

Civiltà e civiltà ...

Per la storia, contromano

L'area cristiana mediterranea ed europea, quella dell'espansione del monachesimo dei primi secoli, del progressivo superamento delle eresie e dell'affermazione di una teologia prima agostiniana, poi razionalistica e bassomedievale, la stessa zona già dal VII secolo definitivamente deprivata della zona costiera africana e mediorientale, ormai e per sempre islamizzata, conosceva nel Trecento una spaccatura culturale, una separazione civile, che neanche il Rinascimento con il connesso superamento delle dottrine e dei sistemi scolastici avrebbe sanato.

Le teorie dell'Ockham avrebbero segnato infatti, in anticipo sui contrasti del Continente, la fine della Scolastica, e sarebbero nate in un alveo, quello inglese, nel quale dunque il Platonismo rinascimentale non avrebbe mai messo radici.

Sarebbe stata invece la violenta contestazione di Lutero alla tradizionale interpretazione scolastica del Testo Sacro, la prima vera manifestazione in terra d'Europa del rigetto del concettualismo medievale, in nome dell'idea apriorista di una ragione sia fornita degli strumenti di comprensione del reale sia in grado d'analizzare direttamente e correttamente la Rivelazione, se solo sorretta dalla fede.

Quando nella prima metà del XIV secolo il frate francescano inglese, filosofo e teologo, Guglielmo di Ockham, si inserì nel dibattito bassomedievale sui temi gnoseologici e teologici, inaugurò in Europa un modo del tutto originale di intendere la ragione ed il suo rapporto con la Rivelazione, testimoniò altresì l'attecchimento oltremanica di una cultura già distante dalla continentale, benché la nazione inglese vera e propria, a conti fatti, tra invasioni, conquiste e pacificazioni, non contasse che due o tre secoli di storia.

Nell'ottica di Guglielmo l'unico tipo di conoscenza era quella intuitiva, empirica su dati d'origine sensibile, ed essa coglieva il particolare; il concetto non aveva a che vedere con la conoscenza. Esso era una creazione intellettiva a posteriori, così generale da sommare in sé i tratti di individui tra loro simili, da servire quindi come segno di questi ultimi in proposizioni e discorsi, una volta espresso da un termine concordato.

La sua causa era dunque logica, la sua funzione semiotica.

Nel Platonismo ciò che è maggiormente paragonabile al "concetto" del filosofo inglese è ovviamente l'idea, ed essa è innata, si trova impressa nell'anima, svolge un ruolo in certi casi gnoseologico, in altri, se non è modello di esemplari sensibili o di reti matematiche, etico.

Per la tradizione tomistica, di impronta aristotelica, l'intelletto non produce il concetto, o

meglio la forma, la "species": esso la astrae dalla singola sostanza di natura, oggetto della percezione dei sensi. Tutt'al più si può ricordare come tale procedimento astrattivo non faccia altro che rendere "attuale" un'impronta già presente in potenza nella mente.

Resta sempre il fatto che la "species" di Aristotele e Tommaso, come l'idea di Platone, è realtà e verità, in quanto strumento di una logica superiore, divina, che di essa si è servita per dar corpo a qualcosa di specifico. E costituisce dunque l'oggetto della vera conoscenza, ossia di quella scientifica.

L'intelletto astrae così le forme delle singole sostanze di natura. La ragione completa il quadro delle realtà, definendo concetti sempre più comprensivi, fino alla delimitazione della nozione delle nozioni, della realtà delle realtà. Dio.

Infatti, il teologo tomista sosteneva l'estrapolazione intellettiva dei concetti di fondo dall'esperienza della natura; quindi la possibilità razionale di far lievitare da essi un'intera gerarchia di generalizzazioni; ancora la doverosa attribuzione a queste ultime e in virtù della loro stessa genesi logica del crisma di realtà e consistenza ontologica; infine appunto la deducibilità per più vie e dai tratti logici del mondo tutto della suprema nozione di Dio.

Dalla quale quindi, procedendo invece a ritroso, si sarebbe potuta allora spiegare l'origine di ciascuna delle realtà logiche già colte.

Nella tradizione scolastica, dunque, la definizione razionale di Dio rappresentava il culmine dell'esercizio di virtù dianoetiche, le virtù della conoscenza e della scienza.

E tale determinazione diveniva allora un paradigma in vista della sistemazione di una teologia razionale, a sua volta intesa indispensabile chiave per l'interpretazione del Messaggio Rivelato. Con la conseguenza della creazione di un complesso di verità teologiche, "formali", aprioristiche, non sempre godenti di un riscontro nitido sul Testo Sacro.

Spesso invece conducenti alla resa del dogma o del mistero.

Se infatti si costruisce un concetto razionale di Dio, in autonomia da quello immediato che la sola lettura del dettato biblico restituiscce, non si può quindi che elaborarlo mediante progressive astrazioni sulla realtà mondana o ancora al limite con procedimento negativo, descrivendo tutto ciò che non è una sostanza naturale.

In tal modo si attinge però una nozione parmenidea di essere perfetto, fuori dallo spazio e dal tempo, unitario. Assolutamente inconciliabile già con la distinzione evangelica tra Padre, Figlio, Spirito Santo, ancor di più con l'incarnazione del "Logos", di cui Giovanni dice nello stupendo "incipit" del suo vangelo.

Ma nel sistema dell'Ockham le uniche realtà ammesse erano "individuali", pensati mediante l'uso di "universali" di pura valenza logico-linguistica, non ontologica.

La sovversione della metafisica tomistica era dunque totale.

Negando la realtà del concetto fuori dalla mente, Ockham abbatteva dunque dalle fondamenta la ricostruzione razionale del mondo in anticipo sulla Rivelazione e il suo ancoraggio metafisico al concetto ultimo, indicante Dio.

Non stupiscono dunque il richiamo del pensatore inglese ad una fede autonoma dalla ragione e i cui capisaldi trovassero fondamento nelle sole idee suscite dalla lettura diretta della Bibbia; la sua conclusione che la nozione di Dio e quella del suo operato si riducessero in fondo a ciò che l'intelletto riusciva ad elaborare accostandosi "immediatamente" a quella, col solo ausilio dei risultati delle esperienze vissute, dei frutti dell'immaginazione, dei concetti supposti sulle cose.

Inoltre, libero dall'imprescindibilità di un'intera architettura razionale del reale, elaborata fuori dal Testo Sacro, egli si poteva permettere di slegare la perfezione dall'esclusività dell'universo, di affermare così che Dio avrebbe potuto benissimo dar origine ad un cosmo e ad una creatura prediletta differenti e ad un'altra logica rispondenti.

Si tratta della tesi detta del "volontarismo teologico".

Infine, in modo ancor più provocatorio, egli contestava la stessa analisi razionale della natura, portando argomentazioni capaci di sostenere l'ipotesi base di un universo infinito o eterno o portatore di entrambi i tratti, nel caso di uno studio di esso in anticipo rispetto al dettato biblico.

La posizione di Guglielmo di Ockham è in realtà di un radicalismo sorprendente per l'epoca in cui il pensatore in questione visse. Essa è di sicuro introduttiva di una serie di teorie empiriste ed antimetafisiche sulla conoscenza, tipiche della posteriore speculazione inglese, ma è accostabile solo alle più estreme di quelle. Per esempio, qualcosa di simile è riscontrabile nelle riflessioni di Hume. Gli stessi Locke e Berkley, sebbene su basi differenti da quelle medievali, sarebbero ritornati alla possibilità della dimostrazione dell'idea di Dio.

Dimostrazione recisamente negata dall'Ockham e per il semplice fatto che la ragione non avrebbe che come oggetto realtà individuali o meri segni intellettivi di esse: cioè dati esclusivamente naturali e logici, a partire dai quali è impossibile un salto metafisico.

Insomma, l'Ockham aveva eseguito ante litteram il capovolgimento di prospettiva tra ragione e realtà, di cui i maggiori rappresentanti sarebbero stati gli empiristi inglesi del '600. E aveva così dato il primo importante segnale della maturazione in terra inglese di una civiltà sostanzialmente diversa da quella dell'Europa continentale contemporanea.

Egli contestava il tradizionale concetto di ragione, la visione scolastica di una facoltà il cui compito supremo fosse quello di fornire alla fede il suo oggetto, la nozione di Dio, delimitandone addirittura i contorni senza l'ausilio della Rivelazione, prima della stessa accettazione per fede di essa.

E tuttavia le dottrine di Ockham avrebbero suscitato entusiasmo presso diversi ambienti intellettuali e filosofici d'Europa, riuscendo persino a penetrare col tempo nella stessa Università di

Parigi, dove insegnarono pure discepoli del dottore in questione. Ma alle origini l'Ockhamismo non sfuggì alle condanne della chiesa, di cui particolarmente pesante fu quella del 1340, e in generale della cultura prevalente ed ufficiale.

Non si trattava soltanto di una controversia dottrinale. Le teorie empiriste di Guglielmo davano la stura ad una serie di conseguenze persino etiche e pedagogiche.

Infatti, ad una fede che riceve direttamente dalla Rivelazione l'idea di Dio e degli attributi di esso, serve meno l'impalcatura teologica e l'insegnamento, più il confronto personale con le Sacre Scritture; meno la chiesa, più la libertà di lettura e d'interpretazione individuale dei santi testi.

Già al suo tempo il filosofo in questione teorizzava la libertà di coscienza del credente ed opponeva l'"ecclesia", la comunità dei liberi credenti, che forniscono ciascuno, in base alla propria esperienza della Rivelazione, un contributo alla teologia, al papato e alla pretesa cattolica di una guida delle anime sulla scorta di verità di fede ufficiali, con strumenti razionali enucleate nell'esegesi biblica.

Per intenderci, la conoscenza religiosa immaginata dall'Ockham trova oggi un esempio nell'universo islamico sunnita, per l'esattezza nelle conclusioni integraliste dell'"ulèma". Costui è infatti esperto nella comprensione intellettuiva e intuitiva del Corano, e la sua opera resta a metà strada tra quelle del teologo musulmano razionalista e del mistico sufista.

Quanto poi alla coincidenza delle posizioni protestanti di qualche tempo dopo con questa ribellione di origine, nel complesso, filosofica, occorre rimarcare che quella sarebbe stata solo esteriore. Già lo prova la vicenda storica dell'Empirismo testimoniato da Ockham, dopo la scomparsa di questi.

L'Inghilterra non sarebbe rimasta estranea alla cosiddetta crisi del '300. Protagonista della "Guerra dei Cent'anni" contro la Francia, avrebbe vissuto fasi di stallo e di impoverimento dell'economia, soprattutto rurale, quindi violente rivolte contadine; e intorno alla metà del secolo non sarebbe stata risparmiata dal contagio della peste.

Infine, sempre nella seconda parte del XIV secolo, avrebbe conosciuto movimenti religiosi di riforma, le cui idee avrebbero trovato terreno fertile sia nella popolazione sia nelle autorità politiche, così da riuscire a porre le basi per la loro diffusione nel secolo successivo.

