per la intima sua connessione con le pene, i travagli e le speranze del vivere civile, si rivela particolarmente atta a essere rivissuta dal popolo in quelle forme immaginose e affettive che sono

caratteristiche del sentire popolare. Ma in quanto religione della libertà, porge al tempo stesso il rimedio al vizio inerente a ogni ritualismo, e del rito viene via via dissolvendo il carattere fondamentale: poiché le cerimonie civili, le commemorazioni dei martiri per la libertà, le feste del lavoro e della produzione, i canti e gli inni di insurrezione e di rivolta, gli stendardi, gli emblemi e le divise serbano per essa un valore solo in quanto corroborano e fortificano la disposizione a considerare religiosamente la concreta operosità civile e sociale; e in ogni caso considera come vera testimonianza religiosa resa all'ideale la effettiva capacità di attuare i valori che si commemorano o si simboleggiano. Pertanto nella religione della libertà il rapporto religioso continua a sussistere in tutta la sua forza: ma non è più, ovviamente, l'antico rapporto storico delle antiche religioni della trascendenza.

Allorché si parla di «lotta contro la religione» come mezzo di liberazione degli oppressi e degli sfruttati o del «proletariato» che si dica, si esprime per un verso un concetto molto giusto se per religione si intende ciò che tradizionalmente si cela sotto questo nome (poiché nel fatto ogni forma di vita religiosa che subordini la vita storica e sociale a una realtà soprastorica e trascendente rappresenta un ostacolo per la edificazione socialista, e al tempo stesso uno strumento di cui può avvalersi la classe dirigente per spezzare il nerbo rivoluzionario, e per «oppiare» il popolo); ma per un altro verso si afferma cosa priva di senso e si avanza una pretesa insequibile se per religione si intende (come deve intendersi) una visione del mondo che impegna subito all'azione, che costringe indeclinabilmente a una viva testimonianza a favore del proprio ideale di vita. «La religione – scrive Marx nella *Sacra Famiglia* – è per un verso l'espressione, per un altro verso la protesta contro la miseria reale. La religione è il sospiro della creatura affranta, il cuore di un mondo senza cuore, lo spirito di un tempo senza spirito. La distruzione della religione come felicità illusoria di un popolo, è una esigenza della sua felicità

reale. Richiedere la rinuncia alle sue illusioni sulla propria situazione significa esigere la rinuncia a una situazione che ha bisogno di illusioni. La critica della religione è dunque in germe la critica della valle di lacrime di cui la religione è l'aureola». E altrove: «I principi sociali del Cristianesimo predicano la necessità di una classe dominante e di una classe oppressa, e si limitano a fare il pio augurio che la prima sia caritatevole verso la seconda. I principii sociali del Cristianesimo ripongono nel cielo la compensazione di tutte le infamie, e giustificano in tal modo il loro mantenimento sulla terra. I principii sociali del Cristianesimo spiegano tutte le bassezze di cui gli oppressi sono vittime o come una giusta punizione del peccato originale, o come prove imposte agli eletti dalla saggezza del Signore. I principii sociali del Cristianesimo predicano la viltà, il disprezzo di sé, l'avvilimento, la servilità, l'umiltà, in breve tutte le proprietà stesse della canaglia: il proletariato non si lascerà trattare come la canaglia. Il coraggio, la dignità, la fierezza, il sentimento dell'indipendenza *gli sono ancora più necessari del pane*». Ora appunto questo complesso di qualità «più necessarie del pane» (poichè senza di esse non si merita neppure il pane) può darlo solo il rapporto religioso, cioè quella visione attiva della vita e del mondo che si esprime nella religione della libertà. D'altra parte coloro che dicono «la lotta contro la religione è la lotta per il socialismo», e che pongono questo motto a insegna della loro bandiera, mostrano di non aver acquistato coscienza che l'impulso che li muove nella loro lotta, la forza che li spinge a unirsi e ad organizzarsi, lo zelo che li sollecita a un'opera di redenzione e di proselitismo, cadono ancora nell'ambito del rapporto religioso, di una visione del mondo e di una pratica conforme, senza di che li vincerebbe l'inerzia, e non andrebbero oltre le vociferazioni dell'anticlericalismo letterario. In questo senso più profondo, in questa più larga consapevolezza che qui si richiede, la «lotta contro la religione» si palesa un assurdo, al pari della pretesa di Platone di bandire i poeti dalla città ideale. E come Platone fu poeta nell'atto stesso in cui teo-

