

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

Volumi disponibili nella Collana della Società di Studi Valdesi:

17. *Una resistenza spirituale. «Conscientia» 1922-1927.* A cura di D. Dalmas e A. Strumia
18. *La Bibbia, la coccarda e il tricolore. I valdesi fra due Emancipazioni (1798-1848).* A cura di G.P. Romagnani
19. Emanuele FIUME, *Scipione Lentolo (1525-1599). «Quotidie laborans evangelii causa»*
20. *L'annessione sabauda del marchesato di Saluzzo tra dissidenza religiosa e ortodossia cattolica (secc. XVI-XVIII).* Atti del XLI Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia. A cura di Marco Fratini
21. *Essere minoranza. Atteggiamenti culturali e sociali delle minoranze religiose tra Medioevo ed età moderna.* A cura di Marina Benedetti e Susanna Peyronel
22. Samuele MONTALBANO, *Ermanno Rostan, cappellano militare valdese (1940-1943)*
23. *Piero Jahier: uno scrittore protestante?* A cura di Davide Dalmas
24. Marina BENEDETTI, *Il "santo bottino". Circolazione di manoscritti valdesi nell'Europa del Seicento*
25. *Libri, biblioteche e cultura nelle valli valdesi in età moderna.* A cura di Marco Fratini
26. *I tribunali della fede: continuità e discontinuità dal medioevo all'Età moderna.* A cura di Susanna Peyronel
27. *Con o senza le armi.* A cura di Pawel Gajewski
28. *Héritage(s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese.* A cura di Daniele Jalla
29. Michaela VALENTE, *Contro l'Inquisizione. Il dibattito europeo (secoli XVI-XVIII)*
30. Gabriel AUDISIO, *Migranti valdesi*
31. *Giovanni Calvino e la Riforma in Italia. Influenze e conflitti.* A cura di Susanna Peyronel Rambaldi

ANTONIO MASTANTUONI

BILYCHNIS

Una rivista tra fede e ragione
(1912-1931)

CLAUDIANA - TORINO
www.claudiana.it - info@claudiana.it

Antonio Mastantuoni

insegna Storia e Filosofia nei licei. Ha scritto su “Filosofia” (1988) una *Rassegna di studi kantiani in Italia* (1975-1984). È membro della redazione meridionale di “Filosofia e Teologia”, su cui ha pubblicato saggi su A. Banfi (1999), P. Martinetti (2001), A. Tilgher (2002) e G. Rensi (2005).

Scheda bibliografica CIP

Mastantuoni, Antonio

Bilychnis : una rivista tra fede e ragione (1912-1931) / Antonio Mastrantuoni

Torino : Claudiana, 2012

352 p. ; 24 cm. - (Società di studi valdesi ; 32)

ISBN 978-88-7016-882-2

1. Bilychnis <periodico> - 1912-1931 2. Periodici protestanti
(22. ed.) 286.05 Chiese battiste, chiese dei discepoli di Cristo, chiese
avventiste. Pubblicazioni seriali

© Claudiana srl, 2012
Via San Pio V 15 - 10125 Torino
Tel. 011.668.98.04 - Fax 011.65.75.42
info@claudiana.it
www.claudiana.it
Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:

21 20 19 18 17 16 15 14 13 12 1 2 3 4 5

Progetto grafico della copertina: Umberto Stagnaro

Progetto grafico della copertina: Umberto Stagnaro

Copertina: Vanessa Cucco

Stampa: ~~Digital Print Service s.r.l., Segrate (Mi)~~

In copertina: Logo di Bilychnis.

A Francesca, Aniello, Josefina, Fedele e Mirella

«BILYCHNIS»: LA LUCE DI UNA DOPPIA FIAMMA

1. *La rivista*

Il nome della rivista ha origine dalla lucerna che i primi cristiani usavano per «rischiare gli intricati meandri delle catacombe romane» ed esprime, nella rappresentazione grafica ideata da Paolo Paschetto, il bisogno di «alimentare le due fiamme della scienza e della fede». Edita dalla Facoltà della Scuola Teologica Battista di Roma, «Bilychnis» è una «rivista di studi religiosi», che intende offrire un contributo in questo settore di ricerca da molto tempo «deplorabilmente trascurato» in Italia. «Crediamo poco alla possibilità dell'obiettivismo assoluto» affermano, più di una volta, i suoi redattori, consapevoli della crisi dell'idea positivista dell'«infallibilità della scienza», ma ancora più convinti di dover accedere alle questioni, siano esse filosofiche o sociali, con le proprie idee e con la propria fede. Sono Battisti e così si presentano: cristiani evangelici, sparsi numerosi nel mondo, accettano il Credo Apostolico, ma sostengono la supremazia della Bibbia, sola autorità nel campo della fede e della pratica. Battezzano i soli credenti e affermano la libertà di coscienza, la separazione della Chiesa dallo Stato e la salvezza nella fede in Cristo. Credono nell'ideale dell'Evangelo: «il risveglio della coscienza e la sua riforma nell'esercizio libero di tutte le sane sue facoltà e nella disciplina della lotta per la vita superiore». In virtù dei diritti della libertà di pensiero e di coscienza invitano a collaborare alla rivista «agnostici e credenti», «cattolici e protestanti»¹.

«Bilychnis» è fondata, nel 1911, da Dexter G. Whittinghill, rappresentante in Italia del «Foreign Mission Board della Southern Baptist Convention» di Richmond, ramo della Chiesa battista americana del sud, particolarmente attiva nelle missioni all'estero. La Direzione è composta dallo stesso Whittinghill, redattore per l'estero, e da Lodovico Paschetto,

¹ Cfr. LA REDAZIONE, *Introduzione*, in «Bilychnis», fasc. I, 1912, pp. 3-5. Le fonti d'Archivio citate nel testo sono conservate nell'Archivio dell'Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia (UCEBI), raccolto presso l'Archivio storico della Tavola Valdese (ATV) a Torre Pellice. Ringrazio in particolare la dott.ssa Gabriella Ballesio per la disponibilità e l'aiuto mostrati durante la consultazione dell'Archivio.

redattore capo². Le pubblicazioni sono racchiuse in un arco di tempo decisivo per le sorti dell'Italia e del mondo intero: dal 1912 al 1931, anno in cui la rivista chiude ufficialmente per mancanza di fondi³. Preceduta da «Il Seminatore», prima rivista dei Battisti italiani, e da «Il Testimonio», organo ufficiale dell'«Unione Cristiana Apostolica Battista» (UCAB), «Bilychnis» si propone un compito diverso da quello della pura e semplice evangelizzazione: intende inserirsi nella vita culturale italiana, rivolgersi alle classi colte, coinvolgere studiosi ed intellettuali, ben oltre la ristretta sfera evangelica. I suoi inizi riflettono un clima di radicali cambiamenti, presenti non solo in ambito politico-culturale, ma nello stesso mondo evangelico italiano. Nel novembre del 1910, durante la seduta del Comitato dell'UCAB, Lodovico Paschetto osserva che mentre «Il Testimonio» «ha un'orbita limitata [...] a causa dei suoi lettori che lo vogliono esclusivamente il loro organo», egli è certo «del bene e dell'utile» di «un giornale [«Bilychnis»] che senza essere ecclesiastico farà però sentire la nostra voce nel mondo»⁴. Lo stesso Paschetto chiarisce poi,

² Sui primi anni di presenza in Italia di D.G. Whittinghill (1866-1956), genero di George Boardman Taylor, suo predecessore ed iniziatore dell'opera dei Battisti del Sud in Italia, si hanno informazioni dirette nel Fondo aggregato «Dexter G. Whittinghill», presente nell'Archivio UCEBI, in ATV. Su Whittinghill si veda anche «Il Messaggero Evangelico. Il Testimonio», LXXIX-VIII, 14-15, 25 luglio – 5 agosto 1956, pp. 272-73. Lodovico Paschetto (1879-1967), figlio di Enrico e fratello di Paolo (1885-1963) noto, tra l'altro, per la creazione dello stemma della Repubblica Italiana, è al sorgere della Scuola Teologica Battista di Roma l'unico professore italiano (insegna Greco ed Archeologia cristiana). Sul Paschetto si vedano *In memoria del Professor Pastore Lodovico Paschetto, 13 ottobre 1879-10 luglio 1962*, in «Il Messaggero Evangelico. Il Testimonio», LXXIX, 8, agosto 1962, pp. 242-52; *Altre testimonianze in memoria del Prof. Paschetto*, ivi, 9, settembre 1962, pp. 292-95.

³ Non sembra fuori luogo ricordare che la fine delle pubblicazioni di «Bilychnis» coincide con un periodo di inasprimento dell'autoritarismo del regime fascista, soprattutto in riferimento ai rapporti tra lo Stato e i culti ammessi. Si vedano, in proposito, due interventi di Ugo Della Seta sul nuovo codice penale del '30 e sui rapporti fra la religione di stato e i culti ammessi: U. DELLA SETA, *Il sentimento religioso e la legge penale*, in «Bilychnis», fasc. IV, 1930, pp. 253-65 e *Religione di stato e culti ammessi nel nuovo codice penale*, in «Bilychnis», fasc. III, 1931, pp. 156-60. Cfr. M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello stato italiano*, Milano, Hoepli, 1934, e G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, prefazione di C. A. Ciampi, Torino, Claudiana, 2007 (in particolare, cap. VIII: «Il concordato e la legge sui culti ammessi»).

⁴ Verbale della riunione del Comitato dell'Unione Cristiana Apostolica Battista del 22 novembre 1910, Archivio UCEBI, «Comitato Esecutivo 1895-1919. Verbalì sedute», in ATV. Nella seduta non si parla ancora di «Bilychnis», ma si afferma che «il nuovo giornale si stamperà, che non avrà nulla da fare con la Unione e quindi tutto rimane nella responsabilità, morale e spirituale e finanziaria degli editori» (ivi). Nella seduta del 15 novembre 1911, Whittinghill comunica un o.d.g. della IV Assemblea Meridionale Battista (Matera, 7-9 novembre 1911), nella quale uno dei delegati, esponendo una relazione sul tema «La missione della stampa per l'evangelizzazione nell'ora presente», invita la

nell'imminenza della pubblicazione, l'autonomia e la scelta di campo della nuova rivista di studi religiosi nei confronti de «La Rivista Cristiana», organo di stampa curato dai docenti dell'altra Scuola Teologica, quella Valdese, e diretto fino al 1903 da Emilio Comba⁵. Whittinghill, da parte sua, sottolinea la peculiarità di una rivista che, come «Bilychnis», è particolarmente attenta alle «thinking classes», pur avendo contemporaneamente un «Baptist program»⁶.