Il movimento religioso cosiddetto dei "lollardi" si sarebbe raccolto attorno alla figura di un riformatore, John Wycliffe, dottore di Oxford, il quale assunse una posizione tanto radicale, da negare la validità della gerarchia ecclesiastica e del figura del pontefice, dei sacramenti e delle indulgenze, del culto dei santi e della Madonna.

La motivazione di una simile sconfessione fornita dal Wycliffe, stava tutta nella presunta inesistenza nella Bibbia di tracce delle istituzioni e delle pratiche contestate. Il Wycliffe si batté sempre e con convinzione per incrementare la lettura diretta dei Testi Sacri, dei quali, in

collaborazione con John Purvey, effettuò una traduzione in inglese, che poi si impegnò pure a divulgare.

Alla base di questi atteggiamenti e attività, stava l'idea che solo la Sacra Scrittura possa fornire al fedele i criteri di valutazione di ciò che è giusto ed utile alla salvezza.

Alla maniera dell'Ockham, dunque anche Wycliffe vedeva nel dettato biblico la sola base di dati da cui derivare una teologia, un culto, un'organizzazione ecclesiastica. Da questo punto di vista il Wycliffe si spinse fino ad asserire che "Cristo non è presente realmente e corporalmente nell'Eucaristia", che "Non è fondato nel Vangelo che Cristo abbia ordinato la messa", che "E' contro la Sacra Scrittura che gli ecclesiastici possiedano beni"; tutte affermazioni figuranti tra quelle condannate dalla chiesa, nella sessione del Concilio di Costanza del maggio 1415.

Certo Wycliffe non aveva prodotto un completo sistema filosofico di impostazione non più scolastica alla maniera dell'Ockham, ma il suo richiamo all'Antico ed al Nuovo Testamento ai fini dell'elaborazione di un concetto di fede inoppugnabile, in quanto prodotto "alla fonte", costituisce un importante indizio, riguardo alla maturazione in terra inglese di una cultura ormai coerentemente empirista.

D'altronde, già egli denominava la chiesa "comunità di predestinati", aggiungendo in tal modo all'idea della comprensione delle verità religiose per via testuale, quella della scelta divina di coloro i quali, a seguito di tale esperienza, avrebbero pure sviluppato il dono della fede. Elezione a cui è facile ora pensare se l'oggetto di quest'ultima, Dio, non è più per logica determinabile e quindi con un atto di volontà insegnabile.

Insomma, per farla breve, nella storia del Cristianesimo inglese del Trecento, esistono già le fondamenta del successivo Anglicanesimo.

Non per nulla, nonostante le ripetute condanne da parte della chiesa e della monarchia, il Lollardismo sarebbe sopravvissuto, diffondendosi anzi nell'isola nel corso del secolo seguente ad onta di ogni forma di controllo.

A partire dal 1401, vale a dire dalla data di emanazione dello statuto "De eretico comburendo" da parte del re Enrico IV, iniziò una vera e propria persecuzione dei lollardi, molti dei quali persero la vita sul rogo.

Wycliffe era morto nel 1384, ma solo nel 1414 l'ennesima vasta sommossa dei lollardi subiva una dura e definitiva repressione, la quale obbligava una volta per tutte gli eretici alla clandestinità. La penetrazione profonda delle idee di questi ultimi nella coscienza religiosa del popolo inglese era però già avvenuta, né si sarebbe esaurita nei decenni a venire. D'altra parte, nel corso della propria storia i lollardi ebbero sempre l'appoggio della Camera dei Comuni, il quale bilanciò in qualche modo l'ostilità conservatrice di re e nobili nei loro confronti, facilitando la sopravvivenza di tale professione.

Ma l'Ockhamismo, la predicazione di Wycliffe e il radicamento del Lollardismo rappresentano i segni di una mentalità ormai diversa da quella continentale.

E' vero che l'Europa medievale non sarebbe restata immune da eresie e controversie religiose. Esse avrebbero talvolta riguardato questo o quel dogma o principio, come accadde ad esempio con la formula del "filioque", la cui adozione all'interno del Credo Niceno-Costantinopolitano in Occidente fu il motivo formale della divisione della chiesa Greco-Ortodossa dalla Cattolica-Romana nel 1054.

Più spesso i contrasti si incentrarono sulle dolenti questioni della moralità delle gerarchie ecclesiastiche e del papato o ancora sul rapporto di quest'ultimo col potere temporale e sfociarono in tentativi di riforma interna, perlopiù falliti.

Inoltre, nel Basso Medioevo si era pure fatta strada l'idea della povertà evangelica di fedeli e uomini di chiesa e dagli stessi movimenti pauperistici era emerso anche il "Valdismo". Infine e sempre nella medesima epoca non mancarono vere e proprie eresie, quali il "Gioachimismo" o peggio ancora il "Catarismo".

Ma la novità del ritorno "sperimentale" al Testo da parte del laico, era una rivoluzione che non contestava l'esistenza della chiesa, né mirava dritta all'eresia dalla lettura immediata della Rivelazione. Faceva peggio: negava che servisse l'esegesi ufficiale di quest'ultima; auspicava la fine dell'ufficio pastorale di papi e prelati.

Ed era un'esclusiva inglese.

E molto probabilmente gli inglesi stessi erano già consapevoli della specificità di tale divergenza di vedute, se è vero che Wycliffe, in una delle sue affermazioni condannate dai padri conciliari, sostenne che "Il prelato che scomunica un chierico, il quale si appella al re o all'assemblea del regno, per ciò stesso è un traditore del re e del regno".

Asserzione questa, la quale, per lo meno in teoria, presuppone senza equivoci l'esistenza di un regno e di una chiesa ad esso già legata e nazionale.

Se non si parte dalla considerazione di dichiarazioni del genere, non si capisce perché lo Scisma Anglicano della prima metà del '500, avrebbe significato pure la sottomissione della chiesa inglese alla direzione della monarchia e non si sarebbe rivelato una semplice separazione di due comunità di fede, l'isolana ovvero e la continentale.

Nei fatti, queste, si trovavano già invece su principi dottrinali così inconciliabili, che nel giro di due o tre decenni dalla frattura, la prima avrebbe in via definitiva elaborato una dottrina ed un culto non più cattolici.

Poco più di un secolo dopo il passaggio alla clandestinità dei lollardi, si verificava dunque lo scisma della chiesa d'Inghilterra da quella di Roma. L'evento è arci-noto: tutto nasce da quello strappo tra la monarchia inglese ed il papato, scaturito da cause contingenti di genere dinastico e

nascenti dal primo matrimonio dello stesso re Enrico VIII.

Questi, appena quindicenne, per motivi politici legati al progetto di un rafforzamento dei legami tra la corona inglese e la spagnola, aveva sposato Caterina d'Aragona, figlia del re di Spagna Ferdinando il Cattolico.

Ma dei cinque figli nati da tale unione, una sola, Maria, era rimasta in vita. La passione del re per Anna Bolena, una dama di corte, fece il resto.

Nel 1527 Enrico VIII pose la questione del divorzio, cioè di un atto non solo non contemplato dalla dottrina di Roma, ma per più ragioni sgradito anche all'Imperatore Carlo V, stretto parente per parte di madre di Caterina e già difensore in Germania di un'ortodossia cattolica, minata dall'improvviso moto riformatore luterano.

Dal cui parere, dunque, la stessa chiesa di Roma non poteva prescindere.

Da un lato però le idee riformistiche dei lollardi non si erano mai esaurite fra la popolazione inglese. Anche dopo che agli inizi del '400 l'ultima rivolta degli eretici era stata stroncata. Anche dopo la riesumazione ed il rogo pubblico delle ossa del Wycliffe, nel 1428 e ad opera del vescovo di Lincoln.

Dall'altro le novità religiose si alimentavano dell'insofferenza crescente e generale, di popolani, nobili e borghesi, nei confronti della chiesa locale.

Negli strati popolari e non erano dunque diffusi roventi sentimenti anticlericali, generati dalla pesante fiscalità nelle diocesi e dalla conseguente ricchezza ecclesiastica, la quale consisteva pure di vasti possedimenti terrieri, quindi dalla rilassatezza morale, dai privilegi e dagli abusi di preti e prelati.

Vale la pena di ricordare allora la motivazione dello scoppio della rivoluzione in Inghilterra nei primi decenni del Seicento, cioè la richiesta del voto della Camera dei Comuni, nel caso di imposizione di nuove tasse da parte dello stesso monarca. E ancora oggi, la camera "alta" inglese, quella dei lords, non ha voce in capitolo in merito alle questioni finanziarie, che rimangono appannaggio dei "Comuni".

In sintesi, quando Enrico VIII ricevette da Clemente VII, il pontefice di allora, il rifiuto del divorzio, aveva l'intera nazione dalla sua parte. Prova ne sia che il parlamento convocato sulla questione nel 1529 si schierò compatto a suo favore, sporgendo pure nei confronti di Roma una serie di denunce relative ad illegalità del clero locale.

E addirittura l'assemblea di due anni dopo mosse alla chiesa inglese l'accusa di infedeltà al re, la condannò al pagamento di un'ingente multa in denaro, la obbligò al riconoscimento dell'autorità regia anche nelle questioni religiose.

La strada verso l'"Atto di Supremazia" del 1534, col quale Enrico VIII si poneva a capo della chiesa d'Inghilterra, nel senso fondamentale che ne sceglieva i vescovi al posto del papa di

Roma, era spianata.

Dal canto suo, cosa avrebbe dovuto fare Clemente VII?

Come testimonia la compattezza della nazione inglese contro Roma, evidentemente egli comprese che in ballo non c'era solo la difesa di un sacramento. Caterina d'Aragona era una cattolica, figlia di Ferdinando d'Aragona e di Isabella di Castiglia, i re europei cattolici per antonomasia, i sovrani dell'unificazione spagnola sotto le insegne del cattolicesimo stesso, dopo la fase della "reconquista" del paese agli arabi.

E come si è detto, ella era pure cugina di primo grado del figlio di Giovanna "la loca", sorella di sua madre, ovvero dell'imperatore di un impero "su cui il sole non tramontava", ed entro il quale il sovrano si era prefisso, sin dalla partenza, gli obiettivi dell'unificazione politica e dell'ortodossia. Contro riformatori luterani, moderni autonomisti e invasori musulmani.

Non dimentichiamo infatti che negli stessi anni dilagava in Europa la Riforma protestante.

Insomma, l'aria che in Inghilterra tirava non era più buona per i cattolici. Impedire dunque il divorzio di Enrico VIII da Caterina significava pure iniziare una difesa delle posizioni e della stessa presenza della chiesa di Roma nel paese.

Infatti, a seguito dell'"Atto di Supremazia" iniziò la resa dei conti.

Tra il '35 ed il '40 vennero soppressi i conventi, nei cui riguardi fu riversata una valanga di accuse; i loro enormi beni furono incamerati dalla corona, la quale si servì delle rendite per finanziare la chiesa che adesso controllava, mentre per la parte costituita per lo più da terre espropriate, procedette a vendite a piccoli nobili, possidenti e mercanti.

