

L'origine delle libertà moderne

In "La Cultura" vol. IV, 15.03.25, 1925/5, pp. 221-223 (dir. C. De Lollis).

Riprodurre testi di riviste antiche ricostruisce la memoria del presente. Luisa Esposito ed.

di GUIDO DE RUGGIERO



Poi nella Storia del liberalismo europeo

Il liberalismo moderno nasce, come è noto, dalla riforma protestante. Qui la rivolta contro una tradizione religiosa millenaria non procede da bisogni e da impulsi distaccati in qualche modo dalla personalità dell'uomo, ma da questa personalità stessa. Nessuna lusinga di beni esteriori, ma l'amore di ciò che è bene per sé, spinge i riformati alla lotta contro la Chiesa e il suo braccio secolare. Due sono le forze spirituali che li sorreggono e li spronano, la fede e l'esame. La fede è illimitata fiducia in Dio, ma è nel tempo stesso fiducia in sé come ministro del vero Dio. L'esame significa libero studio e controllo delle scritture sante, ma è nel tempo stesso studio e controllo delle proprie

facoltà e attitudini. Con l'una e con l'altro i riformati si accingono a foggarsi un mondo spirituale tutto proprio, dopo aver distrutto quel che avevano ricevuto dagli antichi. Che importa se, nel loro eccessivo individualismo, hanno troppo presunto delle proprie forze? A volte essi discoprono verità che erano già acquisite alla tradizione; ma quelle verità, appunto perché ricoperte, sono veramente nuove; sono, come dice Milton, con parola scultorea, la loro eresia. A volte, errano, ma anche l'errore è opera loro, è esperimento doloroso ma non vano sulla via della verità. La fede trae con sé, nella sua corrente impetuosa, vecchi detriti: la predestinazione, il peccato originale, il servo arbitrio, la grazia dell'alto, ma li trasfigura e li rinnova, trae dalla loro stessa servitù il mezzo di un riscatto.

Questa trasvalutazione è più sensibile proprio in quel ramo della riforma, che più fortemente ha accentuato l'aspetto della servitù umana, cioè nel calvinismo. Mentre la riforma luterana s'arresta a metà sulla via della negazione, e, ben presto soverchiata da interessi politici, finisce col consacrare una semiservile coscienza di stato, il calvinismo invece spinge la sua negazione al punto in cui la soggezione estrema dell'individuo si converte nel suo opposto¹. Il seguace di Calvino crede alla più fatalistica predestinazione, ma in quanto egli deve dar prova del suo essere prescelto dalla grazia divina, opera con energia e con auto-controllo. La sua preoccupazione costante del "di là" diviene un mezzo per disciplinare la sua vita terrena. Egli nega ogni efficacia propiziatrice alle opere ma alla sola fede, ma dalla sola robusta fede scaturiscono nuove opere, che, come mezzo e veicolo, sono segni e testimonianze della grazia. Il suo Dio è remoto, nessuna Chiesa può avvicinarlo a lui, ma il proprio isolamento, lungi dal deprimerlo, lo fortifica gli dà il senso della grande responsabilità che egli assume verso la divinità e verso se stesso.

Il calvinismo diviene così una educazione della volontà ed esso avvezza alla coscienziosità e alla rettitudine, dà un indirizzo metodico allo spiegamento dell'attività dell'individuo. Come tale, ha una grande forza espansiva nel mondo moderno: mentre il luteranesimo resta fermo alle sue basi originarie e forma la religione nazionale e statale di molti principati tedeschi, esso invece si diffonde per l'Europa e dà la sua impronta alla maggior parte delle sette dissidenti,

¹ V. MAX WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, 1920, I, pp.93 sgg. SCHULZE GAEVERNITZ, *Britischer Imperialismus*, Leipzig, 1906, pp. 27 sgg. TROELTSCH, *Soziallehre der christlichen Kirchen*, Berlin, 1917.

dai battisti, ai quaccheri, agli indipendenti, ai puritani. Il grande movimento metodista del secolo XVIII è anch'esso una filiazione del calvinismo.

Questa sua interiore energia viene corroborata da tutte le contingenze della vita storica e delle forme peculiari che esso è costretto ad assumere nella lotta contro l'ambiente ostile. I calvinisti, fuori che nella loro patria primitiva, Ginevra, formano ovunque delle minoranze e sono pronti a difendere anche più strenuamente i loro diritti contro le maggioranze avverse. Il merito maggiore che si attribuisce a Cromwell è di aver sostenuto con estremo vigore la libertà di coscienza di una minoranza puritana contro la grande maggioranza conformista. Negatori di ogni gerarchia sociale, essi si sollevano contro tutto un mondo gerarchizzato e privilegiato. La loro organizzazione ecclesiastica non può pertanto sperare aiuti e sussidi estranei: essa è fondata totalmente sulle proprie forze e sul reciproco aiuto. Ma da questa situazione di sfavore, nascono le prime associazioni autonome e libere, avvezze al *self help*, all'auto-amministrazione e all'autogoverno. Tutte le organizzazioni sociali e politiche dei tempi venturi avranno radici in quelle prime comunità e prenderanno da esse la superba insegna liberale: Dio e il mio diritto.