In quella fine dell'età umbertina, che gli storici definiscono “crisi di fine secolo”, resa anche più viva da un cambio generazionale in atto in casa valdese come in casa battista, si afferma tra i protestanti italiani l'esigenza di affiancare all'opera di evangelizzazione, svolta fra le classi popolari, un impegno culturale e religioso altrettanto concreto, tale da essere al passo con i cambiamenti e le trasformazioni dell'Italia liberale post-risorgimentale e in grado di offrire nuove risposte a quell'alleanza tra Italia evangelica ed Italia liberale, che aveva caratterizzato la storia dell'Ottocento. Gli influssi provenienti dal mondo evangelico internazionale si fanno sentire anche nel nostro paese: dal Social Gospel americano al cristianesimo sociale di provenienza francese, dalla teologia liberale tedesca e modernista al movimento ecumenico e alle organizzazioni studentesche e giovanili⁷. La riflessione sulla questione sociale, alimentata sul piano locale dal sostegno pratico all'opera di evangelizzazione ed alle lotte dei lavoratori, diventa tema di discussione all'interno delle assemblee battiste. Le simpatie per il movimento operaio e contadino

Redazione de «Il Testimonio» ad «usare più larghezza di vedute nell'accettazione degli articoli dei collaboratori e delle corrispondenze, che s'ispiri meglio ai movimenti odierni della vita sociale» (ivi).

⁵ Pur non intendendo «fare concorrenza» alla «Rivista Cristiana» – scrive Paschetto ad Antonio Rostan – è preferibile al momento che «ognuno cammini per la sua via, libero, secondo le proprie vedute e la propria coscienza» (Lettera di L. Paschetto ad A. Rostan del 19.02.1912, Archivio UCEBI, “Unione Battista 1911-1942. Corrispondenza. Prof. L. Paschetto”, in ATV). Va ricordato che la rivista valdese, soprattutto nella Nuova Serie (1899-1913) e sotto l'impulso di Giovanni Luzzi e di Ugo Janni, non mancava certo di importanti aperture al modernismo come al mondo laico. Su Emilio Comba si rimanda a S. BIAGETTI, *Emilio Comba (1839-1904) storico della Riforma italiana e del Movimento valdese medievale*, Torino, Claudiana, 1989.

⁶ «This review – scrive Whittinghill, intorno al 1930, riferendosi a «Bilychnis» – was founded at an opportune time when all Italy was stirred by the Modernist movement. We soon got the attention of the thinking classes. [...] *Bilychnis* serves the general public as no other similar publication does in this country. It acts as a means of illumination for all classes of people concerning what goes on in the religious world, and it has also a Baptist program». (D.G. WHITTIGHILL, *Italy and Baptist Missions*, «Bilychnis» Publication House, Rome, s.d. [ma 1930], pp. 35-36).

⁷ Cfr. G. SPINI, *Italia liberale e protestanti*, Torino, Claudiana, 2002, in particolare il cap. XVI, «L'Italia evangelica all'alba del Novecento» ed il cap. XVII, «L'Italia evangelica all'alba del Novecento: il quadro internazionale».

provocano tra gli evangelici italiani reazioni contrastanti, gli stessi consensi e contrasti suscitati, in diverso ambito, dall'appoggio espresso al movimento modernista⁸.

La Convenzione battista del Sud, già attiva in Italia dal 1870, si presenta come la punta avanzata dell'impegno non solo missionario ma anche culturale dei Battisti nell'Italia di primo Novecento. È lo stesso Whittinghill a fondare, a Roma, nel 1901, la Scuola Teologica Battista, con l'intento non solo di promuovere la formazione dei giovani al ministero evangelico, ma anche di attivare nuove aperture e confronti dei Battisti con la cultura italiana⁹. Le materie classiche di studio delle scuole teologiche vi sono insegnate «ma sempre in vista del progresso e delle esigenze dei tempi moderni»¹⁰. L'impegno culturale della missione americana

⁸ Tra i documenti dell'Assemblea delle Chiese Battiste dell'Italia Settentrionale (ACIBS) (Ferrara 3-4 dicembre 1908), si trova un allegato, probabilmente un ordine del giorno, a firma [L.] Paschetto, in cui si legge: «L'Assemblea delle Chiese Battiste dell'Italia del Nord esprime la propria simpatia per quella parte del movimento modernista che si dimostra sincera nel desiderio di una riforma in seno al cattolicesimo. Raccomanda agli operai [evangelisti] di manifestare questa simpatia con tutti quei mezzi pratici che saranno suggeriti dalle circostanze» (Archivio UCEBI, "1884-1920. Assemblee Nord-Sud Italia", in ATV). Ma tra gli stessi documenti dell'Assemblea si trova anche un foglio manoscritto (non firmato, anche se la grafia corrisponde a quella di Paschetto) in cui il termine "modernismo" è inteso come fenomeno che «si manifesta in seno al Buddismo o all'Ebraismo» oltre che nel Cattolicesimo e nel Protestantismo: «è il fenomeno di tutte le epoche di transizione, quando avviene l'urto tra la concezione tradizionale e la concezione nuova proposta dal progresso» (ivi). L'ACIBS votò anche una mozione presentata da Giovanni Arbanasich in cui si legge: «L'assemblea, conscia che varie e molteplici difficoltà presenta l'opera di evangelizzazione delle classi proletarie italiane, afferma la necessità che da ogni evangelista si dia ogni studio a conoscere le condizioni di vita, i sentimenti, le aspirazioni politiche e sociali della popolazione in mezzo alla quale lavora; e che ogni ingiustizia individuale o sociale, conformemente al Vangelo di Cristo, sia da lui combattuta senza riguardo alla qualità delle persone» (ivi). Arbanasich ribadisce che l'esigenza di conoscere le condizioni di vita e la mentalità delle classi proletarie non deve però condurre all'errore di alterare il Vangelo per attrarre le persone che hanno questa o quella concezione politica. Per le simpatie mostrate da Paschetto per il movimento operaio e contadino e per il movimento modernista si veda anche D. MASELLI, *Storia dei battisti italiani. 1873-1923*, Torino, Claudiana, 2003, pp. 98-106.

⁹ «Pare – scrive Maselli – che la Scuola teologica battista si fosse caratterizzata per una svolta in senso liberale o, come allora si diceva, modernista [...]. Si intuisce in realtà che la scuola battista di Roma, con l'approvazione esplicita del missionario Whittinghill, sta conducendo un fecondo dialogo con le altre chiese evangeliche, con la cultura italiana, con i modernisti condannati dalla Chiesa cattolica e con il movimento socialista». (MASELLI, *Storia dei battisti italiani. 1873-1923*, cit., pp. 105-106). Sulla Scuola Teologica Battista si rimanda anche a L. RONCHI DE MICHELIS, *Una pagina dell'evangelismo italiano: la Scuola Teologica Battista di Roma*, in *Chiesa, laicità e vita civile. Studi in onore di Guido Verucci*, a cura di L. Ceci e L. Demofonti, Roma, Carocci, 2005, pp. 247-262.

¹⁰ D. G. WHITTINGHILL, *Cenni storici*, in D. G. WHITTINGHILL, E. Y. MULLINS – G. B. TAYLOR, *I Battisti*, Roma, Scuola Teologica Battista, 1913, p. 31.

si concreta – sotto la direzione di Whittinghill – in un vasto progetto di promozione della cultura religiosa, diretto soprattutto alla produzione a stampa. Insieme alla rivista è creata l'omonima casa editrice che pubblica, tra il 1912 ed il 1925, una serie di “Quaderni” e di volumi finalizzati alla creazione di una “Biblioteca di studi religiosi”¹¹.

Grazie soprattutto a «Bilychnis», i Battisti assumono, tra gli evangelici italiani, un indiscusso primato nella promozione culturale di studi religiosi. Lo realizzano a partire dalle loro idee e dalla loro fede, ma ne individuano la finalità in un più ampio significato dell'esperienza cristiana che, da una parte, incontra quei movimenti di rinnovamento religioso emergenti soprattutto in ambito cattolico, il modernismo su tutti, e, dall'altra, attribuisce al fenomeno religioso pari diritto e dignità nello sviluppo sociale, culturale e politico dell'Italia.

Abbiamo acquistato – scrive Whittinghill nel 1919, in un momento in cui, nel dopoguerra, si tirano le somme dell'attività svolta e si è in vista di nuove iniziative culturali – l'amicizia e in alcuni casi la sincera collaborazione di alcuni dei migliori scrittori italiani. I principi della nostra fede, quali la separazione di Chiesa e Stato e la libertà e la responsabilità del singolo nelle questioni spirituali, sono divenute patrimonio di altre denominazioni e il credo di diversi partiti politici, oltre che di periodici. Questi risultati sono dovuti quasi esclusivamente a Bilychnis¹².

«Bilychnis» si fa interprete di un dialogo con quella parte della cultura laica più sensibile ed attenta alla questione religiosa e sottolinea l'importanza che il fenomeno religioso deve assumere, specialmente in un paese, come l'Italia cattolica, in cui l'adesione al cattolicesimo si risolve spesso in un'appartenenza formale, lontana dalla verità del messaggio evangelico. I cambiamenti in atto nell'ambito sociale, politico e culturale sono tali da richiedere un contributo tipicamente cristiano al progresso di questa società, che sia in grado di incidere su di essa e di rinnovare nella

¹¹ Copia del piano editoriale della casa editrice «Bilychnis» si trova nell'Archivio UCEBI, “1914-1931. Bilychnis. Documenti contabili”, in ATV. Il piano comprendeva, oltre ai ventitré «Quaderni di Bilychnis» pubblicati tra il 1921 ed il 1925 ed ai volumi della «Biblioteca di studi religiosi», usciti tra il 1912 e d 1925, una serie di opuscoli di divulgazione religiosa, mai portati a termine.

¹² Copia della relazione inviata da Whittinghill al Dr. Ray a nome della Missione Evangelica Battista d'Italia, datata Roma, 20 luglio 1919, Archivio UCEBI, “1908, 1951. Corrispondenza Foreign Mission Board”, fasc. 1, in ATV. Sull'attività della missione battista in Italia, sui risultati conseguiti e sulle difficoltà incontrate, si veda anche WHITTINGHILL, *Italy and Baptist Missions*, cit., pp. 14-15, 22-26: «There are very strong prejudices against Evangelical propaganda all over the country. It is considered patriotic to be nominally Roman Catholic, and Evangelicals are fought or avoided everywhere along religious lines» (ivi, p. 22).

sostanza un diffuso, ma spesso, confuso, senso di religiosità¹³. È Whittinghill, nell'intento di illuminare il pubblico italiano intorno alle dottrine e alle opere dei Battisti, e quindi di evitare i frequenti pregiudizi e malintesi «verso questi evangelici poco conosciuti in Italia», a sottolineare il «contributo dato dai Battisti alla civiltà moderna». Lo fa estendendo il concetto di democrazia ben oltre i confini di una semplice forma di governo: la democrazia, «spirito dei nostri tempi», qualifica la stessa esperienza religiosa sperimentata in concreto nella storia dei Battisti. Questi avrebbero fornito, a suo dire, l'idea più completa di una «democrazia in religione»: l'autonomia e l'indipendenza delle loro Chiese – vere e proprie «piccole democrazie» –, il riconoscimento di Cristo come loro unico capo, l'individuazione della sorgente della religione nell'anima individuale, il principio della libertà di pensiero e di religione, l'uso critico della ragione contro ogni atteggiamento dogmatico, la consapevolezza che l'oggetto della religione è «il benessere dell'umanità» e che, quindi, si tratta di prestare attenzione a quel «benessere materiale, morale e religioso della società» apportato «dai movimenti democratici dei nostri tempi». Whittinghill sostiene il principio della separazione della Chiesa dallo Stato, ma è altrettanto deciso nell'affermare che «la distinzione che si fa oggi fra secolare e religioso» risulta «falsissima e dannosa», perché «la vita di Dio nell'anima dell'uomo non è soltanto per papi, vescovi, preti, predicatori ecc., ma per *tutti*. Iddio si trova non soltanto nel tempio fatto d'opera di mani, ma in tutto l'universo Suo dove viene adorato in ispirito e in verità»¹⁴.