rizzò la morte della poesia così i «Senza-Dio», nell'atto stesso in cui iniziano la loro crociata contro la religione, si rivelano mossi da una serietà e da un impegno che solo la religione può dare, da una febbre di distruzione e di edificazione secondo una concezione totale della vita e del mondo che si spiega solo mercè una viva, per quanto a parole denegata, esperienza religiosa. Infine, quanto alla pretesa del «materialismo ateo» di sostituire la religione con la «scienza», è da osservare che con le scienze positive si acquistano certamente nozioni e abilità tecniche preziosissime ai fini dell'edificazione socialista, ma che la fede in un mondo migliore che spinge a procurarsi quelle nozioni e quelle abilità, a scoprire e inventare a vantaggio della comunità, ad accettare con entusiasmo la disciplina dei «piani» economici, a vincere i propri ègoismi, a mettere a profitto dei compagni il meglio delle proprie energie fisiche e intellettuali, questa fede, dico, non la dà la scienza, ma la *coscienza*, di un valore che dev'essere instaurato, e cioè la coscienza religiosa dell'edificazione socialista.

Una terza ragione di diffidenza o di resistenza verso la religione della libertà deriva dal sospetto che si tratti di una costruzione dottrinarica, di una escogitazione a freddo senza riappiglio alle effettive condizioni storiche, di una utopia o di una nuova sorta di «religione dell'avvenire». Ma quanto sia poco fondato questo sospetto, è agevole mostrare. Ove infatti si consideri l'ampiezza e il significato della crisi che attraversiamo, risulta palese che il momento storico presente contiene tutte le condizioni necessarie e sufficienti affinché la nuova fede acquisti ormai piena consapevolezza del suo valore e del suo destino. La maturità storica o storicità dell'evento si dichiara, per così dire, da sé. La prima condizione che rende attuale la rivoluzione religiosa è data dal fatto che l'Europa, e in generale la nostra civiltà, si avviano necessariamente verso una profonda trasformazione sociale ed economica, verso la instaurazione di una società collettivista. Ma appunto questo totale mutamento delle condizioni di produzione e di scambio, e dei rapporti di proprietà connessi con la

società borghese, appunto questo rovesciamento e questa riedificazione nell'ordine sociale ed economico implica anche una radicale trasformazione della visione della vita e del mondo, una rivoluzione religiosa. Vi è una solidarietà organica, una logica condizionalità reciproca, una storica dipendenza fra i vari aspetti di una civiltà, e in particolare fra la struttura economico-sociale e la vita religiosa. Come le forme religiose tradizionali sono correlative a quella condizione di «alienazione» (per ripetere la espressione di Marx) che si esprime economicamente nella servitù del salariato, così la nuova società collettivista si attua e si costituisce come reintegrazione umana nella religione della libertà. Non a caso in stretta connessione con le due forme di socialismo attuatesi in Europa nell'ultimo venticinquennio, il socialismo classista russo e quello razzista tedesco, si sono svolti altresì i due più vasti movimenti popolari non-cristiani della storia della nostra civiltà, il neo-paganesimo e il materialismo ateo. E sebbene tali movimenti rivelino per più rispetti i loro limiti e le loro deficienze alla luce di una superiore consapevolezza religiosa, tuttavia la religione della libertà ravvisa, soprattutto nel secondo di essi, una esigenza viva e vitale che chiede di essere soddisfatta, un'aspirazione a una integrale laicità che vuole, sì, essere purificata e chiarita, ma che in ogni caso non giova ignorare o respingere. La religione della libertà non è dunque una idea o un principio nati nel cervello di un qualche dottrinario, un'utopia costruita pezzo per pezzo da una fantasia oziente a caccia di ricette per salvare l'umanità, ma è una realtà che si viene formando sotto i nostri occhi con tutta la forza e la ineluttabilità della necessità storica, una realtà di cui qui si vuole unicamente prendere chiara coscienza, riscattandola come compito rivoluzionario deliberato e meditato. Ma anche per un altro verso la nuova fede rivela la sua storica ineluttabilità. La edificazione socialista è un'opera gigantesca, le cui concrete difficoltà di attuazione non saranno mai abbastanza valutate dai costruttori del nuovo ordine: non si tratta semplicemente di rovesciare il sistema capitali-