I quali ebbero quindi ottimi e concreti motivi per stare dalla parte dei riformatori.

Infine, per Enrico VIII era giunta pure l'occasione per liberarsi dal gravoso divieto cattolico dell'usura, del prestito a interessi, fino a quel momento eluso, come sul Continente, con stratagemmi del tipo del "Contractus trinius".

Re Enrico avrebbe potuto forse trovare la soluzione giuridica o canonica all'impedimento del divorzio. Oppure si sarebbe dovuto impegnare solo nel tentativo di porre fine o almeno contenere il fiscalismo, i privilegi, gli abusi e l'immoralità della chiesa cattolica nel suo paese, e magari lasciare che essa si riorganizzasse alla luce della nuova situazione e di nuovi limiti imposti.

Quanto al rischio di un intervento delle truppe imperiali, chiaramente egli non lo temeva, se è vero, come accadde, che alla fine, con impudenza, si collocò a capo della comunità dei fedeli inglese.

Probabilmente invece paventava il pericolo interno di una gerarchia cattolica espropriata e diminuita di potere e tuttavia, anche se a condizioni nuove, libera di ripartire. D'altronde, le congiure papiste non sarebbero di certo mancate neanche nei decenni a venire.

Comunque sia, staccando alla fine la chiesa del suo regno dall'autorità papale e obbligandola

alla propria di autorità, egli manifestava un intento preciso. Eliminare qualunque forma di influenza cattolica nel paese, temporale o spirituale che essa fosse.

D'altra parte, la dottrina della nuova chiesa, l'anglicana, quella che si sarebbe affermata definitivamente sotto il regno di Elisabetta I Tudor, figlia di Edoardo ed Anna Bolena, in meno di trent'anni avrebbe perso le sue tradizionali connotazioni, per configurarsi come una peculiare forma di Evangelismo.

E se a proposito dell'Anglicanesimo si parla di via di mezzo tra le confessioni riformate, presto penetrate nell'isola, ed i rigurgiti cattolici, ciò è legittimo a patto di separare la dottrina vera e propria dagli altri elementi del culto.

Per esempio, la complessa, articolata, liturgia anglicana in molti passaggi si avvicina, senza comunque riproporla, alla concezione cattolica di culto e sacramenti. Alcuni la considerarono, da subito, una creazione camaleontica capace di non scontentare né riformatori né cattolici.

Inoltre, col passare del tempo, sui vari vescovi iniziarono a prevalere gli arcivescovi delle diocesi di Canterbury, Londra, York, Winchester e Durahm. Alla fine, quello di Canterbury divenne una sorta di "primus inter pares", costituendo di fatto il capo spirituale di tutta la chiesa. Il cui "supreme governor" si sarebbe in ogni caso identificato col sovrano.

E occorre ancora sottolineare come la chiesa anglicana abbia i propri martiri e santi.

Non dimentichiamo infine che l'architettura delle chiese e delle cattedrali inglesi, ma anche i paramenti sacri di esse e degli stessi pastori e prelati, non hanno l'austerità tipica delle medesime realtà nel resto del mondo cristiano riformato.

Teologia dunque evangelica, imperniata sull'idea di predestinazione alla salvezza; liturgia abbondante, nel dettaglio regolata, alla maniera cattolica; gerarchia ecclesiastica; canone di santi; fasto architettonico e d'immagine; scelta regia o in ogni caso politica dei vescovi.

Su tali basi o con queste prospettive decollava intorno alla metà del '500 l'Anglicanesimo.

Un sacerdote di talento e di tendenze prevalentemente luterane, Thomas Cranmer, si schierò subito dalla parte di Enrico VIII, esprimendosi in favore dell'annullamento del matrimonio di questi.

Fu così che una volta eletto Arcivescovo di Canterbury, cioè il primo arcivescovo della chiesa anglicana, il Cranmer invalidò ufficialmente e di fatto quel matrimonio. Quindi ebbe un ruolo importante come consigliere del re che si accingeva a porsi a capo della chiesa del suo paese.

Inoltre nel 1549 guidò la stesura del "Book of Common Prayer", il testo liturgico di base della nuova confessione riformata, e nel '53, con l'introduzione dei "42 Articoli di Fede Anglicana", più avanti rielaborati nei 39 attuali, ne fissò pure i principi dottrinali.

Ma la breve restaurazione cattolica di qualche tempo dopo, la quale avrebbe avuto come protagonista Maria I Tudor, la figlia di Edoardo e Caterina d'Aragona, gli sarebbe stata fatale.

"Bloody Mary", la regina che alla fine operò un massacro di circa trecento fra protestanti,

anglicani e oppositori vari, lo avrebbe mandato al rogo a Oxford nel 1556, nonostante la prigione e l'iniziale ritrattazione, facendone pure disperdere le ceneri.

Perciò gli anglicani lo venerano come primo martire e santo della propria chiesa, accanto a Santo Stefano, protomartire della cristianità tutta.

Uno dei più influenti consiglieri del sovrano, Thomas Cromwell, diede invece un contributo politico essenziale al distacco da Roma, assicurando ad Edoardo l'appoggio parlamentare, curando pure la stesura dell'"Atto di supremazia". Motivi di dissenso dal re, poco tempo dopo gli sarebbero costati la vita. E, accusata di adulterio, perfino Anna Bolena, a distanza di qualche anno venne condannata a morte dal marito.

Le voci di dissenso dal nuovo corso religioso dell'isola tuttavia non mancarono. La più celebre fu la contestazione dell'intero "Atto di supremazia" da parte di Thomas More, filosofo umanista e cancelliere dello stesso Enrico VIII, il quale sarebbe stato presto condannato a morte per impiccagione.

Anch'egli sarebbe allora divenuto santo, questa volta della chiesa cattolica.

Per il resto, a parte la debole opposizione di qualche altro esponente della gerarchia e poche rivolte popolari locali, fenomeni di resistenza rapidamente vinti, la chiesa inglese accettò la nuova situazione e si protese presto verso il cambiamento dottrinario e liturgico.

Ma è appunto l'accettazione di una sostanziale dipendenza dalla monarchia a costituire in una situazione del genere l'elemento incomprensibile, irrazionale, strano.

L'"Atto di supremazia", infatti, stabiliva che i vescovi venissero nominati dal monarca, annullava inoltre la figura del cardinale, dando alla chiesa d'Inghilterra un'impostazione episcopale, attribuiva perciò il governo di quest'ultima alla corona. Ne scaturiva la legittimazione di una palese forma di cesaropapismo, che perdura ancora oggi.

L'ingerenza del potere politico in quello ecclesiastico non era certo una novità.

A partire da Costantino, per il resto dell'età tardo-antica e nel corso dell'Alto Medioevo essa era stata la cifra delle relazioni stato-chiesa. Verosimilmente fondata, in ultima analisi, su concezioni antropologiche di tipo neoplatonico e agostiniano.

Una rappresentazione platonica dell'uomo consentiva in teoria la nozione di un'autorità in grado di gestire al contempo e in autonomia e le cose del mondo e le vicende dello spirito, grazie alla convinzione in sufficienti criteri gnoseologici ed etici preiscritti nell'anima di ciascuno.

Da questo punto di vista l'idea della necessità di una scissione, tutta associata alla mentalità scolastica bassomedievale, del potere in due differenti ambiti d'intervento, già inesistente nell'Alto Medioevo, sarebbe venuta meno nel corso dell'età umanistico-rinascimentale, proprio a causa del ritorno di una cultura di stampo innatista.

Per due secoli, infatti, dal XII al XIV, arse com'è noto lo scontro tra chiesa e impero. Ciò si

verificò appunto in concomitanza con la diffusione del razionalismo scolastico, per cui la determinazione logica e stavolta a posteriori di criteri morali e verità su Dio, con cui permettere l'infusione della virtù teologica della fede ad opera dello Spirito Santo, esigeva l'insegnamento del maestro. Esattamente come con Virgilio nel caso del contemporaneo Dante. E la guida non poteva che essere allora la chiesa.

Il Platonismo invece, con la sua idea di un uomo microcosmo, capace di tenere in sé nei canoni impressi nell'anima le componenti del mondo intero, il macrocosmo, e le verità su di esso, amplificava al massimo distendendole in ogni direzione le possibilità di un'azione umana autonoma.

E dava persino la stura all'ideologia dell'assolutismo, del regime in cui il sovrano si arroga il controllo totale sul corpo e sull'anima del suddito. L'uomo della concezione platonica può reggere un simile peso, è in grado di assumersi una responsabilità del genere.

Ciò era valido pure nel platonismo del pensiero agostiniano, cioè in quell'impostazione del problema della verità, che di fatto segnò il Cristianesimo dei secoli precedenti e, assorbito per certi aspetti dal luteranesimo, anche seguenti l'affermazione bassomedievale della concezione scolastica, dunque anche l'atteggiamento e l'azione dei sovrani cattolici di quelle epoche.

Per Agostino infatti, le verità etiche non sono apprese, costituiscono bensì il frutto di un atto di "illuminazione" della mente dell'uomo da parte di Dio. Lo proverebbe il dato per cui alcuni comportamenti sarebbero universalmente detestati, altri dappertutto apprezzati.

E quanto a quelle religiose, per chi a seguito di battesimo e ripristino nella libertà di scelta originaria tornasse a credere, esisteva secondo il santo la possibilità di comprenderle mediante delle sole e approfondite indagini introspettive su un'anima, dalla struttura a sua volta trinitaria.

La fede costituiva dunque per il vescovo di Ippona l'unica condizione dell'intelligenza, lo sguardo dentro se stessi, la strada. Così il "Noli foras ire, in te ipsum redi, ..." ed il "Crede ut intelligas, intellege ut credas", sono i motti nei quali Agostino volle sintetizzare la sua concezione gnoseologica e la relazione ipotizzata tra fede e ragione.

Anche l'uomo agostiniano, già illuminato dall'alto quanto alle etiche, può così intendere leggi religiose pur essendo un laico, semplicemente se disposto alla volontà di ricerca e indirizzato per il verso giusto dalla fede.

Nei secoli in cui prevalse quindi una antropologia di stampo platonico ed agostiniano, i sovrani non si fecero mai scrupolo di intervenire nelle dispute teologiche, dottrinali, persino canoniche. Per esempio, lungo tutto il primo millennio dopo Cristo, sia sul Continente che nell'impero bizantino i concili ecumenici vennero sistematicamente convocati da imperatori.

Inoltre, sin dalle origini dell'era cristiana e sulla scorta di un passo della "Lettera ai Romani" di San Paolo, si affermò l'idea che se da Dio deriva ogni cosa e se la missione del sovrano è tra le più importanti e delicate, allora l'ascesa al trono di questi non può che dipendere in toto da Dio

stesso.

E dalla combinazione di una nozione del genere con quella agostiniana e poi protestante della fede come unica strada corretta verso la comprensione delle verità rivelate, scaturiva l'idea di un monarca uomo di fede, rappresentante di Dio sulla terra e gestore delle vicende materiali e spirituali dei sudditi, una sorta di "longa manus" dello Spirito Santo, tutore e pure, all'occorenza, creatore d'ortodossia.