Il movimento modernista da una parte, le scelte politiche dell'Italia giolittiana dall'altra, ma anche quelle questioni sociali e culturali (dalla tutela dei poveri e dei lavoratori, al lavoro di istruzione e di formazione svolto fra le classi sociali), che l'opera missionaria evangelica incon-

¹³ Si veda in proposito l'indagine statistica compiuta da Mario Rossi, *Religione e religioni in Italia secondo l'ultimo censimento*, in «Bilychnis», fasc. III, 1919, pp. 170-180 e già avviata in un suo precedente saggio (*Razze, religioni e Stato in Italia secondo un libro tedesco e secondo l'ultimo censimento*, in «Bilychnis», fasc. II, 1916, pp. 131-143). L'autore, mettendo a confronto i dati offerti dai censimenti del 1901 e del 1911, sottolinea «un evidente e non trascurabile mutamento dei quadri tradizionali della vita morale-religiosa della nazione, indice di più complesse e profonde trasformazioni sociali di tutta la vita italiana dopo il 1900». Leggendo le statistiche anche da una prospettiva sociale, come l'analfabetismo e la propaganda evangelica a mezzo stampa, l'estendersi del socialismo nelle città e nelle campagne, le differenze esistenti tra Nord e Sud e il fenomeno dell'emigrazione, Rossi nota non solo che il numero degli evangelici, nel decennio in questione, è quasi raddoppiato, passando da 65.595 a 123.253, ma anche che «le varie denominazioni si sono italianizzate e fuse in corpi omogenei e solidi e han man mano superato il punto di vista strettamente denominazionale, fino ad una feconda collaborazione, che è il segno di una matura coscienza del compito dell'evangelismo in Italia».

¹⁴ WHITTINGHILL, *Cenni storici*, cit., pp. 31-41.

tra nel vivo della sua attività, testimoniano, pur nelle loro differenze, i cambiamenti in atto nella modernità ed esigono, soprattutto, nuove risposte che non siano di semplice rifiuto di quel mondo laico, che pur va lentamente costituendosi nella sua autonomia. Queste risposte e questo confronto diventano ancora più urgenti per un paese, come l'Italia, ormai avviato al superamento di quella fase risorgimentale in cui si era costituita un'alleanza tra l'Italia laica e liberale e l'Italia protestante.

«Da Porta Pia in poi – scrive Spini – l'Italia evangelica non si era mai allontanata da una linea di impeccabile lealismo verso l'Italia liberale. [...] Con l'ottima ragione di non mescolare politica e religione, l'Italia evangelica aveva finito così per delegare la propria coscienza all'Italia liberale»¹⁵. La condanna del modernismo nel 1907 e l'indifferenza o il rifiuto mostrati nei suoi confronti dal mondo laico e liberale, lo scisma massonico del 1908 che a suo modo contribuisce a creare fratture tra l'Italia evangelica e l'Italia laica, ma anche le differenti posizioni che si vanno creando all'interno del mondo evangelico in occasione della guerra in Libia e sulla questione sociale, aprono, ciascuna nelle rispettive questioni, a nuove prese di posizione degli evangelici di fronte all'Italia liberale, ovvero nei confronti di una laica modernità e dei suoi significati e sviluppi.

La mozione Bissolati sull'insegnamento della religione nelle scuole (1908), la conseguente scissione della massoneria italiana e i congressi socialisti di Reggio Emilia (1912) e di Ancona (1914) segnano la fine di quello che Giuseppe Gangale definisce il "massonevangelismo", l'idea di una compatibilità tra massoneria e protestantesimo¹⁶. L'atteggiamento anticattolico della massoneria non regge più di fronte alla politica dei blocchi e degli accordi inaugurata da Giolitti con il patto Gentiloni del 1913. L'ala più intransigente del partito socialista, quella con a capo Mussolini, chiede ed ottiene, durante il congresso di Ancona, l'espulsione dal partito degli affiliati alla massoneria¹⁷. Nel mese successivo compare su «Bilychnis» l'invito rivolto ai protestanti a uscire dalla massoneria e a farsi promotori di una politica più netta e decisa di quella di semplici cittadini "tollerati", incapaci di difendere i propri diritti e chiusi, da una parte, dai cattolici e, dall'altra, dalla mentalità atea e antireligiosa dei massoni¹⁸. Appare chiaro il tentativo di «Bilychnis» di inserire una

¹⁵ SPINI, *Italia liberale e protestanti*, cit., p. 291.

¹⁶ G. GANGALE, *Revival*, Palermo, Sellerio, 1991, pp. 52 sgg., cfr. A. COMBA, *Valdesi e massoneria. Due minoranze a confronto*, Torino, Claudiana, 2000.

¹⁷ Cfr. A. A. MOLA, *Storia della massoneria italiana dalle origini ai nostri giorni*, Milano, Bompiani, 1997, pp. 382-386.

¹⁸ S. MASTROGIOVANNI, *I protestanti e la massoneria. A proposito del recente congresso socialista*, in «Bilychnis», fasc. V, 1914, pp. 353-358. «Era la prima volta – scrive Spini – che un organo evangelico rompeva quella sorta di imbarazzato silenzio per cui di

voce protestante nel panorama della vita culturale italiana, e di rendere operanti nel corpo sociale i valori condivisi; anche se gli intenti più strettamente politici restano non sempre evidenti e, in sostanza, vengono lasciati sullo sfondo di una rivista, che si occupa in particolare di studi religiosi¹⁹.

È Gangale a collocare «Bilychnis» in una fase storica del protestantesimo italiano, in cui, dopo la fine del “massonevangelismo”, si assiste – a suo dire – ad una «ospitalità protestante per la cultura»²⁰. Non secondaria, in tale prospettiva, è la coincidenza tra la sua pubblicazione e la crisi del modernismo italiano, crisi che determina una parziale confluenza dei suoi epigoni nel mondo laico.

Alberto Cavaglione individua una «linea cenobitica» che attraversa la cultura italiana del '900 e in particolare nella storia di tre riviste: «Coenobium» (1906-1919), «Bilychnis» (1912-1931) e «Conscientia» (1922-1927)²¹. In esse si rivelerebbe, dopo il tramonto del modernismo in senso stretto, l'esistenza non di uno ma di tanti modernismi, cattolico e protestante, ebraico e islamico²². Il termine “specchio dei modernisti” è usato da Gangale nel 1926, quando, come si è detto, traccia la storia del protestantesimo italiano ed individua in «Bilychnis» l'indice di una tendenza: più che di “cultura protestante” si dovrebbe parlare di “ospitalità protestante per la cultura”. Un'ospitalità sincera, senza scopi di proselitismo, ma, sottolinea il calvinista calabrese, pur sempre «alessandrinismo

massoneria non si era mai discusso apertamente sulla stampa protestante» (SPINI, *Italia liberale e protestanti*, cit., p. 334). Su Salvatore Mastrogianni (1883-1964), avvocato, metodista episcopale e direttore della rivista «Riforma Laica» (1910-1912) cfr. ivi, pp. 326-28, ma anche pp. 322, 323, 364.

¹⁹ Secondo Giorgio Tourn gli evangelici, in particolare i Valdesi, «si sforzano di superare il loro isolamento, ma non sembrano cogliere fino in fondo la profondità del movimento in corso» (G. TOURN, *I valdesi. La singolare vicenda di un popolo-chiesa (1170-1976)*, Torino, Claudiana, 1993, p. 233). Lo stesso affermano, in sostanza, anche Paolo Spanu e Franco Scaramuccia con riferimento ai Battisti: «L'impressione è che essi fossero più attratti dalla polemica, dal dibattito con il cattolicesimo e dal consolidamento interno, piuttosto che dai problemi generali del paese» (P. SPANU, F. SCARAMUCCIA, *I battisti. Libertà – tolleranza – democrazia*, Torino, Claudiana, 1998, p. 35). Diversa è l'opinione di Lorenzo Bedeschi che vede nel protestantesimo di «Fede e Vita», di «Bilychnis» e di «Fides et Amor» «fremiti o desideri d'incontro ecumenico» (L. BEDESCHI, *Buonaiuti, il Concordato e la Chiesa*, Milano, Il Saggiatore II, 1970, p. 16).

²⁰ GANGALE, *Revival*, cit., p. 70.

²¹ «Non è del tutto errato sostenere che di una sola rivista si tratti non di tre, malgrado le differenti titolazioni» (A. CAVAGLIONE, *Coenobium 1906-1919. Un'antologia*, Comano, Edizioni Alice, 1992, p. 37). Un'interpretazione differente viene offerta dallo studio sulle tre riviste di L. DEMOFONTI, *La riforma nell'Italia del primo Novecento. Gruppi e riviste di ispirazione evangelica*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, pp. 90n, 291 sgg.

²² CAVAGLIONE, *Coenobium 1906-1919*, cit., p. 42.

religioso»²³. Giuseppe Rensi, nell'editoriale del primo numero di «Coenobium», interpreta, invece, il termine “alessandrinismo” in una accezione positiva: la rivista ticinese è un luogo di incontro in cui cristiani e pagani creano nuove convergenze. Rensi si fa portavoce di un’«anima multipla», che «comprende e ama tutte le soluzioni, perché di tutte scorre le ragioni», e che diviene l’interprete di uno spirito che contiene ed accoglie «le ipotesi, le tendenze, le soluzioni più opposte: la fede, come la negazione, la concezione finalistica [...] e quella di un universo privo di qualsiasi meta morale». «Coenobium» dovrà essere lo «specchio» della «libertà delle idee e delle manifestazioni», in pieno rispondente all’«ora presente», che è «l’ora non delle soluzioni dogmaticamente definite, ma del fermento delle idee, dell’incrociarsi delle ipotesi, dell’inquietudine delle ricerche»²⁴.