sta, ma di riformare il costume, di riplasmare il modo di sentire, di spiantare la cittadella degli egoismi, delle ipocrisie e delle omertà, di far maturare una particolare visione della vita e del mondo, sì da riporre la struttura economica e politica della nuova società sulla solida base di una rinnovata coscienza. Ora in vista di questo suo compito storico, lo Stato secondo libertà, che è chiamato ad attuarlo, ha bisogno di garantirsi il concorso attivo di élites non troppo ristrette votate intieramente alla causa, e che abbiano la effettiva capacità di realizzare quel regno mondano dell'uomo in cui appunto consiste, ove sia intesa nel suo più vasto significato, la edificazione socialista. Ma proprio perché la rivoluzione si accinge a iniziare non già l'idillio ma il dramma o la tragedia del «popolo oppresso e sfruttato» che spezza le sue catene, proprio per questo si richiedono uomini duri e tenaci: una schiera di persuasi, in tutta la forza religiosa del termine. Rassegnazione e fede nella provvidenza divina, pietà individuale e beneficenza, speranza nell'al di là e attesa di un regno che non è di questo mondo: tutto ciò ostacola il processo rivoluzionario, divide e infiacchisce le coscienze, disperde l'impulso dell'azione creatrice. Di qui la necessità del rilievo dialettico che deve assumere, nello Stato secondo libertà, il momento della espansione della libertà stessa; di qui la necessità della religione della libertà, che deve darsi, nello Stato che è suo, una precisa e definita *incarnazione istituzionale*.

D'altra parte la maturità storica della nuova fede è confermata anche dal fatto che ormai sono già stati scontati tutti gli esperimenti di accordo fra religione tradizionale e civiltà moderna. Tali esperimenti dovevano necessariamente essere tentati affinché si acquistasse coscienza della ineseguibilità della pretesa di accordo e di composizione fra ciò che era logicamente antitetico e ripugnante: ma una volta acquistata questa coscienza, ritentarli è ingiustificato perchè equivarrebbe a comportarsi e credere come se l'accaduto non fosse accaduto, e come se illusioni, che la storia si è incaricata di dissolvere, potessero artificialmente essere ricomposte e rivissute. Al tempo

dei Lamennais, dei Montalambert, dei Lacordaire, dei Gioberti, dei Balbo, dei Troya, dei Rosmini potè essere sinceramente nutrita l'illusione di un cattolicesimo liberale, conciliante la fede tradizionale con la richiesta delle libertà politiche, con il moto di indipendenza delle nazionalità, con lo spirito critico della cultura moderna, con la libertà di coscienza religiosa, con una riforma interna della chiesa che avrebbe dovuto accogliere nel suo stesso seno il soffio vivificatore del nuovo principio liberale. Ma come potremmo noi oggi, dopo la enciclica *Mirari vos*, dopo il fallimento del neoguelfismo, dopo l'enciclica *Quanta Cura*, e l'annesso *Sillabo*, dopo la proclamazione del dogma dell'infalibilità papale, dopo che la separazione fra Stato e Chiesa non ha prodotto quella rigenerazione religiosa in cui gli uomini della destra storica pur credevano e speravano, dopo l'enciclica *Pascendi* e la condanna del modernismo, e infine dopo i patti Lateranensi e l'«uomo della provvidenza» e il resto, come potremmo, dico, tornare a ritessere l'illusione del cattolicesimo liberale, quasi fosse dato bagnarsi due volte nella stessa acqua? Come potremmo fingere di non avere letto le parole dell'enciclica *Libertas*: «Ove accada che per le condizioni straordinarie dei tempi la Chiesa tolleri le libertà moderne, non perchè per se stessa le prediliga, ma perchè giudica spedito il permetterle, dato che i tempi migliorino, ella si varrebbe della libertà sua, e persuadendo, esortando, pregando si studierebbe di adempiere, come deve, l'ufficio assegnatole da Dio, che è di provvedere alla salute eterna degli uomini»? Analogamente potè in passato essere nutrita la speranza di accordare il Cristianesimo confessionale e il Cattolicesimo con quel particolare aspetto della libertà liberatrice che si suole chiamare «giustizia sociale», e che nell'attuale momento storico si configura nettamente con il compito di rovesciare l'ordine capitalistico e di instaurare quello collettivistico. Ma come potremmo noi oggi alimentare ragionevolmente questa illusoria speranza, dopo tanti eventi e tante esperienze che ci istruiscono e ci ammoniscono? È appena di ieri la espressa dichiarazione del pontefice:

«Socialismo religioso e socialismo cristiano sono termini contraddittori... Nessuno può essere buon cattolico a un tempo e vero socialista». È appena di ieri la condanna ufficiale di *Terre Nouvelle*, l'organo dei cristiani-rivoluzionari. E sono appena di ieri le parole di Pio XI con le quali si salutavano i seguaci di Franco come «coloro che si sono assunto il difficile e pericoloso compito di difendere e di restaurare i diritti di Dio e della religione, cioè i diritti e la dignità delle coscienze». Né tutto questo ci stupisce. Noi abbiamo ormai una meditata esperienza circa il nesso storico che lega insieme il principio sopramondano della Chiesa con la conservazione e la reazione. Dalla bocca dei pontefici abbiamo ormai appreso che la Chiesa considera la proprietà privata come un diritto «largito agli uomini dalla natura cioè dal creatore stesso». Ci è ormai noto che la Chiesa «inculca sempre ai sudditi il precetto dell'apostolo: *non è potestà se non da Dio, e quelle che sono, sono da Dio ordinate; per la qual cosa, chi si oppone alla Potestà resiste all'ordinazione di Dio, e quei che resistono si comprano la dannazione*. E di nuovo ingiunge di essere soggetti com'è necessario, non solo per tema dell'ira, ma anche per riguardo alla coscienza, e di rendere a tutti quello che è dovuto: a chi il tributo, il tributo, a chi la gabella, la gabella, a chi il timore, il timore, a chi l'onore, l'onore». E nella *Rerum Novarum* abbiamo letto: «Nessuno invero è tenuto a sovvenire gli altri di quello che è necessario a sé e ai suoi; anzi neppure quello che è necessario alla convenienza e al decoro del proprio stato: *perché nessuno deve vivere in modo non conveniente*. Ma soddisfatto alla necessità e alla convenienza, è doveroso soccorrere col superfluo ai bisognosi: *Quello che sopravanza, date in elemosina*». Sappiamo ormai assai bene entro quali limiti può svolgersi la dottrina sociale della Chiesa, e come essa non possa proporre più di questo: la mercede stabilita di comune accordo fra operaio e padrone, il quantitativo della mercede non inferiore al sostentamento dell'operaio, il savio risparmio, l'uso onesto della proprietà da parte dei padroni, l'unione concorde delle classi, «il patrocínio delle misere plebi» da parte dello

Stato, e simili. Non abbiamo infatti dimenticato che nella enciclica *Quadragesimo anno* si esprime sull'ordinamento corporativo fascista il seguente giudizio: «... Basta poca riflessione per vedere i vantaggi dell'ordinamento... la pacifica collaborazione delle classi, la repressione delle organizzazioni e dei conati socialisti, l'azione moderatrice di una speciale magistratura... ».

Ma la storicità della religione della libertà, come forma di pensiero e di vita della nostra civiltà, è garantita non solo dalla rivoluzione sociale che si annunzia e dall'esaurirsi della funzione storica del Cristianesimo confessionale, ma altresì dal moto stesso della cultura europea, dal progresso di ciò che la Chiesa anatemizza col nome di «razionalismo», che è poi la fede nella ragione umana, o, più esattamente, nel pensiero dialettico e storicistico. Invero anche sotto questo rispetto i tempi sono maturi. Sempre più chiara si è fatta la consapevolezza che il sapere laico e mondano è il legittimo erede della religione tradizionale, e che ad esso spetta il compito di ricostituire l'unità della nostra civiltà. Unità spirituale che è *concordia discors* per entro una fondamentale visione della vita e del mondo, e che sola può alimentare e sostenere e garantire l'unità più propriamente politica, il superamento dei nazionalismi e degli imperialismi, le federazioni plurinazionali, le «Società delle Nazioni» e simili. Ma più ancora la storicità della religione della libertà è garantita dal fatto che a rendere più piena la coscienza religiosa del pensiero laico e più viva la esigenza di una libertà drammatica e dialettica in atto di difendersi e di espandersi, sono intervenuti gli eventi tragici di questi ultimi decenni. La immensa rivolta servile che ha minacciato di travolgere la nostra civiltà ha risvegliato come non mai il nostro senso di responsabilità civile: e nei servi in rivolta abbiamo contemplato la nostra stessa servitù, il nostro difetto di virtù liberatrice. Noi abbiamo pigramente lasciato coesistere la fede nella libertà con le religioni tradizionali e servili; abbiamo alimentato l'ideale di una cultura come privilegio e orgoglio di pochi affrancati; e in nome della libertà non ab-

biamo saputo fare a tempo ciò che poi è stato fatalmente proposto e richiesto in nome dell'illibertà e della violenza. Anche se la ragione storica ci avverte che l'accaduto non poteva non accadere, noi oggi, in quanto uomini d'azione, avvertiamo questa eredità come una colpa. Ma appunto in questa rinnovata coscienza del limite storico del nostro passato, prende rilievo e necessità e attualità il compito della storia che dobbiamo fare, della storia condenda. E appunto in questa coscienza si matura per noi una più meditata e larga umanità, e riacquistano nuovo significato le parole dell'apostolo: «*Omnia omnibus factus sum ut omnes facerem salvos*».