L'incarnazione cioè di un potere, di cui la chiesa rimaneva in fin dei conti un organo.

Re Giacomo Stuart, I d'Inghilterra, VI di Scozia, il creatore di quell'assolutismo che avrebbe poco tempo dopo condotto alla Rivoluzione Inglese, diceva del sovrano che esso è "Imago dei".

Tutto ciò spiega infine il valore formale e simbolico, quindi la stessa frequenza delle incoronazioni di regnanti o imperatori moderni ad opera di pontefici o alti prelati; da parte quindi del vicario di Cristo in terra o di un importante ministro del culto cristiano.

Prendiamo, per esempio, il caso di Carlo V, del sovrano di un impero immenso, europeo, ma anche coloniale e sudamericano, sul quale l'autorità di Carlo sarebbe andata dal 1519 al 1556.

Nel 1520, ad Acquisgrana, Carlo d'Asburgo volle farsi incoronare imperatore dall'Arcivescovo di Colonia. Ed assunse il nome di Carlo V. Ma di fatto, aveva ottenuto il titolo imperiale l'anno prima, dalla Dieta di Francoforte.

E il sovrano in questione si impegnò anche e con vigore in due direzioni precise: la difesa della cristianità europea dall'assalto turco lungo la fascia territoriale danubiana e le coste balcaniche; la tutela di un'ortodossia cattolica, già tuttavia irrimediabilmente minata dalla dilagante Riforma luterana.

Così nel 1521 l'imperatore condannò e bandì Lutero, quindi ne accettò la convocazione alla Dieta di Worms, perché esponesse le sue ragioni; ma a causa dell'ostinazione del monaco, fece leggere nella stessa assemblea una dichiarazione con la quale si impegnava con ogni mezzo a distruggerne l'eresia. Nel 1529 e l'anno dopo convocò rispettivamente la Dieta di Spira e d'Augusta nel tentativo di frenare i riformatori, i quali invece redassero proprio allora i documenti di fondo di una nuova confessione. Così negli anni successivi egli mosse loro guerra, ma invano, dato che, com'è noto, la contesa si chiuse con la pace di Augusta del '55 e sulla base del principio del "cuius regio, eius religio": principe cattolico, sudditi cattolici; principe protestante, protestante pure il popolo.

Per inciso, corre l'obbligo di ricordare che solo il sovrano britannico oggi si sottopone ad una cerimonia religiosa, nella quale egli riceve dall'Arcivescovo di Canturbury la consacrazione con l'olio santo e il cui effetto sarebbe appunto l'ordinazione alla monarchia.

E tuttavia, il terremoto scatenato in Inghilterra dall'"Atto di supremazia" non fu il risultato del cosiddetto "Rinascimento inglese"; sempre ammesso che l'età di re Enrico e la successiva,

l'elisabettiana, le quali coprono da sole quasi l'intero '500, possano essere nei tratti culturali paragonabili al periodo della rinascita europea.

Lo prova il fatto che l'ingerenza della sfera politica negli affari della chiesa, tipica più o meno di tutti gli stati del continente nel corso dell'epoca moderna, con il progressivo attecchire della scelta laica sarebbe ovunque scomparsa in Europa, salvo conservarsi legale nel regno Unito. Dove risiede allora la differenza tra le due forme di commistione del potere, per esempio tra l'Anglicanesimo ed il Gallicanesimo?

Anche il Gallicanesimo, cioè l'indirizzo della chiesa francese dei secoli moderni sino al termine dell'Ottocento, a parte ovviamente la parentesi della rivoluzione e dell'età napoleonica, consisteva in un atteggiamento di limitazione delle prerogative pontificie sulle diocesi del territorio nazionale. Esso sanciva l'esistenza di una chiesa di Francia o gallicana e imponeva a Roma il sostanziale rispetto delle decisioni dei concili dei vescovi francesi.

Decisioni religiose e temporali sulle quali chiaramente l'influenza della monarchia era tanta.

Ed è ovvio che la scelta di quest'impostazione si fece sentire maggiormente nei periodi del più duro Assolutismo, a cominciare da quello del regno del "Re sole", Luigi XIV. La "Dichiarazione del clero gallico", da questi pretesa nel 1682, ne è la prova.

Ma lo sconvolgimento operato dal Protestantesimo, il dilagare dell'idea rinascimentale di una ragione sin dalla nascita attrezzata di strumenti cognitivi e criteri etici, le scoperte astronomiche ed in generale scientifiche, non sarebbero stati affatto causa di un abbandono definitivo, da parte della chiesa, di un razionalismo produttivo di apparati concettuali di sistemazione ed esegezi della Rivelazione.

Anzi, il Concilio di Trento, nell'ortodossia controriformistica che stabilì, finì per accostare, e in via definitiva, le conclusioni teologiche razionalistiche medievali alla fondamentale idea agostiniana di un battesimo lavacro di un peccato originario ereditato e unica strada per il recupero della facoltà di scelta tra il Bene e Male: momento cioè di partenza di un percorso di grazia scandito dalla ricezione dei sacramenti, effettuato sotto l'ala di "madre" chiesa.

Su tali fondamenti dottrinali, sullo scorciò del XVI secolo, rinasceva il Cattolicesimo.

Tuttavia, a fronte di una chiesa la quale, anche attraverso sontuose architetture e accoglienti progetti urbanistici, si riprendeva il suo ruolo di guida del fedele, la nuova cultura proseguiva nel dare origine a soluzioni di fede diverse.

In tutta Europa, in campo filosofico ed in generale culturale sarebbe rapidamente dilagato il concetto di "religione naturale"; una nozione alla cui base stava quella di una ragione portatrice, a prescindere da qualsiasi esperienza, di un quadro di idee generico, ma completo, su Dio e sul suo ordine: cioè di un sistema di nozioni religiose basilari e logiche, innate, riscontrabili in fondo a qualsiasi fede positiva, non solo la cristiana, e sul quale fondare dunque una prima ipotesi di

tolleranza religiosa.

Così la mentalità rinascimentale europea, avrebbe innanzitutto espresso il motivo di una ragione universale, qualificata dalla titolarità di una precisa concezione di Dio e del mondo, ma anche di diritti legati ai tratti della sua stessa essenza: ossia la compresenza di facoltà logiche e libertà di scelta.

E lungo questa strada, già nella seconda metà del Cinquecento, oltre al cosiddetto "teismo", sarebbe sorto pure il "giusnaturalismo", fondamentale corrente del pensiero giuridico seicentesco e illuministico, cioè del Settecento.

D'altra parte la soluzione di un diritto universale a tutela delle prerogative di una natura univoca e razionale dell'uomo, molto più delle concezioni teistiche, era stata dibattuta a lungo nell'antichità all'interno dell'opposizione concettuale di "nomos", diritto d'accordo, convenuto, storico e "fysis", legge universale dell'uomo in quanto tale.

E "formale" e non storica era la visione che dell'uomo ebbe lo sfortunato More. Ma si trattava evidentemente di un complesso di opinioni di genere innatistico e di evidente matrice platonica, postulanti identici criteri e idee iscritti nello spirito di chiunque, già inaccettabili per gli inglesi del tempo. La fine dell'umanista in questione ne è testimonianza.

L'"Utopia" di Tommaso Moro è un luogo in cui avviene il rispetto dei diritti della ragione umana, anzi è il posto costruito in conformità con le istanze di essa. E la prima e la più importante delle richieste colà soddisfatte, si può cogliere in un'esigenza di tolleranza religiosa.

Si trattrebbe di un bisogno nascente dalla convinzione nell'esistenza di un nucleo di nozioni identiche espresse dalle varie fedi storiche, alle quali queste ultime apporterebbero solo arricchimenti o complicazioni, che la ragione medesima sarebbe in grado di riconoscere e sul riconoscimento delle quali si rivelerrebbe possibile bandire la violenza settaria e fondare la libertà di culto.

In concomitanza con le sue ripercussioni in ambito filosofico ed umanistico, nella stessa Europa continentale, ma stavolta nell'alveo religioso cattolico, l'antropologia rinascimentale avrebbe prodotto poi lo scossone del Protestantismo. Solo nel nuovo clima civile, Lutero avrebbe potuto promuovere la sua ribellione alla decadenza morale della chiesa e, soprattutto, manifestare tutto il suo fastidio per la tradizione dottrinale scolastica.

La teologia luterana, di ispirazione in buona parte agostiniana, spaccava l'umanità in definitivamente dannati e in predestinati alla salvezza. A tutti gli uomini, in contrasto col Tomismo, tornava a riconoscere una legge morale universale, infusa dallo Spirito Santo a distinzione immediata e a qualunque latitudine di Bene e Male, buoni e cattivi, ma ad alcuni soltanto, i "graziati" per decisione unilaterale da Dio, riservava la prospettiva di una coscienza illuminata dalla fede e in grado d'attingerne le verità, e secondo un imperscrutabile ed "imperscrutando" progetto

provvidenziale complessivo.

L'umanità di Lutero si configurava così come una massa di dannati dovuti al peccato originale, del tutto incapaci di un Bene, pur a priori riconoscibile, ciechi alle verità rivelate, e dalla quale solo pochi, per grazia di Dio diretta e non mediabile dai sacramenti, riuscivano strappati col dono chiarificatore e corroborante della fede.

La chiesa di Roma avrebbe reagito e la risposta sarebbe arrivata appunto con le conclusioni dottrinali del Concilio di Trento. Il concilio fondante la chiesa cattolica di epoca moderna.

L'idea essenziale elaborata dall'assemblea, il punto critico tra cattolicesimo e Protestantesimo, sarebbe stato il recupero di una capacità etica dell'uomo, del "peccatore originale" scacciato dal paradiso, del discendente del "maledetto" Adamo, della "dannata" Eva. Questa nozione fondamentale, posta ad argine della teorica protestante, consentiva un'altrettanto diversa idea della giustificazione e della grazia divina, nonché della fede.

La grazia di Dio consentiva quell'atto principe del fedele che è il battesimo, sacramento in grado dunque di estinguere da sé il peccato originale ereditato, grazie all'adesione, che esso rappresenta, al sacrificio ed al messaggio cristiani.

La giustificazione dell'uomo da parte di Dio non ne assicurava però, tout court, la salvezza, configurandosi invece come un'iniziativa mirante soltanto a porlo nelle condizioni di operare una scelta e di riattivare quel "libero arbitrio", spentosi per l'eredità della colpa dei primordi.

Anche qui però, ad un'impostazione evidentemente agostiniana il concilio cuciva l'idea scolastica di un libero arbitrio agente prima sull'uso di una ragione conducente a determinazione di morale e idea di Dio. E ancora mezzo per la preparazione spirituale alla poi conseguente, vera e propria fede.

Su tali basi la fede in Cristo ritornava comunque il frutto di un'opzione in partenza dischiusa dal battesimo.

E, a completamento del quadro, il concilio sviluppava l'idea di una cooperazione tra uomo e Dio in vista della salvezza, cioè di una collaborazione necessaria ad alimentare la grazia divina di pari passo col rafforzarsi della fede e consistente innanzitutto nella ricezione da parte del credente della serie dei sacramenti successivi al battesimo.