Da Rensi a Gangale, attraverso «Bilychnis»: sembra di assistere ad un luogo di incontro culturale, di convergenze e di intrecci del sapere, in cui si riflette una più concreta consapevolezza dei problemi dello spirito e delle esigenze della coscienza religiosa. L’altra rivista, pubblicata anch’essa dalle edizioni «Bilychnis», fa riferimento nel suo titolo all’idea di una consapevolezza, di una “con-scienza” (with science) che, oltre ad indicare l’esigenza di una fede fondata sulla libera coscienza, auspica un rinnovamento culturale in grado di creare, appunto, nuove forme di consapevolezza. Si tratta – sostiene il suo primo direttore, Carmelo Rapicavoli – di «mettere in valore tutta quella religiosità diffusa che è oggi in circolazione sotto forma di vaghe aspirazioni, di tendenze culturali, di generale consapevolezza dei problemi dello spirito»²⁵.

«Bilychnis» non è la voce di quel protestantesimo “duro e ferrigno”, calvinista, che Gangale imprime a «Conscientia», quando ne diventa direttore. Né, tanto meno, la sua attività è del tutto assimilabile al cenobio laico ideato nel Ticino da Enrico Bignami, Arcangelo Ghisleri e Rensi²⁶. Porta,

²³ GANGALE, *Revival*, cit., p. 70.

²⁴ G. RENSI, *Editoriale*, ora in CAVAGLION, *Coenobium 1906-1919*, cit., pp. 53-54.

²⁵ C. RAPICAVOLI, *Capisaldi programmatici*, in «Conscientia», 21 gen. 1922, ora in *Una resistenza spirituale. “Conscientia” 1922-1927*, a cura di D. Dalmas e A. Strumia, Torino, Claudiana, 2000, p. 102.

²⁶ Piuttosto critiche sono le recensioni di «Bilychnis» ai testi pubblicati da Gangale e da Rensi. Il primo non scrive su «Bilychnis». Un articolo del secondo (*Idee*, in «Bilychnis», fasc. I, 1927, pp. 9-13) è pubblicato sulla rivista anche se «contro le nostre ... idee» (ivi, p. 9). Di «Conscientia» è, ovviamente, annunciata l’uscita, anche se nel ’29, a proposito di un giornale “cattolico” che invita a boicottare le riviste protestanti, su «Bilychnis» si legge: «tra i reietti vi è anche *Conscientia* che la nostra Casa editrice aveva sconfessato, staremmo per dire, quando era ancora in vita, ma che è morta e sepolta da due anni!» (in «Bilychnis», fasc. II, 1929, p. 169). Affermazioni dettate probabilmente dalla posizione eccessivamente politica (e antifascista) assunta dal settimanale di Gangale, e non condivisa dal comitato di «Bilychnis». Nel fasc. IX del 1929, la Direzione, a

piuttosto, con sé il paradosso di una luce dalla doppia fiamma: scienza e fede. Cerca di superare, con tutte le lacerazioni e le incongruenze che ne derivano, quello che a Giovanni Amendola si mostra, sin dal progetto di «Coenobium», come dissidio e divergenza: l'«intima discordia» tra il «cenobio» e la «laicità», per cui si tratta di scegliere tra una «istituzione monastica di tipo cristiano-buddista» ed una «Repubblica platonica», tra una tendenza al monachesimo ed un'altra, divergente e dissimile, diretta alla città ideale. La prima, precisa Amendola, potrebbe finire col sopprimere la «laicità», mentre la seconda, rivolta alla «città ideale», escluderebbe, appunto perché città, il cenobio²⁷. Nonostante la presenza di un ristretto, ma significativo, gruppo di comuni collaboratori alle due riviste, la prospettiva editoriale e culturale di «Bilychnis» resta segnata da una radice tipicamente evangelica e cristiana, estranea alla posizione aconfessionale o vagamente religiosa tipica di «Coenobium». È in nome di questa sua origine che intende promuovere la ricerca nel campo degli studi storico-religiosi e un confronto su questo terreno tra «agnostici e credenti», «cattolici e protestanti». La rivista non è un «organo prettamente teologico», ma «apre le sue colonne ad ogni manifestazione di vita religiosa»²⁸. Il dialogo con le classi colte del paese ha come obiettivo di incidere sul loro processo di formazione e si fonda sulla convinzione che il cristianesimo può e deve offrire risposte sue alle continue interpellanze del mondo moderno, comprese quelle più dirompenti ed innovative. Enrico Rebor, repubblicano federalista studioso di Cattaneo, padre del poeta Clemente, prende spunto da un'opera della seconda moglie di Edgardo Quinet, nella quale si tratteggia la figura del riformatore scozzese Knox, e pubblica su uno dei primi numeri di «Coenobium» un saggio dal titolo *Presbiterio laico*. Sostiene che «il problema dell'educazione è il problema stesso della civiltà», che «il problema dell'avvenire è un problema di educazione» e paragona, anche in virtù di una impossibile riforma religiosa nel XIX secolo, la missione di civiltà esercitata dal Presbiterio in un paese prote-

proposito dell'apparizione sul «Bollettino del Sindacato nazionale fascista dei giornalisti» del nome di G. Gangale quale «condirettore rivista Bilychnis», precisa che egli non ha mai fatto parte «né come collaboratore, né tanto meno come redattore o condirettore, di questa rivista» (p. 132).

²⁷ *Risposta di Giovanni Amendola al Referendum per un "Cenobio laico"*, in «Coenobium», marzo-aprile 1907, ora in CAVAGLION, *Coenobium 1906-1919*, cit., pp. 60-61.

²⁸ Lettera indirizzata a «Bilychnis» dalla «Neue Zürcher Zeitung» (19-VIII-1916) e firmata da E. P-L [Edouard Platzhoff-Lejeune], Archivio UCEBI, «1914-1938. Bilychnis. Collaboratori. Corrispondenze», in ATV. Il pastore Ed. Platzhoff-Lejeune, già collaboratore di «Coenobium», scrive che «la rivista sta al primo posto nel mondo protestante europeo [...]». Così un vento nuovo spira attraverso il protestantesimo di lingua italiana senza riguardo a denominazioni, grazie soprattutto al gruppo di dotti e di persone agiate formatosi intorno a Bilychnis» (ivi).

stante a quella del moderno “institutore”: un lavoro di formazione che il pastore esercitava nella sua comunità, nel «piccolo mondo campagnolo», e che ora dovrebbe essere promosso come istituzione, ovvero come disciplina morale che «prenda forma e impulso dalle idee moderne, libere da dogmi religiosi». La promozione di una coscienza nazionale – problema la cui soluzione risulta da sempre particolarmente urgente in Italia – passa attraverso un processo ben più radicale di formazione e di educazione. Il presbiterio laico rimanda all’idea di un progetto culturale che investe la sfera laica e non più soltanto religiosa della società, ma è anche, sull’esempio di un’esperienza religiosa fatta nella e per la comunità, un luogo di elevazione spirituale, di “missione”, di “disciplina morale”, di “istruzione superiore”. Qui, nel presbiterio laico, nell’apparente antitesi delle parole, c’è una «trasposizione di idee che tramontano a idee che sorgono»²⁹.

«Bilychnis» è, tra le tre riviste, quella che più resiste negli anni. Non è la rivista su cui possiamo incontrare le idee di una “Rivoluzione protestante”. Potremmo forse trovare in essa il dramma ideale di una generazione che con la guerra ha vissuto non tanto il risveglio dello spirito protestante, auspicato da Gangale, ma gli anni del fascismo e, in essi, una labilità di confini spirituali e pratici. I suoi inizi coincidono con la volontà di proseguire l’azione modernista. In quello che Gangale chiama «lo specchio dei modernisti» si riflette non solo, per l’indirizzo protestante della rivista, un tentativo di riforma religiosa, seppure interno al cattolicesimo – a dire il vero, secondo il filosofo calabrese, una via per «modernizzare» e «razionalizzare» il cristianesimo. Esso apre anche, in concreto, ad una difficile dialettica da sostenere, quella di un rinnovamento della vita e della cultura di un paese in cui la realtà del cattolicesimo costituisce, nelle sue determinazioni storiche, culturali, sociali e non in ultimo politiche, un fatto che resta incompreso se lo si riduce ad un semplice ostacolo da eliminare o da rifiutare³⁰. In effetti l’ispirazione evangelica della rivista incontra il movimento modernista ben oltre le questioni sottese all’applicazione del metodo storico-critico all’esegesi biblica. Il rapporto tra coscienza religiosa ed autorità, la riflessione sul concetto di religione e sull’esperienza religiosa, la dialettica insita nell’immagine stessa di quella lucerna dalla doppia fiamma che ne rappresenta il simbolo, costituiscono per «Bilychnis» questioni altrettanto decisive di una lettura più allargata e complessa del fenomeno modernista.

L’esperienza della Grande Guerra segna un certo disorientamento tra gli evangelici italiani, con conseguenze anche sul dialogo con il modernismo.

²⁹ E. REBORA, *Il presbiterio laico*, «Coenobium», gennaio-febbraio 1907, ora in CAVAGLION, *Coenobium 1906-1919*, cit., pp. 63-66.

³⁰ Cfr. GANGALE, *Revival*, cit., pp. 69, 84-85.

Lo slancio dei primi anni del secolo – scrive il pastore Emmanuele Paschetto – fu stroncato dalla “Grande guerra”. [...] L’evangelizzazione fu forzatamente limitata. [...] La polemica stessa con i cattolici fu smorzata, per non minare l’idea dell’unità nazionale. [...] Gli Evangelici di quella generazione si sentirono disorientati, perché le grandi nazioni evangeliche, considerate esempio di civiltà in tutto il mondo, si combattevano senza esclusione di colpi: Inghilterra e America da una parte, Germania dall’altra. Si offuscavano così i grandi modelli protestanti da proporre alla società italiana³¹.