E tuttavia, anche ove si riconoscano queste ragioni storiche e queste necessità etico-politiche della religione della libertà, resta pur sempre il sospetto e la diffidenza verso di essa. Gli idolatri delle circostanze, gli schiavi del dato di fatto, i pigri notai delle condizioni storiche concrete, non si danno per vinti. «Le ragioni e le necessità che adducete - essi obietteranno - possano anche essere vere: ma restano tuttavia troppo astratte, troppo vaghe, troppo poco politiche. Si venga al concreto, e cioè alla situazione particolare di un certo paese, nel momento presente. Si consideri ad esempio l'Italia, e si giudichi quanta probabilità di successo possa avere una simile impresa e se possa essere mai tentata. Chi ha i piedi a terra si rende subito conto che in un paese cattolico per tradizione e che già respinse la religione mazziniana, è vano sperare di veder mai nata la religione della libertà nella forma che dite. Se aggiungete poi che questo paese esce da una guerra stremato di forze, umiliato e avvilito, con le sue città distrutte, con le sue miserie economiche da sanare, con i suoi gravissimi problemi istituzionali da risolvere, vi renderete conto che è almeno inopportuno questo vostro proposito di tirarsi addosso e preti e contadini e borghesi timorati: quasi che non sia già assai pesante il fardello che grava sulle nostre braccia!». Eppure chi così obietta dà, contro ogni apparenza, una assai infelice prova di realismo politico. Scriveva Luigi Russo nel 1919, facendo il processo

all'Italia giolittiana: «A molti giovani, cresciuti alla dura esperienza della guerra e di una intransigente filosofia, il giolittismo appare come una incarnazione politica di quel lasso, accomodante, passivo cattolicesimo quale corre nelle nostre vene dal Concilio di Trento in poi, un cattolicesimo inteso come mentalità, come educazione, trasferito dal campo della prassi religiosa a quello della prassi politica, e affiatato mirabilmente con la tecnica delle dottrine liberali». Ma se le cose stanno così, come potremo sperare di ricostruire città, eliminare miserie, risolvere problemi istituzionali senza mutare il nostro costume e renderlo da lasso, severo, da accomodante, intransigente, e da passivo, religiosamente attivo e tenace? E come mutare il costume senza mutare la religione che lo sostiene e la alimenta? Il problema fondamentale del primo Risorgimento italiano fu quello di rigenerare il cattolicesimo, tentando di accordarlo con la civiltà moderna e con la spirito della libertà; il problema fondamentale del secondo Risorgimento italiano deve essere quello di liberarci dalla servitù cattolica, combattendola nello Stato secondo Libertà. Nel primo Risorgimento la religione mazziniana fu, è vero, respinta: ma intanto si formò una tradizione etica e religiosa al di fuori del Cristianesimo confessionale, una tradizione a cui il nostro secondo Risorgimento deve riattaccarsi, purificandola delle scorie di trascendenza che ancora la viziano, diradando le ombre di teocraticismo che ancora la aduggiano, permeandola di pensiero storicistico e dialettico, arricchendola di tutte le varie esperienze politiche, economiche e sociali nel frattempo maturate, e soprattutto dotandola di ciò che in passato non ha mai avuto: la reale capacità politica di plasmare lo Stato e la Società. D'altra parte, per quel che concerne la vita più propriamente culturale, il pensiero dialettico e storicistico si è spinto nel nostro paese tanto avanti nella consapevolezza della sua vera natura quanto forse in nessun altro paese d'Europa: e se la Religione della libertà è diventata un'espressione familiare agli uomini della nostra generazione – che pur è vissuta in servitù fra gli orrori

di due guerre –, ciò è appunto il frutto di quel moto di pensiero che suol chiamarsi idealismo storicistico, alla cui scuola siamo cresciuti e ci siamo formati. Ma c'è di più. È ben vero che abbiamo toccato il fondo della miseria morale e dell'abiezione, e che il nostro paese giace avvilito e prostrato sotto il peso del suo recente passato. Ma appunto in questa esperienza di miseria e di abiezione si offre la possibilità per noi di risalire la china, e di suggellare il nuovo patto con la vita. Vorremmo noi perdere questa occasione unica, e lasciar passare questo momento di sincerità fecondata dal dolore? I furbi, i realisti, i machiavellici, hanno il torto di dimenticare il valore di questa prima grande esperienza collettiva della nostra storia, e di non calcolare a sufficienza le energie e le forze che possono, con tale esperienza, entrare in circolazione, allargando con la loro presenza l'orizzonte del possibile. E sotto coverta di realismo essi non fanno altro che questo: ribadire le nostre catene.

15 giugno 1944