Ma la "frustata" della riflessione luterana aveva prodotto una conseguenza filosofica notevole nella teologia di una vasta area cattolica: il crollo dell'impostazione tomistica in tema di rapporto tra fede e ragione, il ritorno all'apriorismo neoplatonico e patristico delle verità su Dio.

Mai più si sarebbe parlato nelle zone dell'Europa riformata della fede come di una virtù teologale infusa dallo Spirito Santo nell'uomo già praticante virtù cardinali, tra le quali pure quella contemplativa e dianoetica della prudenza, conducente all'elaborazione razionale della stessa idea di Dio.

Lutero infatti concepì tout court la devozione alla stregua di un dono divino riservato a pochi rappresentanti di un'umanità nel complesso cieca e dannata; nell'assoluta convinzione che conoscenza e virtù esistano al contrario per il tramite della fede, in qualunque uomo fatto oggetto della grazia del Signore.

More ed Erasmo da un lato e sul piano umanistico e filosofico, Lutero dall'altro, ma in ambito teologico, sono comunque i testimoni di quell'apriorismo di idee e criteri tipico della cultura europea cinquecentesca, a prescindere dalle forme particolari nelle quali esso si ripropose: platoniche, neoplatoniche, agostiniane.

Ma se questa mentalità e i suoi frutti più tipici, ossia il Teismo, il Giusnaturalismo, il Culto evangelico, sarebbero stati sempre contrastati sul Continente dal cattolicesimo controriformistico e presto pure affiancati, assieme a quest'ultimo, dalla cultura illuminista settecentesca, in Inghilterra, nonostante la seria limitazione della chiesa romana, essi non sarebbero mai attecchiti, e con essi l'ormai prossima scelta laica e liberale.

E' questo il dato storico da cui partire per spiegare la svolta della civiltà inglese, definitiva, intorno alla metà del '500.

Il filosofo idealista Hegel, nei primi decenni dell'Ottocento, avrebbe accomunato agli empiristi inglesi del Seicento lo stesso Kant, ritenendo in realtà colui che la tradizione avrebbe detto esponente del cosiddetto "criticismo" e il cui pensiero sarebbe stato anche inteso come fondante l'Illuminismo, un pensatore al culmine della curva empirista.

Questo può andar bene quanto alla dottrina della conoscenza e della scienza.

In effetti, anche Kant considera l'atto dell'esperienza come causa più o meno diretta dell'intero castello di realtà presenti nella mente: dai fenomeni di tipo sensibile; agli schemi dell'immaginazione; ai giudizi nei quali l'intelletto sistema i fenomeni; ai discorsi in cui razionalmente si articolano pensieri e si crea persino metafisica, qualora si rifletta su concetti logici, non più su risultati di matrice empirica.

La divergenza tra l'Illuminismo e l'Empirismo concerne infatti la sfera morale e la teologia.

Esiste, come sappiamo, la scelta atea e meccanicistica di un certo numero di illuministi. Quella più diffusa, e capace di donare maggior suggestione e fascino al liberalismo, è rappresentata però dal cosiddetto "deismo".

Si tratta di una visione delle cose per cui Dio avrebbe sì dato origine ad un universo perfetto, regolato da leggi immutabili, passibile di indagine da parte della scienza, ma anche calato sulla terra e infine dimenticato in balia degli agenti naturali, dei disastri storici di culture sbagliate, l'uomo: così la generosità di Dio si sarebbe manifestata nei riguardi di quest'ultimo solo nel dono di quel meraviglioso strumento di analisi scientifica e di liberalità etica che è la ragione.

Kant sosteneva che il solo modo di pregare Dio e di coltivarlo è l'agire razionale.

E quest'ultimo, presso tutti i pensatori illuministi, equivale al comportarsi generosamente, cioè in maniera tale da limitare di volta in volta se stessi in funzione di un atteggiamento che sia vitale anche per tutti gli altri, che travalichi il limite individuale e divenga sociale.

E siccome l'uomo non può soddisfare le sue esigenze materiali e spirituali se non integrato in una comunità, a buon diritto allora l'etica illuminista della liberalità, per esempio quella voltairiana, è considerata una forma di utilitarismo. Intendeva d'altra parte esserlo espressamente la medesima morale di Hume, ossia di quel filosofo dell'empirismo radicale, stimato dagli illuministi, reputato da Kant stesso l'ispiratore delle sue convinzioni critiche.

Né Kant, né Voltaire, né un qualsiasi altro rappresentante del filone deistico del razionalismo moderno, nega dunque l'esistenza di Dio. La riduce semmai ad un risultato di fede, soprattutto non la considera all'origine di una morale, intesa alla fine alla stregua di un frutto razionale autonomo.

Questo punto segna il distacco incolmabile tra la cultura illuminista e quella dell'empirismo tradizionale inglese. Questo aspetto spiega la differenza esistente tra l'impostazione liberale e laica e quella anglosassone.

In un punto della sua "Logica", Guglielmo di Ockham sostiene che il messaggio rivelato musulmano è falso.

Egli lo fa quando asserisce che gli "articoli di fede", cioè le verità di fede, non sono dimostrabili mediante discorso: ovvero quando fa notare come pensare che la predicazione oltre a donar fede doni pure la conoscenza delle nozioni ad essa relative, significhi anche affermare che un musulmano oltre a credere, attraverso quella possa pure comprendere i principi di una rivelazione mendace.

Al contempo e come abbiamo visto egli crede nella possibilità di capire per via diretta, senza le mediazioni concettuali razionalistiche e di genere scolastico, il Testo Sacro. Di capirlo appunto. Postulandone dunque la chiarezza intellettuva e la logica.

Ed un'altro notevole empirista di qualche secolo dopo, Locke, nella sua "Ragionevolezza del Cristianesimo" sosterrà l'assoluta razionalità della Rivelazione cristiana;leverà la ragione a strumento di vaglio della coerenza delle idee religiose, indispensabile alla maturazione di una fede, alla protezione dal pericolo di un fanatismo.

Nel Settecento, il cosiddetto "Illuminismo inglese" sarà in realtà rappresentato da pensatori in polemica col Deismo continentale, per esempio francese.

Nel 1696 John Toland pubblica un'opera, il cui titolo, "Cristianesimo non misterioso", vale da sé una spiegazione. Il Toland sostiene in breve che le verità della religione cristiana risultano affatto intellegibili e chiare, che la Rivelazione non dice alcunché di contraddittorio o incomprensibile e che l'unico mistero cristiano può al limite risiedere nel perché le dottrine ci siano giunte attraverso il canale del Messaggio Rivelato.

Ancora altri due filosofi inglesi vissuti a cavallo tra Sei e Settecento, Samuel Clark e Matthew Tindal, difenderanno la logicità dei contenuti della Sacra Scrittura: l'uno, avvalendosi dello stesso metodo geometrico adottato da Hobbes e Spinoza contro la religione cristiana, l'altro, vedendo nel Vangelo una "ripubblicazione della legge di natura", cioè di quella logica da Dio stesso, prima che esposta nella sua Rivelazione, impressa nella natura umana e non.

Altro che Illuminismo!

In sintesi, che cosa sarebbe accaduto oltremanica, già dall'Età di mezzo?

Sin dall'inizio del '300 vi avrebbe preso piede una filosofia nuova, la quale avrebbe attribuito il predicato della realtà alla sola idea sensibile, particolare, l'elemento base di idee complesse intuitive o di tipo immaginativo; che avrebbe ancora visto nel concetto il frutto di un'astrazione intellettiva a partire dalle idee complesse, privo di consistenza ontologica e con funzione unicamente logica; la quale avrebbe infine inteso la ragione alla stregua di una facoltà critica sui rapporti tra idee intellettive, immaginative, concetti.

Un'impostazione del genere iniziò a scansare qualsiasi apparato formale razionalmente precostituito, da natura o Dio proveniente e inclusivo di categorie cognitive e criteri etici, ai fini della comprensione del Vangelo e del Testo Sacro tutto, la quale sostenne direttamente possibile e tale da attestarne il tratto particolare e storico, ma pure intrinsecamente logico.

Questo pensiero poi, pur ritenendo la cristiana la sola fede, le altre, relative a incoerenti rivelazioni e mitologie, al contrario fanatismi, reputò quella spontanea e non razionalmente inducibile, né dunque, come poi secondo Locke, per legge dovuta.

Una situazione ben diversa è invece quella offerta dal Deismo. Nel caso della riflessione illuministica, infatti, la ragione non vaglia la coerenza e la congruità di miti e messaggi e con lo scopo di evitare errori al sentimento di devozione; crea essa stessa etica, poiché si concepisce dono gratuito e adeguato all'uomo di un Dio creatore, per il resto sostanzialmente estraneo alla storia e nel quale semmai credere a prescindere da miti e predicationi, convinti dalla sola razionalità della natura.

Così se l'Illuminismo a un certo punto stacca la ragion pratica da quella teoretica, pensando la prima come fonte indipendente di morale e operante nella dimensione noumenica, delle due facoltà l'Empirismo fa due tappe di un solo tragitto. In esso, la seconda diviene un'ulteriore applicazione sul culto, un'indagine sulla formulazione razionale o meno di esso, a tutela dal rischio del fanatismo; l'altra lo strumento di un'etica eteronoma, infine consapevolmente cristiana.

Perché allora una comunità di mentalità empirista, con una propria idea di Cristianesimo e di fede già tra la fine del XIV e gli inizi del XV secolo, avrebbe dovuto convivere con una chiesa a se stante e fondata su una teologia diversa, tra le altre cose anche fiscale, ricca, privilegiata, rilassata sul piano della moralità?

Il sesto dei "Trentanove articoli di Fede Anglicana" è intitolato: "La sufficienza delle Sacre Scritture per la salvezza". Ed è una difesa della perfezione tematica e della logicità di quelle.

Ecco spiegato il motivo per cui, una volta maturata in terra d'Inghilterra, quindi impostasi a seguito di motivazioni contingenti d'ordine dinastico ed economico, la nuova civiltà fece della chiesa stessa una sua propaggine, s'inventò nei fatti un sistema politico e istituzionale commisto di temporalità e spiritualità, tutt'altro che laico, ad oggi vitale, nel quale i culti differenti furono vieppiù tollerati, mai integrati.

La chiesa anglicana, priva di cardinali, consacra infatti solo vescovi nominati dalla corona o dal primo ministro a nome di quest'ultima.

Se volessimo proporre una sintesi delle differenze tra la mentalità anglosassone e quella continentale nell'epoca moderna, basterebbe allora paragonare i divergenti concetti circolanti sulle opere filosofiche o letterarie dei rappresentanti delle due civiltà, in merito ai due fattori della conoscenza, quello iniziale dell'esperienza, quindi il finale, costituito dalla ragione.