Il conflitto mondiale acuisce e radicalizza la crisi della civiltà liberale; all’auspicato rinnovamento della vita religiosa italiana subentra un progressivo riavvicinamento fra una parte del mondo cattolico e la classe dirigente liberale; si ripropone in termini diversi e più acuti che in passato l’esigenza di un radicamento sociale e culturale del cristianesimo nel popolo italiano. «Bilychnis» segue da vicino il primo conflitto mondiale, documentando, pur tra molti disorientamenti e discordanze, le posizioni degli evangelici italiani e non solo, su questioni morali, politiche e religiose connesse all’evento. Nonostante la loro sostanziale adesione all’interventismo e la priorità della scelta patriottica, sulle pagine della rivista si dibatte sul rapporto tra cristianesimo e guerra e sulla legittimità della partecipazione dei cristiani alla guerra, sul ruolo del pontefice quale eventuale arbitro internazionale nelle trattative di pace, sulla funzione della Società delle Nazioni e del suo presidente, il protestante Wilson³². In casa battista, durante e dopo la guerra, il ramo americano assume sempre più la direzione della produzione a stampa e, con un rilancio dei finanziamenti, rinnova l’intento di far conoscere, da una posizione aconfessionale, senza finalità propagandistiche, il punto di vista protestante al vasto pubblico italiano³³. Il primo Congresso evangelico, in cui

³¹ Testimonianza scritta del pastore Emmanuele Paschetto, nipote di Paolo, riportata in DEMOFONTI, *La riforma nell’Italia del primo Novecento*, cit., p. 133 e confermata a voce dallo stesso Paschetto. Delle difficoltà finanziarie dell’Opera battista allo scoppio della Prima guerra mondiale parla Paschetto in una lettera inviata al Dr. Gill il 10.09.1914, in cui si mostra profondamente rammaricato per una possibile sospensione di «Bilychnis», sostenendo che proprio in questo eccezionale momento «l’Opera nostra dovesse raddoppiare di vita» ed «esaminare bene quale dev’essere il nostro messaggio di oggi al popolo italiano» (Archivio UCEBI, “1929-1960. Lodovico Paschetto”, in ATV).

³² Dal numero del febbraio 1915 fino alla fine della guerra, una nuova rubrica, dal titolo «La Guerra (Notizie, Voci, Documenti)», curata da Giovanni Pioli, segue, accanto agli interventi dei redattori, l’evento. Tra le posizioni pacifiste ricordiamo quelle di Alessandro Ghignoni, dello stesso Pioli e inizialmente di Mario Falchi, mentre per la guerra e contro gli Imperi centrali si schierano Paolo Orano, Romolo Murri, Vincenzo Cento e Ugo Janni. Non va dimenticata infine la posizione di Rensi che proprio per il suo interventismo democratico lascerà la redazione di «Coenobium».

³³ Cfr. MASELLI, *Storia dei battisti italiani*, cit., pp. 128 e segg.

si gettano le basi della futura «Opera Evangelica Battista d'Italia» (OEBI – 1923), tenutosi a Roma (9-12 novembre 1920), e l'Assemblea generale delle Chiese battiste sostenute dal ramo americano (Napoli, 3-6 dicembre 1919) che lo prepara, progettano quello che avrebbe dovuto essere un giornale unico degli evangelici italiani, diretto alla formazione di una coscienza religiosa nazionale, e che diverrà, poi, un nuovo periodico, settimanale, edito da «Bilychnis»: «Conscientia»³⁴. I Battisti sentono l'esigenza di qualificare ancor più la loro presenza e di realizzarla attraverso un giornale che fosse, rispetto a «Bilychnis», meno tagliato su un rigido discorso storico-teologico e con un linguaggio più diretto al pubblico.

Un incremento di saggi di studi religiosi, soprattutto sulle religioni diverse da quella cristiana, caratterizza le pubblicazioni della rivista durante gli anni Venti. La Redazione, nonostante un vibrato attacco sulla «questione morale» in seguito al delitto Matteotti, mantiene la sua posizione apolitica anche durante il fascismo, segnando così una netta differenza con il sempre più marcato antifascismo assunto da «Conscientia» durante la direzione di Gangale³⁵. La sua linea editoriale aperta, liberale, centrata sull'incontro tra studiosi, non le impedisce di continuare nella sua polemica anticlericale-cattolica, ma anche di rivolgersi ad un pubblico non convertito e di ospitare sulle sue pagine interventi di cui non si condividono l'impostazione e le idee. È ovvio che negli anni la politica del governo fascista, e non solo quella più strettamente concordataria, restringe sempre più il campo di azione degli evangelici italiani; «Bilychnis», in particolare, che esprime il progetto di essere un luogo di apertura al mondo laico, al dialogo religioso, all'elaborazione di pensieri e di idee pur diversi fra loro, finisce col perdere progressivamente la sua

³⁴ Da una lettera indirizzata ai potenziali collaboratori e ai responsabili delle missioni si legge: «Sprovvisto di carattere settario o confessionale tale periodico è diretto a tutti coloro che ritengono l'avvenire d'Italia strettamente connesso colla sua rinascita spirituale. Esso si propone di rievocare le tradizioni italiane di riforma religiosa per trarne motivi attuali di rinnovamento nazionale». Si tratta di un foglio dattiloscritto datato novembre 1921 e firmato a nome del comitato da C. Rapicavoli. Il foglio si trova nell'Archivio privato del sig. Aldo Rapicavoli, Torino, ed è riportato in DEMOFONTI, *La riforma nell'Italia del primo Novecento*, cit., p. 154.

³⁵ La Direzione di «Bilychnis» scrive sul numero di giugno del 1924: «Noi non facciamo e non vogliamo fare della politica [...]. Ma vi sono dei momenti in cui passione di umanità, carità di patria, dolcezza di famiglia – supremi ideali umani nella ricerca e nella tensione verso l'Assoluto – ci richiamano alle più tristi delle vicende umane e ci fanno dolere e non ci permettono più di essere calmi spettatori. Così è ora: l'Italia, al di là di ogni passione di parte, ha una questione morale da risolvere, e questo deve stringere in un sol fascio tutti gli Italiani, i quali debbono volere con ferma energia che la soluzione sia radicale e profonda. Anche noi quindi l'invochiamo, a costo di qualunque sacrificio e, la vogliamo completa ed assoluta. [...] *Fiat justitia et pereat mundus* [...]». (LA DIREZIONE, *La "Questione Morale"*, in «Bilychnis», fasc. VI, 1924, p. 428).

funzione. Lo Stato etico fascista, che forse al suo primo apparire lasciava sperare, per una parte del mondo protestante, nella possibilità di un paese sciolto da ogni possibile forma di ingerenza “politica” del Vaticano, mostra, proprio nella sua componente totalitaria, l'impossibilità di ogni libertà di pensiero e di coscienza, alla base dello spirito della rivista e del suo messaggio evangelico.

Entrambe le riviste battiste, a distanza di anni e con una storia diversa alle spalle, cessano le loro pubblicazioni. Se con «Conscientia», il direttivo dell'Opera battista invita nel 1925, un anno prima della sua chiusura, i redattori a mantenersi estranei ad ogni questione politica³⁶, per «Bilychnis» si consiglia un programma «meno filosofico e critico e più religioso e cristiano». È lo stesso Whittinghill ad affermarlo un anno dopo la cessazione delle pubblicazioni, quando crede ancora che ci possa essere un futuro per la rivista³⁷. Se è vero che le difficoltà finanziarie dell'Opera contribuiscono alla chiusura, le parole del suo fondatore lasciano tuttavia trasparire anche altre questioni³⁸. Rispondendo a Carlo M. Ferreri – secondo il quale «conviene che la rivista futura sia *effettivamente* diretta da un evangelico e che il pensiero evangelico sia progettato a chiarimento e commento su ogni argomento trattato» – Whittinghill, pur dichiarandosi sostanzialmente d'accordo, ribadisce tutta l'importanza del lavoro svolto da «Bilychnis» durante gli anni di vita: un programma «apertamente fatto per il grande pubblico fuori del nostro campo», non sempre ben accol-

³⁶ In una lettera del 28 novembre 1925, indirizzata dal Comitato Direttivo dell'Opera Battista a Piero Chiminelli e a Gangale, si legge: «Date le condizioni attuali si richiama la Loro attenzione ai desideri già espressi più volte dal Comitato che il giornale si tenga estraneo ad ogni questione di politica e che eviti di prendere un atteggiamento che possa essere creduto di opposizione al Governo. Lo scopo della nostra Missione, non è d'interessarsi delle questioni dei partiti politici, ma invece di risvegliare interesse riguardo ai problemi spirituali e religiosi. Quindi desideriamo che si eviti ogni accenno politico, e che per l'avvenire vi siano nel giornale meno articoli culturali, e più articoli di diretta propaganda Cristiana». (Archivio UCEBI, “Cartella Pastori evangelisti. 1915-1929. Piero Chiminelli”, in ATV).

³⁷ Lettera di Whittinghill a Carlo M. Ferreri del 15 febbraio 1932, Archivio OPCEMI [Opera per le Chiese Evangeliche Metodiste in Italia], “1920-1971. Rapporti Chiese Battiste”, in ATV.

³⁸ Dal rapporto di bilancio dell'anno 1930 si apprende di un deficit pari a Lire 2.738.010, Archivio UCEBI, “1915-1938. Bilychnis. Libri Cassa”, in ATV. Sulla mancanza di fondi e per i commenti sulla chiusura della rivista si veda anche “Bilychnis: documenti contabili. 1914-1931”, ivi. Sull'ultimo numero di «Bilychnis» la Direzione si congeda dai suoi lettori con queste parole: «L'Amm.ne di Bilychnis si trova nella dolorosa necessità di dover sospendere con questo numero la pubblicazione della rivista. Nel prendere congedo dai nostri collaboratori ed amici, dai nostri fedeli abbonati e lettori e nel ringraziarli per la fiducia accordataci in questo ventennio, esprimiamo il voto di ritrovarli con noi, con rinnovata energia, il giorno non lontano in cui riprenderemo la nostra attività».

to da settori dell'evangelismo italiano, ma che ha rappresentato nel corso della sua storia un momento importante nella vita intellettuale e religiosa d'Italia³⁹. Ascoltando le parole di Ferreri, secondo cui «ogni pensiero difforme» potrà trovare «ospitalità nella rivista, ma solo per averne la necessaria confutazione», Whittinghill non può non aver presente la verità e, in un certo senso, il conflitto che le affermazioni del collega gli restituiscono: l'anima di «Bilychnis» si trova proprio in questa «ospitalità» evangelica e protestante della parte «filosofica e critica» che ora, invece, si ritiene non conforme allo stesso pensiero cristiano evangelico.

«Bilychnis» non nasce con l'obiettivo di fungere da contraltare a «La Civiltà Cattolica», anche se le reazioni dei Gesuiti alle sue pubblicazioni non si faranno attendere. Ben oltre i facili dualismi, cattolico-evangelico, clericale-anticlericale, resta il campo aperto dell'incontro-scontro tra scienza e fede, tra modernità e religione. Al di là della logica delle contrapposizioni si apre la tragica ricerca dell'identità dei “senza confine”, di chi, nel passare da un luogo all'altro (sia esso storia, luogo di vita e di esistenza; sia esso metafora dello spirito, regione di una dislocazione del pensiero), fa esperienza delle differenze e dei rimandi reciproci, di tutte quelle spinte e rotture che l'incontro con la differenza e nella differenza procura al pensare. L'impegno di «Bilychnis» sui due fronti della scienza e della fede rende testimonianza della fragilità di confine sempre più evidente che intercorre tra il mondo moderno e l'esperienza della fede. L'esperienza del *dentro-fuori*, la stessa immagine dello specchio che duplica la riflessione di chi è contemporaneamente *dentro* e *fuori*, all'interno ed all'esterno, rappresentano una condizione che è insieme storica, teoretica e religiosa e che riguarda da vicino il pensiero umano. Affinità di spiriti e conflitti tra spirito e mondo, casi di coscienza e istanze concrete della vita, contrasti tra cristianesimo e paganesimo e dualismi interni alle diverse denominazioni confessionali si possono ben scorgere tra le pagine della rivista.