L'eguaglianza dei membri in seno a questa comunità è un incentivo alla discussione e alla critica; essa favorisce la spontanea emergenza delle capacità più elevate; e poiché nessuna investitura dall'alto consacra i ministri del culto, ma solo la scelta dal basso, si fa strada un nuovo modo di considerare l'autorità o il governo, come una funzione piuttosto che come un trascendente diritto. È tutta una mentalità democratica in embrione: sognando un mistico stato teocratico, di fatto si crea uno stato terreno, cementato con le sole forze coesive degli individui. Ciascuno di questi infatti conferisce alla totalità una somma di diritti propri e inalienabili, quelli che la coscienza della sua interiore umanità ha proclamati; e l'eguaglianza della sua posizione giuridica con quella di ciascun altro fa sì che il patto dell'unione sia perfettamente reciproco. In questi primi *covenants* delle comunità calvinistiche è in germe il *Contratto sociale* di Rousseau; ma vi è anche qualcosa di più, un più vivo sentimento dei diritti degli individui contraenti, che anticipa la *Dichiarazione* americana e quella francese.

Se poi guardiamo queste sette, così organizzate, nella loro opera di proselitismo, di fronte alle Chiese già costituite ed accreditate da lunga tradizione, non tardiamo a scorgere che la legge della loro vita è la concordanza, è la lotta. Esse debbono creare dal nuovo il loro prestigio, selezionarsi continuamente, moltiplicare in ogni modo i mezzi di propaganda e di attrazione. Questo sprone vale anche, anzi più particolarmente nei loro reciproci rapporti: tra i gruppi più affini ed operanti in condizioni analoghe, la concorrenza è più aspra ed impone maggiore vigilanza ed attività. Anche qui, quali e quante anticipazioni del liberalismo politico ci è dato cogliere direttamente alla fonte!

Dalla presenza e dalla lotta di religioni diverse e nemiche scaturisce la prima, grande affermazione del liberalismo moderno, la libertà religiosa. È stato detto che questa nasce propriamente dall'opposizione di due fanatismi egualmente perniciosi, quindi da una specie di mutua elisione. Questo sarebbe vero, se ci limitassimo a comprendere la libertà religiosa nelle formule giuridiche dei numerosi trattati ed editti di pace e di tolleranza.

Ma una libertà così intesa, se è giustificabile come espressione puramente formale ed esteriore, sarebbe, qualora si limitasse a questo soltanto, lo svotamento completo di tutto il contenuto vivo e spirituale delle lotte religiose. La neutralizzazione di due fanatismi non rappresenta infatti che il trionfo dello scetticismo e dell'incredulità. Se un tormento secolare di coscienza non avesse portato ad altro risultato che a questo, noi potremmo senz'altro cancellare la libertà religiosa dal novero delle libertà moderne.

Ma per fortuna c'è di meglio. Allato a una libertà scettica e sterile, c'è una libertà, la cui esigenza sorge da una credenza profonda; da un sentimento di rispetto per l'intimità della coscienza umana, e un tale rispetto implica, o finisce alla lunga per implicare, una piena reciprocità. Se le Chiese continuano a trincerarsi, né potrebbero fare altrimenti, nella loro mutua intolleranza, invece nella coscienza dei credenti comincia ad effettuarsi una sintesi

superiore delle ragioni particolari di ciascuna di esse, in virtù della quale si riconosce che nell'apparente discordia di voti e di atti c'è una sostanziale concordia di devozione e di amore. La molteplicità è discordia vista dal basso, con occhi umani e mortali, è concordia vista dall'alto, con occhi divini.

Questa più verace idea della libertà religiosa, intuita da Milton, si fa strada gradatamente negli ambienti protestanti. Da un contemporaneo di Cromwell, Harry Vane, essa viene formulata come tolleranza universale, fondata non sopra una indifferenza generale per tutte le credenze religiose, ma sulla convinzione del carattere sacro della ragione, divina anche se decaduta, che non può essere coartata da nulla che sia meno divino di essa.² La politica della tolleranza si fa strada poi tra i Quaccheri, che pure rappresentano il rigorismo calvinistico più ortodosso.