Nella speculazione anglosassone l'esperienza "insegna" e "conferma", nel pensiero europeo, "conferma" solo l'ideale; nell'ottica dell'empirista la ragione rimane una facoltà neutra, di valutazione logica dei prodotti intellettivi particolari, in quella razionalista uno strumento di costruzione concettuale del reale, mentre secondo l'innatista essa è semplicemente la via alla definizione di idee e principi già posseduti, e che il filosofo si perita solo di far emergere.

Tuttavia l'Empirismo inglese non è soltanto una filosofia. Esso finisce infatti per testimoniare una mentalità, dal cui punto di vista devono assumere una fisionomia precisa, singolare, non solo le relazioni tra stato e chiesa, ma pure quelle, più laiche, tra individuo e collettività. E ciò è inevitabile.

In Europa le posizioni innatiste o comunque aprioriste in tema di gnoseologia, etica, rapporto con Dio sono ancora oggi quelle protestanti, ereditate dall'antica antropologia agostiniana dell'"illuminazione" divina dell'animo umano, quindi dalle tesi luterane sul ruolo ipso facto chiarificatore della fede da Dio donata.

Così nelle culture della Riforma non esiste la nozione di un insegnamento al fedele ad opera della comunità; e non vanno mai oltre un certo limite gli atteggiamenti di assistenza spirituale nei riguardi di quello.

Chi è scelto da Dio possiede gli elementi essenziali alla salvezza: la morale preiscritta in senso agostiniano dentro di sé, la fede salvifica che di essa e delle verità dottrinali gli consente l'intelligenza. Le messe evangeliche, in generale l'intera attività religiosa delle comunità riformate sono volte infatti alla sola glorificazione di Dio. I sacramenti rimangono solo il segno esteriore di un rapporto di grazia tra chi li impartisce o li riceve e Dio stesso.

Dal punto di vista invece della mentalità cattolica, esisterebbe ancora per l'uomo una

prerogativa preliminare all'educazione. Colui che non sia stato infatti istruito a principi di ragione, quelli che guidano all'idea ed alla definizione di Dio, che ne intepretano pure con correttezza la Rivelazione, non intraprenderà mai la strada giusta verso la fede e il rispetto del prossimo.

E' questa, con tutta evidenza, una posizione singolare che postula una specifica necessità pedagogica, della cui soddisfazione non può che farsi carico la chiesa, appagando la quale si attinge la libertà reale, diversamente si resta al di sotto del livello di questa.

Nell'ottica laica e liberale l'individuo ha solo bisogno di un regime di libertà di professione politica e culto, cioè di godere di una condizione nella quale la sua ragione mantenga o recuperi quell'autonomia di giudizio e comportamento, se e quando appannata da ideologie e dogmatismi, da sé valida a condurlo all'etica dell'intraprendenza e della generosità.

Per un liberale non ci si può dunque accanire nei confronti di chi sia stato relegato ad un'esistenza di oppressione morale e menzogne fuorvianti. Chi è infatti libero di agire e valutare, è anche libero di dare spazio alla sua innata liberalità. In tal modo la colpa ricade solo sugli agenti della schiavitù ideologica e religiosa.

Infine, all'esatto opposto del pensiero liberale, quello socialista immagina uno stato che eserciti la gestione e la tutela della vita di ogni individuo: poiché quest'ultimo considera infatti capace di solo egoismo, di aggregazione per classi saldate da precisi interessi economici, di conflitto fra gli stessi raggruppamenti sociali.

Per il socialista l'uomo ha dunque diritto a tutto, a cominciare da quell'attività che ne connota la natura, cioè il lavoro. Così nemico del socialista è l'uomo libero, perché non agirebbe che per se stesso, a scapito e danno di chiunque.

Pur nelle loro differenze le culture continentali sono accomunate da un'idea: l'esistenza di una legge morale di natura, universale.

Lo sostiene il protestante, legato alla teoria agostiniana di un'etica univoca e dono a chiunque di Dio; lo dice il cattolico, quando afferma che essa scaturisca dall'indagine razionale della natura e dentro di essa dell'umana, di natura; il liberale la identifica col complesso di imperativi categorici, per dirla alla Kant, con cui di volta in volta, da sé, la ragione di un qualunque uomo limiti istinto e egoismo; la ricava infine il marxista dall'esame di bisogni fisiologici e di quello del lavoro, motori, nella sua ottica, della vita umana.

Ma l'empirista vive una dimensione diversa. Egli non crede in universali intesi alla stregua di paradigmi del particolare o esclusivi criteri pratici d'origine fisica o metafisica, i quali semplici categorie logiche considera; e vede nel racconto rivelato cristiano una spiegazione determinata, ma razionale, di mondo e Dio e un'effettiva fonte di validi principi etici per tutti coloro che per quello maturino, in assoluta indipendenza, un sentimento di fede.

Ma la Rivelazione cristiana è un fatto storico, civile, soggettivo, parziale; ha valore per chi

la accrediti con un atto di fede, pure derivante da Dio: non può fornire valori generali, da tutti intesi e riconosciuti e piattaforma per un impianto politico laico e democratico: cioè quell'apparato oggettivo di principi politico-giuridici, al culmine di una mediazione neanche troppo difficile tra le suddette culture dell'etica di natura, e a partire dal quale quelle civiltà deducono e costituzioni particolari e legislazioni transnazionali laiche.

Perciò la realtà empirista inglese, a un certo punto della sua storia, rompe i ponti col cattolicesimo e costituisce una struttura statale e cultuale particolare, per cui il monarca è capo politico di una chiesa riformata, ed egli e un ramo "alto" e nominale del parlamento, la Camera dei Lord, divengono i custodi di leggi e consuetudini antiche e tradizionali e di impronta cristiana, basilari nei giudizi delle alte corti di giustizia e nelle valutazioni dei processi correnti.

Né la nuova entità avrebbe conosciuto gli scossoni di Rinascimento e Protestantesimo prima, di Illuminismo, Romanticismo e Nazionalismo dopo. E l'Inghilterra e il successivo Regno Unito non sarebbero mai passati per fasi socialiste o fasciste.

E se non è possibile concettualmente determinare come laico un mondo contraddistinto da istituzioni quali le inglesi, nessuno può negare che nei secoli, gli stessi valori di tipo cristiano su cui esso è girato e gira, ne hanno fatto un posto comunque accogliente e capace d'integrazione. Non dissimile in questo dalle nazioni continentali.

E' vero dunque che il cosiddetto sistema di "Common Law", adottato dagli inglesi, non poggia su codici civili e penali precostituiti che stabiliscano a priori diritti e sanzioni dei delitti, cosa tipica del "Civil Law" di origine romana e continentale, ma regola in maniera discrezionale i rapporti tra cittadini essenzialmente in sede penale e sulla base di decisioni su casi analoghi, precedenti.

Ma è anche vero che esistono delle disposizioni di fondo, cui i giudici inglesi di qualunque tribunale e livello giuridico sono tenuti ad attenersi e delle quali sono tuttora custodi la suprema corte del Regno e quel ramo parlamentare non elettivo che è la Camera dei Lords e che testimonia tradizione e conservazione.

Quest'ultimo è oggi in sostanza formato di una ormai bassa percentuale di "pari ereditari", di un altrettanto non cospicuo numero di membri ecclesiastici, arcivescovi e vescovi di determinate diocesi, quindi e per gran parte di "lords vitalizi", la cui nomina è regia, in genere seguente a indicazione del primo ministro.

Suoi compiti fondamentali sono l'esame dei provvedimenti di legge approvati alla Camera dei Comuni, su cui può proporre emendamenti ed esercitare voto per non più di un anno, anno che si riduce a un mese nel caso delle leggi finanziarie; quindi il vaglio dell'operato dei ministri.

Ad esso spettava inoltre la delicata conversione in leggi nazionali delle direttive UE prima della cosiddetta "brexit", guarda caso l'uscita, concordata, del paese dall'Unione Europea. Non

dimentichiamo inoltre che la camera in questione può votare leggi proprie e che infine una sua funzione essenziale era la pronuncia di eventuali sentenze finali su controversie civili o penali, nazionali e non.

Quest'ultimo ufficio era infatti esercitato da 12 "Law lords", ossia da lord giudiziari componenti la massima corte di giustizia britannica. Ma la riforma del 2009 ordinante una corte autonoma dalla camera alta inglese, non costituisce nessun passo in direzione di una dimensione laica della giustizia nel Regno Unito.

Intanto, essa ha lasciato in carica i Law Lords fino al termine del loro mandato; poi non ha stravolto il sistema nominale dei togati, che passa ancora per l'accettazione del Lord Chancellor, quindi del primo ministro, infine del re. La sua novità, se di novità è possibile parlare in un mondo assolutamente identitario come l'inglese, sta nella creazione di una commissione indipendente per la scelta dei giudici nominandi.

Ma di questa i vertici sono il presidente e il suo vice nella corte già in essere, gli altri i rappresentanti di alte corti giudiziarie di Inghilterra e Galles, Scozia, Irlanda del Nord. Infine, oltre ai criteri di competenza e esperienza generali, di perizia particolare nei diritti delle componenti del Regno, i candidati sono ancora selezionati "on merit". Che significa?

L'Inghilterra e poi il Regno Unito, com'è noto, non hanno mai avuto una costituzione, bensì un insieme di documenti eletti al rango di "costituzionali" nel corso dei secoli, sulla scorta della loro prossimità a dati valori.

E qui possiamo dare piena ragione ad uno dei capisaldi dell'hegelismo: il ruolo giustificatorio della filosofia! Prima cioè e spontaneamente la storia formula un'impostazione del pensiero, che la filosofia, "come nottola che giunge sul far della sera", può solo comprendere e ricomprendere con le altre, non modificare.

In effetti, a posteriori, gli studiosi ricavano dagli atti di legge elevati nel tempo dagli inglesi a fonte di diritto costituzionale, una serie di criteri fondamentali nella gestione politica e giuridica di ogni vicenda.

Si tratterebbe dell'unitarietà di una nazione non federata né confederata; del primato dello stato di diritto nella specie d'un parlamento esprime pure, sino alla suddetta riforma, il potere giudiziario, e le cui maggioranze determinano la scelta del primo ministro; della nomina di quest'ultimo da parte di un monarca ereditario, il quale ascende al trono se non cattolico ed è incoronato dall'autorità spirituale di una chiesa di stato, l'anglicana, di cui conferma i vescovi e conserva l'Evangelismo.

Sui fondamenti elencati la Camera dei Pari esamina i provvedimenti non economici e fiscali di quella dei Comuni e i giudici dei tribunali locali all'occorrenza e in ultima istanza valutano, oltre le indicazioni spicciole della giurisprudenza di eventi analoghi.

Per questo motivo qualunque legge inglese nasce già costituzionale e il Regno Unito non conosce scissione tra il diritto pubblico e privato e quello appunto costituzionale.

Se dunque li afferriamo insieme, i presupposti su cui poggia la nazione inglese risultano tutt'oggi funzioni politico-religiose che deve aver assimilato e favorito non solo e al di là della sua scienza il giudice eletto e poi nominato "on merit", ma anche il lord di nomina della camera alta. A prescindere dalle sue origini nazionali e civili e dal settore in cui abbia maturato benemerenze, che non è solo politico.