Il senso al quale allude la lanterna usata dai primi cristiani, l'esperienza dei *dentro* e *fuori*, si ritrova, in concreto, nel vissuto di alcuni dei personaggi che scrivono su «Bilychnis». Vicini, per vie e momenti diversi della loro vita, al modernismo, sono alcuni intellettuali di origine ebraica che intraprendono poi percorsi indipendenti: Felice Momigliano, fra i primi ebrei piemontesi ad aderire al socialismo; Giorgio Levi Della Vida, docente di Letteratura araba e di Filologia semitica, uno dei dodici che rifiutarono il giuramento fascista imposto ai professori universitari; Vittorio Macchioro, vicino al cattolicesimo e poi convertito al protestantesimo nel gruppo valdese di Napoli. Ex-sacerdoti divenuti pastori battisti, come

³⁹ Lettera di Carlo M. Ferreri a Whittinghill del 10 marzo 1932 e risposta di Whittinghill del 11 marzo 1931, OPCEMI, cit., in ATV.

Mario Rossi, si incontrano con pastori valdesi, come Ugo Janni, provenienti dalle esperienze riformiste del movimento dei vecchio-cattolici, o con protestanti attratti dal dialogo tra ebraismo e cristianesimo, come Elga Ohlsen. Modernisti più o meno definibili come tali – da Romolo Murri a Salvatore Minocchi – scrivono insieme a cattolici che passano al protestantesimo, per poi far ritorno (come Piero Chiminelli e lo stesso Macchioro), nel periodo della loro vita in cui non collaboreranno più a «Bilychnis», al cattolicesimo. Massoni, di ispirazione mazziniana e repubblicana come Ugo della Seta (anch'egli di origini ebraiche), ma anche Raffaele Pettazzoni e lo stesso Janni, sono accostati a scettici con venature da credenti – come Rensi – o a figure dal percorso intellettuale singolare – come Adriano Tilgher, uno tra “gli amici del Nuovo Protestantesimo” di Gangale – se non addirittura a personalità eccentriche, come Paolo Orano o Julius Evola. Non in ultimo, tra i collaboratori di «Bilychnis» vi è una discreta rappresentanza femminile, come Luisa Giulio Benso, presidente del ramo femminile della «Federazione degli studenti per la cultura religiosa», con i suoi studi su Lamennais e Mazzini, come Eva Kühn Amendola, la moglie protestante di Giovanni Amendola, con le sue riflessioni sul pensiero religioso e filosofico di Dostoevskij, e come, ma con presenze più estemporanee, Ada Meille, Maria Dell'Isola e Lina Schwarz.

Anche questo si trova sulle pagine di «Bilychnis», una rivista in cui è difficile cogliere un indirizzo culturale delimitato. Sicuramente fuori da schemi e correnti di pensiero, a sostenerla sono le esperienze intellettuali e religiose dei suoi protagonisti, in nome di un dialogo culturale fecondato da idee e fede cristiana.

2. La condizione dell'essere cristiano: fuori e dentro il mondo

Cosa rimane in Italia del modernismo dopo l'Enciclica *Pascendi* e il Giuramento antimodernista imposto da Pio X, nel 1910, al clero cattolico? Assistiamo, forse, ad un dissolversi del movimento, ad un suo lento trapasso nella cultura laica? Restano solo le vicende individuali dei modernisti, le piccole o grandi crisi di qualche coscienza?⁴⁰

Sul primo numero di «Bilychnis» appaiono – sotto il titolo *Modernismo e Modernismo* – due interventi di Gennaro Avolio e di Domenico Battaini, direttori rispettivamente di «Battaglie d'oggi» e di «Cultura moderna». Con lo pseudonimo Ille Ego, tra il '15 e il '17 vengono firmati tre saggi dai titoli significativi: *Che ne è del “Modernismo”? O meglio:*

⁴⁰ Cfr. P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1961, pp. 334-335 e 341-342.

che cosa fu il "Modernismo"?, Il "Modernismo" che non muore e Un altro lato del Modernismo. La democrazia cristiana in Italia. Nel '19 e nel '20 Vincenzo Cento pubblica *L'essenza del Modernismo*⁴¹.

La Redazione precisa che non intende dare una «definizione» del modernismo. Questa pretesa, così come quella di «comprenderlo in ben determinate linee», costituirebbero un'opera assai ardua e difficile. Proporne la storia o descriverne la filosofia esula altrettanto dagli intenti della rivista, poiché così facendo si andrebbe incontro a giudizi errati, inficiati da «esagerazioni», «generalizzazioni» e da «personali simpatie». L'impossibilità di una sua definizione, la parzialità di una descrizione della sua storia, l'astrattezza di generalizzarne i contenuti in una filosofia o dottrina, ben rappresentano lo spirito con il quale la rivista accoglie il modernismo: un fenomeno contemporaneo «che si manifesta con maggiore vivacità nel campo dell'esperienza religiosa»⁴². È a partire dalla peculiarità dell'esperienza religiosa che la Redazione offre la parola ad alcuni dei suoi protagonisti, ed è sull'esperienza religiosa che si fonda un possibile dialogo tra cattolici e protestanti e non solo. Battaini, il cui intervento è l'esito di una conferenza tenuta nel dicembre del 1911 presso la Scuola Teologica Battista di Roma, sta svolgendo, a Mendrisio, in Svizzera, una battaglia comune; ne è anche testimonianza l'edizione, nel 1913, de *I valori cristiani e la cultura moderna* di Janni, volume in cui il pastore valdese non solo raccoglie il suo pensiero teologico nel momento di più stretto contatto con il modernismo, ma dedica due suoi capitoli al rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni ed alla cattolicità della Chiesa in una prospettiva ecumenica⁴³. Avolio, figura di spicco del modernismo dell'Italia meridionale, vicinissimo al Murri del movimento della democrazia cristiana, partecipa anch'egli alle attività organizzate dalla Scuola Teologia Battista ed è attivo collaboratore della «Federazione degli studenti per la cultura religiosa» e della rivista «Fede e Vita».

⁴¹ Sulla figura di G. Avolio (1858-1918) si vedano le voci biografiche di R. DE FELICE, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 4, Roma, Treccani, 1962, pp. 715-717 e di A. CESTARO, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, II, *I protagonisti*, Casale Monferrato, Marietti, 1982, pp. 21-24. Su D. Battaini si rimanda a S. PIVATO, *Il modernismo bohémien di Domenico Battaini*, in «Studi urbinati», XLIX, 1975, 2, pp. 391-417. Su V. Cento (1888-1945) si veda la voce biografica di F. MUZZIOLI, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 23, Roma, 1982, pp. 602-603.

⁴² «Bilychnis», fasc. I, 1912, p. 59.

⁴³ U. JANNI, *I valori cristiani (Il Cristianesimo) e la cultura moderna*, Mendrisio (Svizzera), Cultura Moderna, 1913. Cfr. C. MILANESCHI, *Ugo Janni pioniere dell'ecumenismo*, Torino, Claudiana, 1979, pp. 100 sgg., 135-136. Sono, questi, anni importanti per lo stesso Janni, visto che nel 1912 pubblica, in «La cultura contemporanea» di G. Quadrotta, quella che poi considererà la sua «solenne confessione di fede pancristiana, non soltanto sentimentale, ma fondata su una concreta concezione dottrinale»: *La Cattolicità della Chiesa e i caratteri del movimento cattolico moderno* (cfr. ivi, pp. 138 e sgg.).

L'apparente facilità con cui Pio X identifica il modernismo, condannandone gli "errori" ed i "pericoli", contrasta con l'esigenza, ancor viva in alcuni "modernisti", di chiarire cosa fosse il modernismo, di differenziare modernismo da modernismo, di intenderlo soprattutto come una tendenza, un movimento, appunto, *in fieri*⁴⁴. Nella stessa *Pascendi* trovano, tra l'altro, conferma tutte le difficoltà di una delimitazione del fenomeno: appartenente al mondo cattolico, esso appare subdolo, si insinua nelle «vene» e nelle «viscere» della Chiesa, penetra di nascosto tra gli stessi cristiani, senza che questi se ne possano accorgere⁴⁵. Su «Bilychnis» non scrive il "prete modernista", Ernesto Buonaiuti, e nemmeno ne rappresenta la voce. Ma è ovvio che la rivista fa leva sulle fratture interne alla Chiesa cattolica, come testimoniano, tra le altre, le presenze di Muri, di Rossi, di Antonino De Stefano, di Minocchi e di Giovanni Pioli. Sono anni di crisi del gruppo romano vicino a Buonaiuti e non solo per la denuncia di don Gustavo Verdesi (1908). Pioli, già rettore del Collegio di Propaganda Fide, collaboratore delle tre riviste "cenobitiche" spesso con lo pseudonimo, coniato già per «Nova et vetera», di Dr. Aschenbrödel, matura nel 1908 la decisione di abbandonare il sacerdozio. I suoi numerosi saggi apparsi su «Bilychnis» riflettono, più di altre collaborazioni, il contatto con il modernismo europeo, da Hügel a Tyrrell⁴⁶. Minocchi, nello stesso anno, è prima sospeso *a divinis* dalla curia fiorentina, poi decide lui stesso di deporre l'abito ecclesiastico; inizia, nonostante il progetto di una Lega modernistica cattolica italiana – condiviso, tra gli altri, con un altro collaboratore di «Bilychnis», l'ex-canonico di Fermo Ernesto Rutili – a denunciare *l'equivoco modernista* (così s'intitola un suo articolo apparso su «La Voce» nel 1909) di un cattolicesimo riformato⁴⁷.

⁴⁴ «Il modernismo cattolico – nel senso storico e non teologico del termine – fu essenzialmente una tendenza, un orientamento, un'ispirazione comune a uomini assai diversi» (R. AUBERT, *I Modernisti tra il neotomismo e il neokantismo*, in «Filosofia e Teologia», 1, 1987, p. 76).

⁴⁵ «I fautori dell'errore già non sono ormai da cercarsi fra i nemici dichiarati; ma, ciò che dà somma pena e timore, si celano nel seno stesso della Chiesa, tanto più perniciosi quanto meno sono in vista» (*Pascendi Dominici Gregis*).

⁴⁶ Su G. Pioli (1877-1969), pacifista ed antifascista, oltre alla voce biografica di F. MALGERI, in *Dizionario storico del movimento cattolico*, cit., III/2, *Le figure rappresentative*, Casale Monferrato, Marietti, 1984, pp. 668-669, si veda *Dal modernismo al liberalismo religioso: Giovanni Pioli. Studi e testimonianze*, a cura di F. Sciuto, Catania, Dall'Oglio, 1970.