In seguito, per l'infiltrazione del razionalismo libertino e del cattolicesimo accomodante, il principio della tolleranza si perverte, diviene una specie di appendice dell'opposto principio dell'intolleranza. E noi vediamo, allora, formularsi il più preciso concetto della libertà religiosa. Alla fine del secolo XVIII, questa opposizione è già tanto di ragion comune, che può formare il tema di una discussione in seno a un'assemblea politica. Io non vengo a predicarvi, dice Mirabeau in una seduta della Costituente, la tolleranza. La libertà più illimitata della religione è ai miei occhi un diritto così sacro, che la parola tolleranza che vorrebbe esprimerlo mi sembra essa stessa in qualche modo tirannica. Infatti l'esistenza dell'autorità che ha il potere di tollerare intacca la libertà di pensare, perciò stesso che tollera e che, quindi, potrebbe anche non tollerare.³

L'inglese Tommaso Paine gli fa eco, attribuendo grande merito alla costituzione francese, per aver rinunciato alla tolleranza e all'intolleranza e stabilito una piena libertà di coscienza. Anche per lui la tolleranza non è l'opposto della intolleranza, ma ne è il travestimento. Sono tutte e due delle forme di dispotismo: l'una rassomiglia al papa armato di fuoco e fiamme, l'altra al papa che vende e accorda indulgenze. L'una è la Chiesa e lo Stato, l'altra la Chiesa e il traffico. La tolleranza sarebbe concepibile se l'uomo adorasse se stesso e non il suo creatore; mentre la libertà di coscienza che egli reclama non è per suo servizio, ma per servizio dell'Essere supremo.⁴

Vista così nelle sue fonti, la libertà di coscienza è una rivendicazione schiettamente protestante, che implica la negazione di un'autorità ecclesiastica superiore alla coscienza dell'individuo. Vuol dire questo che i popoli cattolici sono irrimediabilmente negati alla libertà religiosa? Senza dubbio essa è resa loro più malagevole dalla posizione che assume di fronte alla coscienza la Chiesa romana; ma la fecondità di un principio non si esaurisce nella limitata sfera in cui si è manifestata originariamente: essa si propaga, trova altre vie di penetrazione. Attraverso il razionalismo filosofico e scientifico, attraverso la critica storica, attraverso le convinzioni morali, l'anima della riforma si diffonde per tutta la società moderna trionfando di tutti gli ostacoli confessionali.

Ma nella stessa Chiesa cattolica, nonostante il suo autoritarismo monarchico, si palesa una secondaria e peculiare tendenza di natura non religiosa, destinata ad avere non poca efficacia sulla struttura successiva dell'affermazione del liberalismo. Fin dai tempi del feudalesimo, e poi con rinnovato vigore nell'età delle monarchie dispotiche, questa Chiesa ha lottato contro la supremazia statale. E il fatto stesso della lotta tra i due grandi poteri è stato un'efficace garanzia per gli individui, dal pericolo di un totale asservimento all'uno o all'altro. Se i popoli occidentali hanno potuto sottrarsi alla stagnante teocrazia dell'oriente, ciò è dovuto alla secolare rivalità della Chiesa e dello Stato, avente la sua intima ragione nel fatto che l'una e

² T. HILL GREEN, *Four lectures on the english revolution*, Works, III, p. 296.

³ *Discours et opinions de Mirabeau*, Paris 1820, I, p. 328.

⁴ THOMAS PAINE, *Droit de l'Homme*, trad. franc., Paris 1793, I, 110-111.

l'altro erano istituzioni in sé compiute per sé e per sé sufficienti, o in altri termini, formavano due Stati e insieme due Chiese.

All'inizio dell'età moderna il conflitto è spinto alle conseguenze estreme, perché le nuove monarchie non sono più inceppate, nella loro opera unificatrice, da tutti gli ostacoli che rallentavano e arrestavano l'azione dell'Impero medievale. Nel loro sforzo per emanciparsi da Roma, esse rivendicano come libertà ecclesiastica l'assoggettamento delle rispettive Chiese nazionali al proprio dominio; mentre Roma vi dà nome di servitù, e considera come libertà della Chiesa il proprio diritto di supremazia e di controllo su tutte le comunità cattoliche. Sono due mezze libertà, ciascuna delle quali dissimula una mezza servitù. Abbiamo, così, da una parte le libertà anglicane, le libertà gallicane, aspramente combattute dal papa; dall'altra parte, le affermazioni liberali degli ambienti cattolici più fedeli a Roma, a cui non si può negare il merito di aver giovato ad arginare, sia pure con un'*arrière-pensée* assolutistica, il dispotismo statale. E noi vediamo che proprio dalle milizie più fedeli della monarchia papale, da quei gesuiti che non possiamo sospettare di liberalismo, muovono i primi e più violenti attacchi contro l'autonomia del diritto dei nuovi sovrani, le più inequivoche affermazioni della sovranità popolare, e perfino le giustificazioni del regicidio.

Sono manifestazioni di una libertà *sui generis*, da tenere in debito conto, ma da prendere col beneficio dell'inventario. Noi osserveremo che, nel corso del secolo XIX, esse si mescoleranno insieme con altre manifestazioni di un liberalismo più genuino, e ne affretteranno anche il trionfo; ma apporteranno una pericolosa confusione di concetti e un'ombra di equivoco, che riuscirà spesso ad appannare la tersa immagine della schietta libertà.