La nascita di un "lord" e del suo titolo è dunque legata all'esperienza e professionalità in uno o più settori - politica, economia, finanza, diritto, scienza, arte, letteratura - ma anche alla condivisione di un'idea politica e morale d'impronta cristiana, imperniate su principi di democrazia, accoglienza e tolleranza, solidarietà e pietà, professata che essa sia o anche solo rilevabile in concreto da una biografia, che veda quello persino proveniente da altri contesti dell'antico Commonwealth.

Le regole di peso costituzionale di cui si parla, rappresentano allora nient'altro che l'esito politico, lungo le varie epoche storiche, di valori tipicamente anglosassoni, espressione della filosofia empirista fin qui analizzata. Da un lato quindi i principi del pionierismo, dell'iniziativa e dell'interesse per la novità dell'evento in sé, dall'altro quelli cristiani del riguardo alla persona del prossimo, nel corpo e nello spirito, della misericordia e della generosità.

Le regole di peso costituzionale di cui si parla, rappresentano allora nient'altro che l'esito politico, lungo le varie epoche storiche, di valori tipicamente anglosassoni, espressione della filosofia empirista fin qui analizzata. Da un lato quindi i principi dell'interesse per la novità dell'evento in sé, quindi del pionierismo e dell'iniziativa; dall'altro quelli immediatamente cristiani del riguardo alla persona del prossimo, nel corpo e nello spirito, della misericordia e della generosità.

Vale la pena a questo punto ricordare che il Cristianesimo reca in sé la soluzione dei rapporti tra fede e stato e di quelli interconfessionali. "rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare, a Dio quello che è di Dio." (Matteo 22, 21); e poi ancora "Se in qualche luogo non vi riceveranno e non vi ascolteranno, andandovene, scuotete la polvere di sotto ai vostri piedi, a testimonianza per loro." (Marco 6,11). E basta.

Concetti, dunque, opportuni, sulla base dei quali è affatto possibile costruire una forma di convivenza pacifica e ordinata tra concittadini e tra cittadini e stranieri, e se occorre spacciarla pure per laicismo.

Mentre, nella realtà, la valutazione degli eventi continua a fondarsi su un sistema di valori storico, cui tali nozioni son contestuali, e da parte di uomini in carica, che per la devozione a quelli hanno meritato di giudicare.

L'ereditarietà e la nominatività della Camera dei Lords non sono dunque privilegi di classe. Esse rimangono semplicemente tratti derivanti dalla natura di un'istituzione, posta a tutela della tradizione e dell'identità civile di un popolo, i membri della quale non rappresentano che un punto di vista culturale e la cui alterazione segnerebbe la fine di un mondo, la nascita di uno stato laico neutrale e qualsiasi.

La consapevolezza da parte inglese di questo dato è così netta, che diverse volte la politica nazionale ha toccato il ridicolo proprio a seguito della presentazione, da parte di forze politiche progressiste, di proposte di legge volte alla trasformazione di tale ramo parlamentare in parzialmente o del tutto elettivo.

Queste ultime sono state allora sistematicamente disapprovate o accantonate, persino accompagnate da vili idee di compartecipazione delle responsabilità, come quelle relative a referendum popolari in materia.

Anzi, in direzione esattamente opposta, da un paio di decenni esiste una commissione interna al ramo parlamentare in questione per la nomina diretta di "crossbenchers", lord non legati alla sfera politica e alla sua continua influenza sui pari, causa un passato di proposte dei candidati appannaggio esclusivo dei primi ministri.

Il motto "Evolution, not revolution" è inglese.

Per intenderci meglio, è allora possibile paragonare atteggiamenti del genere alla condotta prudente e conservatrice che in Italia si manifesta, ad esempio, nelle discussioni sull'opportunità che uno stato laico debba mantenere i simboli della fede cattolica negli istituti pubblici, a cominciare dalle scuole. Ebbene, sappiamo tutti che neppure i non credenti osano pronunziarsi con schiettezza a favore della rimozione di quelli.

La civiltà inglese non è così una civiltà liberale, non tende ad esserlo, si offre piuttosto alla stregua di una soluzione a se stante, che rinnova di continuo i tratti dell'originario empirismo tardomedievale ed integra alla meno peggio gli indirizzi nuovi, sopravvenuti.

Mentre dunque in nazioni come l'Italia o anche la Francia è affatto concepibile che un presidente della repubblica sia manifestamente ateo, o per esempio ancora abbia una compagna che non ha mai sposato, nel Regno Unito un primo ministro o negli stessi Stati Uniti d'America un presidente con una biografia del genere, difficilmente verrebbero votati se non del tutto in partenza candidati.

Allora è evidente che l'Inghilterra di oggi non è una nazione monoliticamente anglicana. In essa i cristiani sono nel complesso al 60% circa con una flessione seria negli ultimi venti anni, in cui è all'opposto aumentata la percentuale degli agnostici, i quali, sommati ai pochi punti di atei, toccano circa il 25% della popolazione. Inoltre, di quel 60% solo il 25% è anglicano, poiché un 20% è cattolico e il resto è protestante.

Infine, il restante 15% è spartito tra altri culti, quali l'Islamismo, l'Induismo, il Sikhismo, l'Ebraismo, il Buddhismo.

Ma, a fronte di un quadro in cui la religione di stato è oggi al massimo al 25% dei praticanti, le contestazioni politiche alle istituzioni non elettive, garanti e custodi dei documenti alla base della tradizione inglese e dei principi cristiani antichi su cui essa poggia, hanno ancora percentuali basse.

Percentuali che scendono pure nel caso del mancato gradimento della forma statale monarchica.

Alla luce di fattori del genere è allora difficile negare che una nazione in cui la scelta di vescovi e sommi giudici è tutt'oggi il frutto di una collaborazione ultima tra monarchia e primo ministro e sottostà ad un particolare modo di intendere l'uomo, il mondo e Dio, cioè a uno standard di mentalità condiviso dalla maggior parte dei sudditi, resta nei fatti una realtà che gira su se stessa e intorno a se stessa si chiude.

La presenza inglese sul Continente non andò oltre la metà del '400.

Tra il '200 e il '400, ad opera dei francesi, i guerrieri normanni persero feudi e diritti feudali in guerre dispendiose e motivo quindi di gravi dissensi e scontri nazionali. All'inizio, nel 1214, la battaglia di Bouvines, infine quelle di Formigny del 1450 e di Castillon del 1452 tolsero alla corona inglese ogni pretesa sulla terraferma, a tutto vantaggio di una nascente centralizzazione amministrativa del regno di Francia.

Poco male.

La separazione politica del regno d'Inghilterra dal Continente faceva ormai il paio con quella civile, dato che una cultura antirazionalista ed antiecclesiastica si era già in esso diffusa.

E quest'ultima, ormai circoscritta all'isola, a due riprese e in due eventi cruciali si sarebbe a sua volta svincolata dall'invisa e rischiosa tutela politica spagnola. Con il divorzio di Enrico VIII e con la vittoria della flotta di Elisabetta I sull'"Invincibile Armada" di Filippo II d'Asburgo.

Così, quando nella prima metà del XVI secolo re Enrico e la nazione tutta sottrassero le loro diocesi al controllo di Roma, e quando a distanza di pochi decenni Elisabetta, la "regina vergine", segnò la strada anglicana del culto del suo regno, lasciando ai margini protestanti e cattolici, un'intera civiltà, con una propria idea di Cristianesimo, si imponeva in Occidente.

Nel nome di un concetto di perizia acquisibile solo nella libertà d'azione, non insegnabile, né innata, essa si imponeva su pastori e professori cattolici, su pericolosi dittatori di credo calvinista.

E si avviava, con una propria chiesa, verso un percorso storico differente.

Forse con una filosofia di vita per gli europei bizzarra, dato che oggetto di rito sono spesso l'isolazionismo e il conservatorismo inglesi spinti a oltranza o l'ossessione per una lealtà ed un'austerità, che tutelino l'insegnamento, incontrovertibile, del dato.

In ogni caso dignitosa, come qualsiasi pensiero che resista nel tempo, a proprie spese.

Bibliografia

- **Adorno Francesco**, *Introduzione a Platon-*, Laterza, Roma-Bari 1978.
- **Alatri Paolo**, *Lineamenti di storia del pensiero politico moderno*, Rubbettino Editore, Catanzaro 1992.
- **Bertoldi Lenoci Liana**, *Il Cristianesimo di John Wyclif. Le trentatré tesi sulla povertà di Cristo*, Milella, Bari 1979.
- **Bottin Francesco**, *La scienza degli occamisti. La scienza tardo medioevale dalle origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica*, Maggioli, Rimini 1982.
- **Brandi Karl**, *Carlo V*, nella collana ET Saggi, traduzione di L. Ginzburg E. Bassan, Einaudi, Torino 2001.
- **Cardini Franco, Montesano Maria**, *Storia medievale*, Le Monnier Università, Firenze 2006.
- **De Negri Enrico**, *La teologia di Lutero. Rivelazione e dialettica*, La Nuova Italia, Firenze 1967.
- **Fabbri Romeo** a cura di, *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, EDB, Bologna 1996.
- **Hume David**, *La natura umana*, n°41 della collana "Pensatori antichi e moderni", scelta, traduzione, introduzione e note di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1965.
- **Kant Immanuel**, *Critica della ragion pratica*, dalla "Collana scolastica di testi filosofici", introduzione, traduzione e note a cura di G. E. Bariè, Sansoni Editore, Firenze 1986.
- **Id.**, *Critica della ragion pura*, nella collana "I classici del pensiero", introduzione, traduzione e note di G. Colli, RCS Libri S.p.A., Milano 2004.
- **Kenneth Owen Morgan**, *Storia dell'Inghilterra. Da Cesare ai giorni nostri*, traduzione di F. Saba Sardi, Bompiani, Milano 2001.
- **La Bibbia di Gerusalemme**, (Testo biblico di *La Sacra Bibbia della Cei* "editio princeps" 1971), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1989.
- **Locke John**, *Saggio sull'intelletto umano*, nella collana "I classici del pensiero", introduzione, traduzione e note di C. Motzo Dentice di Accadìa, RCS Libri S.p.A., Milano 2004.
- **Lugarini Leo**, *Aristotele e l'idea della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1972.
- **Mattei Ugo**, *Il modello di Common Law*, Giappichelli Editore, Torino 2004.
- **Mondin Battista**, *Il sistema filosofico di Tommaso d'Aquino*, Massimo, Milano 1985.