⁴⁷ Tra gli scritti di Salvatore Minocchi pubblicati su «Bilychnis» vanno ricordati quelli più vicini al tema del messianismo cristiano, quali *Fatalità e pessimismo sul finire del mondo antico* (in «Bilychnis», fasc. VII, 1923, pp. 1-8) e *L'idea di rinascita nella storia delle religioni* (in «Bilychnis», fasc. VIII-IX, 1923, pp. 90-99), ed il saggio forse più affine allo spirito della sua opera fondamentale, *Il Panteon: origini del Cristianesimo*, Firenze, Succ. B. Seeber, 1914, ovvero *I miti babilonesi e le origini della gnosi* (in

La «Revue Moderniste Internationale» fondata e diretta da De Stefano a Ginevra nel 1910-12 segna l'ultimo periodo degli interessi dell'ex-sacerdote di Trapani per il modernismo e l'inizio delle sue ricerche sui movimenti ereticali del medioevo, di cui sono oggetto i suoi interventi su «Bilychnis» tra il 1914 ed il 1918. Rossi, uno dei più attivi esponenti del gruppo dei modernisti romani, tra i fondatori di «Nova et vetera», entra, nel 1914, nella Chiesa Battista e ricopre la cattedra di greco e letteratura neotestamentaria presso la Facoltà teologica battista di Roma. Il compito cui hanno dato inizio i «modernisti di tutte le Denominazioni» – compito avviato sotto la spinta della critica biblica – non può che consistere in un «lavoro enorme», cui «non possono sottrarsi» le «Chiese di domani»: la «costruzione di una nuova e vivente teologia»⁴⁸. In un articolo pubblicato sul secondo fascicolo di «Bilychnis», che gli costa ritrattazioni e sottomissioni, il sacerdote cattolico Angiolo Gambaro, studioso di Lambruschini e di Rosmini, evoca le parole di Arturo Graf per chiarire come il modernismo vada collocato nel più vasto e complesso clima spirituale del tempo, le cui incertezze ed aspirazioni rendono la testimonianza di fede cristiana ancora più urgente⁴⁹.

La coscienza religiosa cerca i suoi spazi tra il vuoto lasciato da un'ortodossia cattolica, incapace di avvicinarsi al mondo moderno, e le pretese avanzate dalla cultura laica di costituire nuove e forse definitive verità. Croce e Gentile, com'è noto, criticano sin da subito la posizione dei modernisti, considerandola debole e superata sia da un punto di vista intellettuale e filosofico, sia in prospettiva storico-culturale. «Ritardatari» che «passano attraverso una crisi interiore, la quale fu già vissuta, e in forma grandiosa, dalla società moderna nel periodo che va dalla riforma germanica alla filosofia idealistica» (Croce, 1907); «cattolici che gradualmente escono dal grembo della Chiesa e cessano di essere credenti» (Croce, 1907); in numerosi casi, forma di «un diletantismo tra filosofia e religione (epperò, non vera filosofia, né vera reli-

«Bilychnis», fasc. XII, 1914, pp. 383-400 e fasc. IV, 1915, pp. 285-306). Su S. Minocchi (1869-1943) si veda la nota biografica di A. AGNOLETTI, in *Dizionario del movimento cattolico*, II, cit., pp. 388-391 e la monografia dello stesso autore dal titolo *Salvatore Minocchi. Vita e opera (1869-1943)*, Brescia, Morcelliana, 1964.

⁴⁸ M. ROSSI, *Chiesa e critica*, in *La Chiesa e i nuovi tempi*, Roma, «Bilychnis», 1917, pp. 206-207. Il volume comprende anche i saggi di G. Pioli, R. Murri, G. Meille, U. Janni, M. Falchi, «Qui quondam», A. De Stefano e A. Tagliatela. Su M. Rossi (1881-1942) si rimanda alla voce biografica di F. MALGERI in *Dizionario storico del movimento cattolico*, III/2, cit., pp. 743-744.

⁴⁹ A. GAMBARO, *Crisi contemporanea*, in «Bilychnis», fasc. II, 1912, p. 162. Si veda anche, Id., *Il modernismo*, Firenze, Società Tipografica, 1912. Cfr. la nota biografica su A. Gambaro (1883-1967) di A. ZUSSINI in *Dizionario storico del movimento cattolico*, III/1, cit., pp. 394-395.

gione) esercitato da perditempo» (Croce, 1910); ribellione da «bambini che ancora non son capaci d'intendere la ferrea necessità della vita» (Gentile, 1908)⁵⁰. In entrambi, in Croce come in Gentile, la distanza dal modernismo è pari a quella mostrata nei confronti del protestantesimo, e Croce ne aggiunge di suo anche quella verso le forme del «giudaismo liberale»⁵¹. Se per i modernisti cattolici i rapporti tra cristianesimo e mondo moderno appaiono improcrastinabili per esigenze interne alla stessa religione (la polemica Harnack-Loisy si origina proprio al fine di chiarire il significato della storicità del cristianesimo), per i filosofi-idealisti questi stessi rapporti non possono essere compresi e risolti se non a partire dalla modernità e dalle sue più proprie richieste. Una religione filosofica (razionale) rappresenta, per così dire, già qualcosa di reale, un esperimento storico che è ormai parte integrante delle vicende del mondo moderno, almeno a partire da Kant. Croce e Gentile smontano, da filosofi, la pretesa di autofondazione dell'esperienza religiosa, e la radicano all'interno del contesto storico-pratico della vita. Il cattolico che «vuol trasformare il cattolicesimo per rimetterlo al passo dello spirito moderno» rappresenta, per Gentile, un «grande esperimento storico», ma, affinché esso riesca, occorre «restare dentro il cattolicesimo, pur con tutto il progresso dello spirito»⁵². L'esperienza modernista di voler essere insieme *fuori* e *dentro* la Chiesa di Roma viene, paradossalmente, respinta dal filosofo proprio sul terreno dell'insostenibile esigenza di poter essere contemporaneamente *fuori* e *dentro* il mondo. L'uscir *fuori* dalla Chiesa, ovvero l'esigenza di un cattolicesimo che si vuol far mondo (che vuole incontrare lo spirito moderno), è un restar *dentro* la

⁵⁰ «La rivista di Roma», XI, fasc. X, 25 maggio 1907, p. 291; B. CROCE, *Cristianesimo, Socialismo e metodo storico* (A proposito di un libro di G. Sorel), in «La Critica», 5, 1907, p. 330; B. CROCE, *Due conversazioni. I. La "mentalità massonica"*, 1910, in Id., *Cultura e vita morale*, Bari, Laterza, 1955, p. 148; G. GENTILE, *Il Modernismo e l'Enciclica "Pascendi"*, in Id., *La religione. Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia. Discorsi di religione*, Firenze, Sansoni, 1965, p. 48.

⁵¹ Cfr. B. CROCE, *Rec. all'Essenza del Cristianesimo di A. Harnack*, in «La Critica», 1, 1903, pp. 149-151; Id., *Rec. a Der wissenschaftliche Idealismus und die Religion di B. Kellermann*, in «La Critica», 6, 1908, pp. 389-390; Id., *Rec. a La libertà di coscienza e di scienza di L. Luzzatti*, in «La Critica», 7, 1909, pp. 287-292. Si veda anche, contrariamente alla posizione di Croce, la vicinanza spirituale e di contenuto mostrata da Whittinghill nei confronti del testo di Luigi Luzzatti in WHITTINGHILL, *Cenni storici*, cit., pp. 21 sgg. Di L. Luzzatti su «Bilychnis»: *Cristianesimo e Buddismo* (fasc. IV, 1912, pp. 380-381), *Il ritorno spirituale di S. Francesco d'Assisi* (fasc. V, 1913, p. 447) e *Il sublime affanno per la verità nel popolo di Scozia* (fasc. II, 1926, pp. 81-95). G. Spini ricorda di L. Luzzatti il suo discorso di presentazione alla Camera quale Presidente del Consiglio (28 aprile 1909) come «il punto più avanzato raggiunto dall'Italia liberale in materia di libertà di coscienza» (SPINI, *Italia liberali e protestanti*, cit., p. 284).

⁵² G. GENTILE, *Studi italiani sul modernismo*, in Id., *La religione. Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, cit., p. 89.

Chiesa. L'apertura della Chiesa al mondo è, paradossalmente, consegnata alle sue chiusure.

Il modernismo resta un «esperimento storico» la cui riuscita non può che avvenire all'interno di quella «filosofia della vita» – il cattolicesimo (visto che per Gentile «il cattolicesimo è la religione più perfetta») – che lo ha prodotto e di cui fa parte, e cioè all'interno di una religione che è determinata sostanzialmente dal «sistema dell'opposizione» (Dio e mondo, finito-infinito, ma anche intimità-esteriorità, libertà-autorità; di questo sistema fanno parte il dogma della grazia e quello dell'infallibilità papale)⁵³. Per Gentile, quindi, questa compatibilità tra cattolicesimo e mondo resta in sostanza senza soluzione: le contraddizioni sono componibili (la discussione su dogmi ed istituti è possibile) solo in modo relativo (in riferimento alla Chiesa) e non in modo assoluto. Esse restano all'interno di quella filosofia della vita che le comprende, la quale è però pur sempre, aggiungiamo noi, espressione di un sistema categoriale che chiude in se stesso quella dialettica, pur presente al suo interno, sistema da cui, in fondo, non è possibile deviare.

In questo clima di «rinascita dell'idealismo» che di fatto assorbe la religione nella filosofia, non va dimenticata la figura di un «pensatore laico» («anticonfessionale ma religioso, criticissimo ma metafisico», lo definisce Luigi Pareyson) come Piero Martinetti. Da una prospettiva completamente diversa da quella proposta dai due massimi esponenti dell'idealismo italiano, Martinetti discute sui «conflitti-affinità» tra religione e filosofia e mostra più di una simpatia per i fermenti di risveglio della coscienza religiosa. Proprio un suo scritto, *Il regno dello spirito*, apparso su «Il Rinnovamento» ad un anno dalla *Pascendi*, manifesta vicinanza ad uno spirito religioso come Arturo Graf (suo allievo e, a sua volta, maestro di un altro collaboratore di «Bilychnis», Felice Momigliano), ma raccoglie anche l'accusa di scarso rigore speculativo, da parte dello stesso Gentile⁵⁴.

Il richiamo al modernismo, presente sulle pagine di «Bilychnis», rimanda ad una questione che va ben oltre l'esistenza di modernisti nella Chiesa di Roma. Scrive Ille Ego:

Il modernismo non fu un movimento interno alla Chiesa cattolica, ma appartiene ad un ciclo enormemente più vasto di generazioni e di creazioni spirituali; il problema che esso elabora [...] è quello delle assise spirituali

⁵³ Cfr. GENTILE, *Il Modernismo e l'Enciclica "Pascendi"*, cit., pp. 44 sgg.