- **Morghen Raffaello**, *Medioevo Cristiano*, Laterza, Roma-Bari 1978.
- **Pombeni Paolo**, *Partiti e sistemi politici nella storia contemporanea*, nella collana "Il Mulino", Bologna 1994.
- **Prosperi Adriano**, *Il Concilio di Trento e la Controriforma*, nella collana "Teseo", Edizioni U.C.T., Trento 1999.
- **Rendina Claudio**, *I Papi. Storie e segreti*, Newton & Compton Editori, Roma 2004.
- **Rossi Mario Manlio**, *Saggio su Berkely*, Laterza, Bari 1955.
- **Sant'Agostino**, *Le confessioni*, nella collana "I classici del pensiero", a cura di C. Mohrmann, traduzione di C. Vitali, RCS Libri S.p.A., Milano 2004.
- **Scarcia Amoretti Biancamaria**, *L'Islam*, Le Monnier, Firenze 1978.
- **Severgnini Beppe**, *Inglesi*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2002.
- **Sina Mario**, *Introduzione a Locke*, Laterza, Roma-Bari 1982.
- **Vannini Marco**, *Invito al pensiero di Sant'Agostino*, Mursia, Milano 1989.
- **Verra Valerio**, *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1988.
- **Villari Lucio**, *Addio al Settecento. Cultura e politica nell'età dei lumi*, Bompiani, Milano 1985.

Reggio Calabria, luglio 2023

Coordinate civili italiche

L'Italia sarebbe dunque la patria mondiale dell'arte, con una percentuale di opere e capolavori da testimoni della sua o di culture antiche realizzati e da essa in buona parte posseduti, la quale, in rapporto all'estensione del suo territorio e anche ai numeri della sua popolazione, sarebbe altissima. E questo è un dato di fatto.

Quello che non è sempre sottolineato è che le creazioni in questione sono perlopiù di genere classico o classicista, prevalentemente arte plastica e architettonica, un po' meno arte figurativa, pittorica.

Il culto antico di una realtà metafisica di perfezioni, di una bellezza delle cose commensurabile solo al loro grado d'avvicinamento al modello pieno, spiega l'attenzione del Classicismo originario e rinascimentale alle due forme artistiche tridimensionali della scultura e

dell'architettura.

D'altra parte, l'attribuzione di bellezza al prodotto d'arte classico, su cui già secondo Kant si abbatterebbe solo un giudizio estetico "aderente", legato cioè a una valutazione razionale sulla sua "aderenza" a specifici criteri, è a tutti gli effetti discutibile.

Sono così belli i "bronzi di riace", i due guerrieri ideali, ma che non perturbano le tue convinzioni o bello è il dialettico gruppo ellenistico del "Laocoonte", voce dell'ineluttabilità di destino e volontà di Dio?

Insomma l'arte, anche quella sublime, non porta in automatico bellezza, la quale è più probabilmente soggettiva, di volta in volta pensata del frutto umano che evochi i principi cari.

Il primato italiano nell'elaborazione e nel possesso di opere in senso lato classicistiche, tra la metà del '400 e le soglie dell'età illuministica, viene allora dall'egemonia culturale europea delle corti della penisola nella fase umanistico-rinascimentale, dalle iniziative e dalle opportunità di singoli talenti italici, quando ormai il mecenatismo si era esaurito.

Perché dunque le nazioni portatrici di ulteriori culture non sarebbero allora altrettanto ricche di testimonianze artistiche della propria civiltà?

Per il semplice fatto che posizioni estreme dello spirito si esprimono per canali ugualmente marginali della tradizione artistica, cosicché pensare i popoli cui esse appartengano carenti d'arte, è errore.

Il Realismo francese è dunque, neanche a dirlo, pittorico, ma il Romanticismo tedesco, poi transalpino, poi nordeuropeo, e con esso la sensibilità decadente ancora francese oppure inglese, si soddisfano anche di accenni, evocazioni, richiami, suggerimenti, il pensiero decadente ancora più del romantico, tant'è che non amano lo spazio e si ritrovano in pittura, per musica e covano infine, e di tanto, nell'urbanistica, in quegli impianti cittadini particolari di costruzioni, strade, parchi e giardini, aiuole, laghi e canali costituenti il bello, effettivo, dell'Europa d'Oltralpe e ignoti al nostro paese.

Romantici sono allora non solo i notori avenue e boulevard parigini, autunnali e pomeridiani, delle prevertiane "feuilles mortes", ma anche, ad esempio, i cupi parchi londinesi e a seguire i fiabeschi giardini all'inglese o le naif, variopinte architetture in serie lungo vie e canali delle città anseatiche, con finestroni, spioventi e nervature strutturali, o ancora le chiese contenute e i palazzotti barocchi, "orgogliosi", sulle piazze delle province interne di Spagna, quali Navarra e Castiglia, ma pure gli imponenti castelli provenzali e della Languedoc con torri tonde e tetti conici, o i manieri misteriosi fra i laghi e le brughiere della Scozia.

E decadenza esprimono le città industriali d'Inghilterra, i quartieri del vizio scandinavi e olandesi, i distretti di Dublino, e ancora i vari "fronti del porto" atlantici, francesi o britannici o portoghesi che essi siano.

Quadranti e centri urbani dunque, e province, quali espressioni d'arte immediate, in senso hegeliano, dello spirito d'un mondo.

Il romantico Leopardi sosteneva per il poeta la necessità di dilatare l'immaginazione del lettore. Ed indicava nella "rimembranza" e nell'"indefinito" i filtri del dato neutro da rendere poetico alla lettura.

Le strade dei paesi mittle- e nord-europei, curate anche nelle banlieux, estese, piane, alberate, ombreggiate, incanalate da palazzi per tutto il senso della lunghezza, conciliano appunto ricordo e riflessione.

Allora il confronto con l'Italia è lampante: nel paese dei musei e dei capolavori scultorei, pittorici, architettonici, raggiungere esposizioni e monumenti significa di norma fare i conti col degrado urbanistico e in generale cittadino.

Romanticismo trasudano inoltre i paesaggi delle città di provincia americane, quelli delle case isolate o in varia schiera lungo le strade e tra il verde, teatri degli horror più truculenti, nei quali si annida il pericolo del malvagio assoluto, che uccide per il solo gusto di farlo.

Nulla di più lontano dalle province italiane, raccolte, sotto il controllo di chissà quale mafia locale, in cui la dimensione privata deborda a tal punto che si ignori qualunque dovere nei confronti della pubblica.

Ed è proprio il rispetto del pubblico, del valore profondamente laico, che condanna poi i paesi nordeuropei all'esposizione al terrore.

Se a differenza che in una terra come l'Italia, in cui atteggiamento e aspetto sono sospetto e pretesto d'espulsione, consenti a chiunque libertà di movimento, a prescindere dai gusti e pensieri personali e sino a che questi non inducano, in concreto, illegalità, finisci, nobilmente, a rischio crimine. L'effetto che nel primo caso ottieni è però la vita, a carte false, ma la vita.

Non per nulla l'Italia che apprezza il "classico", che celebra il parametro artistico, fa il paio con quella che analogamente idealizza la vita ed affannosamente studia comfort, vesti e ricette raffinate.

Per il semplice fatto che il culto della forma priva di contenuto, condivide la matrice morale con quello della "qualità della vita", concetto in cui il complemento non può dal punto di vista semantico specificare il soggetto.

Già la riflessione esistenzialista novecentesca ha fenomenologicamente scoperto le costanti della vita. E ne ha mostrato i limiti e il reciproco contrasto: dall'esordio in un contesto non scelto, all'ingiustificabile, ma imprescindibile progetto di sé, fino ad una fine che lo tronca pure.

Così, ad onta delle barzellette cattoliche sui valori della vita e della famiglia, probabilmente ciò che per il fedele resta e s'accampa è il solo "vi lascio la pace, vi do la mia pace" cristiano.

Che la vita sia piuttosto un dramma fuori controllo e tutto individuale, a qualunque livello

sociale, lo credono bene le culture protestanti, per le quali la morte più che perdita triste, è fine dei duri sforzi per restar in regola con Dio, mediante lavoro e valorizzazione delle vocazioni soggettive.

E il risultato, comico, di una tale disparità di vedute sta nel desiderio degli stranieri di rilassarsi nel nostro paese; nel bisogno italiano di andare a lavorare all'estero.

E tuttavia questa specie d'ammissione di una radicata forma d'ignoranza nazionale, offre in ogni caso, a sua volta, uno sguardo parziale sulla nostra civiltà.

E' vero infatti che il Romanticismo ha avuto pochi cultori italiani. Il già citato Leopardi, massimo esponente patrio di tale idea, non andò oltre un "pensiero poetante", una scelta cioè che Croce avrebbe ad esempio stroncato, espungendo le espressioni liriche e poetiche da quella che egliavrebbe considerato la complessiva "espressione prosastica" dei versi dell'artista in questione.

E' vero anche che il Realismo europeo ha trovato nel Verismo verghiano l'acuto canto, controcorrente, sull'ottusagine della civiltà fondata sullo scientismo e il progresso tecnologico, la quale finirebbe per fare più emarginati che ricchi; chiaro monito pure alle future e alle generazioni attuali, quelle del mondo digitale.

E' vero ancora che una cultura altra da quella romantica, dalla realistica e dalla classicistica e dalla coda d'edonismo e familismo di quest'ultima, ovvero il Decadentismo, ha attecchito, e profondamente, nella mentalità di tanti, intelligentissimi, italiani.

Lo dimostrano i grotteschi personaggi letterari pirandelliani, sveviani, dannunziani, gozzaniani. Lo dimostra pure un tipo d'arte non convenzionale, la più recente, qual è il cinema.

Anche la mentalità calvinista, legata al dogma dell'elezione divina, è infatti capace di ridicolo.

Così la TV e il cinema anglosassoni puntano da sempre su improbabili personaggi a tutto tondo, esempi di virtù, bidimensionali fino a scivolare nella concessione della scena ad eroi indistruttibili, che non colpiresti nemmeno sparando loro a mezzo metro di distanza.

Nulla di più lontano dai personaggi velleitari e pietosi, dai furbastri sempre salvi nel disonore, dai disagiati di una certa che fanno i ragazzini, dalle vittime di abbagli d'amore, dai ricchi che disperdon tempo e denaro e via di questo, consapevole, passo, di cui ha dato indimenticabili ritratti la "commedia all'italiana".

Bastino per tutti i balordi di certi capolavori di Germi, quali "Divorzio all'italiana" e "Amici miei". Si guardi ancora alle spudorate figure felliniane della "dolce vita" romana e romagnola.

Non solo dunque Classicismo, semmai Classicismo e Decadentismo, forma e vita da un lato, tema e amarezza dall'altro, sono dunque le verosimili coordinate civili italiane.

La patria di arte e bellezza antiche è quindi, per fortuna, qualcosa in più, o in meno, a seconda della voglia, personale, d'illudersi.

Eppure, quanto al Romanticismo, anche il nostro paese ha dato espressioni piene e ancora

una volta fuori da arte e letteratura.

I commoventi borghi medievali, soprattutto quelli appenninici, ne sono eloquente esempio.

Ma si tratta appunto di urbanistica, e con essi ci si riferisce inoltre all'epoca dagli spiriti romantici per eccellenza coltivata e vagheggiata come fase d'origine dei popoli odierni e delle loro lingue e tradizioni ingenue.

L'epoca cioè di colore e sentimento, della viva qualità in confronto alle misure del razionalismo classicista e dei suoi impassibili canoni, rispetto agli obblighi di tematiche codificate e mitologici stereotipi.