⁵⁴ Per queste indicazioni bibliografiche su Martinetti si rinvia al mio A. MASTANTUONI, *Piero Martinetti. Tra ragione e vita*, in «Filosofia e Teologia», 1, 2001, pp. 109-126. Su «Bilychnis», oltre alla commemorazione della morte di Graf (fasc. III, 1913), si trovano, nelle annate del 1914 e del 1919, quattro saggi di Giuseppe Lesca sui suoi pensieri religiosi.

della coscienza contemporanea [...]. Il modernismo ha il merito grande [...] di aver posto la questione dell'autonomia dello spirito come una questione religiosa [...]⁵⁵.

La peculiarità, tutta spirituale, di una libera coscienza vissuta dentro l'esperienza religiosa cristiana e, in non pochi esempi, quella presente in modo conflittuale proprio all'interno del cattolicesimo, non va confusa con la libera coscienza del razionalismo filosofico. L'autonomia dello spirito diventa questione religiosa, perché pone la testimonianza della fede in Cristo come valore superiore – critico e teologico insieme – ad ogni Chiesa, così come ad ogni forma, istituzione, norma e autorità che tenda a reprimere questa autonomia. La libera coscienza è chiamata ancor più a testimoniare proprio nei momenti di “erosione”, di crisi, della dottrina e dell'autorità. Diventa, in tal modo, coscienza dei tempi, esperienza di libertà del cristiano come uomo del mondo e della storia. Il modernismo, cui rimandano le pagine di «Bilychnis, non è ridicibile alle semplici opposizioni tra eresia ed ortodossia, tra dottrina e dottrina, tra apologisti e scismatici. Le sue categorie si ritrovano nell'intelligenza e nell'autonomia del messaggio evangelico, in un'esperienza di fede che rivendica di fronte al mondo, in un modo tutto suo, la libertà della coscienza. La funzione storica di un «modernismo che non muore» – ribadisce Ille Ego – non si svolge soltanto in un periodo in cui «le forze nuove di creazione sono in conflitto sempre più grave con le vecchie forme religiose del passato, dentro le quali la religiosità si trova compressa e soffocata», ma anche «quando la vita umana intellettuale e morale sembra oramai vuotarsi di ogni religiosità viva e sentita, nel laicismo, dall'una parte, nell'ortodossia cieca dall'altra». Il modernismo «si adopera, dall'una parte a districare la religione vera e lo spirito religioso dai vecchi ceppi fradici delle ortodossie, dall'altra a districare dalle nuove forme di pensiero e di iniziativa, affettanti una dommatica laicità [...] l'essenziale loro valore religioso»⁵⁶.

⁵⁵ I. Ego, *Che ne è del “Modernismo”? O meglio: che cosa fu il “Modernismo”?* (Leggendo l'Autobiografia di G. Tyrrell), in «Bilychnis», fasc. XI-XII, 1915, p. 354.

⁵⁶ I. Ego, *Il “Modernismo” che non muore*, in «Bilychnis», fasc. III, 1916, p. 230. Restare cattolico – così lascia intendere l'autore del saggio – significa sperimentare questa dialettica, questo dibattersi dell'anima religiosa tra istituzione e coscienza, tra norma, autorità e libertà, tra exteriorità ed interiorità. C'è in fondo una peculiarità del modernismo, per cui esso deve essere «cosa italiana e romana». Nella sua conclusione sostiene che due sono le vie possibili che il modernismo ha davanti a sé: una via “difficile” e “lunga” «di pratica ricostruzione della vita religiosa collettiva, in associazioni rituali che volessero essere [...] esperienze vissute di un ritorno alle origini, nella purezza stabilita dei simboli tradizionali» e un'altra, «la via di un lavoro di studio e di una propaganda di cultura» in cui un'associazione internazionale «avesse lo scopo di unire gli animi e gli sforzi» (ivi, p. 231).

«Bilychnis» raccoglie del modernismo soprattutto lo spirito e lo caratterizza come una tendenza: la ricerca di un senso possibile dell'esperienza religiosa, all'interno del mondo contemporaneo e della cultura che lo rappresenta. Sorto dentro il mondo cattolico, esso è tendenzialmente condotto a dislocarsi in una "ulteriorità", a determinarsi e a disperdersi nelle sfumature. Dalla crisi delle istituzioni ecclesiastiche, facilmente giunge ai limiti di una crisi religiosa. Dall'esigenza di una riforma interna alla Chiesa cattolica, si predispone ad un'unione delle Chiese cristiane; che è anche prossima ad un'idea di Chiesa intesa, solo in parte, come una Chiesa-istituzione (la Chiesa ufficiale) e piuttosto vicina alle esperienze di fede dei singoli credenti, alle loro libere coscienze. Da un bisogno di rinnovamento dell'esperienza religiosa cristiana, questo "modernismo" entra in comunione con altre coscienze religiose, di diverse confessioni (siano esse maomettane, buddiste o ebraiche), condividendo con esse ciò che poi, in fondo, pur traspare dai suoi rimandi, ovvero la ricerca di una religiosità di tipo universale. Il suo vero problema resta quello di un cristianesimo fuori dalla Chiesa. Il suo percorso, difficile ed accidentato, è, quindi, pur sempre quello di un ritorno: dalla Chiesa al cristianesimo.

Il dramma dei modernisti cattolici riguarda, più in generale, il luogo disabitato della propria casa: un luogo che, per sua natura, dovrebbe accogliere e non escludere. La repressione del modernismo radicalizza in un certo senso il contrasto tra il *dentro-fuori* la Chiesa; non semplicemente esclude, ma pone in radice la questione dell'accoglienza, del senso dell'esser *dentro*. Il vecchio modernismo – si legge da più parti su «Bilychnis» – quello ingenuo degli uomini di Chiesa e dei laici che si illudono di poter portare la Chiesa nel pieno della vita moderna, è morto. «Ma ciò non toglie che la Chiesa cattolica non continui a venir travagliata, nei suoi membri più sensibili e più intelligenti, come nelle sue anacronistiche istituzioni, dal flusso della vita moderna»⁵⁷.

Sembra quasi che l'edificio cattolico stia per essere riassorbito nella società moderna. La coscienza religiosa non abita più soltanto nell'istituzione-chiesa. La Chiesa romana cessa di essere "la Chiesa" per diventare "una chiesa". La spinta al rinnovamento dello spirito religioso finisce con il collocare questo spirito fuori da quelle forme da cui pure ha avuto

⁵⁷ *Reazione alla reazione. I Gesuiti avanzano liberaleggiando*, in «Bilychnis», fasc. IV, 1914, p. 291 (L'articolo non è firmato, ma la Redazione specifica che proviene da "un eminente ecclesiastico"). Non mancano sulla rivista interventi sul "caso Semeria" (fasc. IV, 1912, pp. 356-359 e fasc. V, 1912, pp. 496-500) e sul "caso Lagrange" (fasc. V, 1912, pp. 493-496). Laura Demofonti sottolinea come «Bilychnis» «fu l'espressione di un orientamento decisamente cristiano [...] a cui non erano estranee preoccupazioni di tipo ecclesiastico che ponevano al centro dell'interesse non solo il tema del rinnovamento spirituale, ma quello altrettanto sentito del rinnovamento delle istituzioni religiose» (DEMOFONTI, *La riforma nell'Italia del primo Novecento*, cit., p. 91 ma anche pp. 121-122).

origine. L'istituto religioso appare soggetto, come ogni altra forma istituzionale, alle leggi della storia. Il termine "cattolico" non indica più il riferimento alla Chiesa ufficiale; eppure il suo significato (la sua idea) permane nella rappresentazione di un'unità dello spirito religioso, che attraversa la molteplicità delle forme esteriori e storiche, ovvero nella forma di un'interiorità che riunifica ciò che all'esterno resta, in quanto è tale, sparso⁵⁸. Nel suo essere *fuori* e *dentro* il cattolicesimo, l'evento modernista rimanda all'esperienza dell'essere e, insieme, del non essere cattolico, al destino di un cattolicesimo trasportato necessariamente al di *fuori* di sé. Esso appare il riflesso di un'epoca storica in cui il pensiero cristiano si trova necessariamente a dover affrontare uno stato di "soluzione", di cui il metodo storico-critico, le nuove forme di filosofia e le spinte innovatrici e radicali, poste dalle democrazie moderne, rappresentano solo alcune immagini di questo suo peregrinare nel mondo.

Nel passaggio tra Ottocento e Novecento si assiste, quindi, ad una crisi che investe non solo la scienza e la filosofia, ma anche la religione. Fratture e luoghi critici appaiono da più parti: non soltanto nelle contrapposizioni tra ragione e fede, tra cattolico e modernista, tra eretico ed ortodosso, ma anche e soprattutto in ciò che è dentro queste stesse contrapposizioni, ovvero lungo quei confini che intercorrono tra esse e che testimoniano di passaggi tra *interno* ed *esterno*, tra *dentro* e *fuori*. Il bisogno della coscienza religiosa di uscir *fuori* da una vuota ortodossia deve coniugarsi con un'altrettanto radicale e decisiva fuoriuscita, quella di un pensiero che si appresta a prendere forma religiosa. La filosofia pensa le cose religiose; *dentro* le scienze e la filosofia si può scorgere qualcosa che non può essere più lasciato ai margini o considerato semplicemente in contrasto con la religione. Sembra aver ragione Cento quando afferma che la radice del modernismo è nella «coscienza religiosa che si dibatte in una crisi di pensiero». Il modernismo resta, in sostanza, un affare intellettuale: riguarda gli studiosi e i teologi, giammai i parroci⁵⁹.

Ad accogliere i pensieri di alcuni "modernisti" è una rivista sensibile a quello spirito d'unità – di comunione – dei cristiani, che aveva

⁵⁸ Cfr. EGO, *Il "Modernismo" che non muore*, cit., pp. 229-230. «L'errore del modernismo morto, la sua illusione, fu nel fare dell'elemento Chiesa, istituzionale e gerarchica, la norma e il contenente; dello spirito religioso l'energia assoggettata alla norma, misurata e contenuta da quello [...]. Il modernismo che non muore sta nell'aver invertito il rapporto, nell'aver fatto della coscienza religiosa la dominatrice vera delle forme istituzionali e gerarchiche, considerate ormai tutte e solo come strumenti e mezzi esteriori riformabili e rinnovabili» (ivi, pp. 226-227).

⁵⁹ Cfr. V. CENTO, *L'essenza del Modernismo*, in «Bilychnis», fasc. VII-IX, 1919, pp. 19-20. «Il modernismo [...] rappresenta la necessità immanente nel cristianesimo di adattarsi alle esigenze culturali e sociali del mondo: è l'espressione del continuo cattolicizzarsi del cristianesimo» (ivi, p. 23).

caratterizzato il cristianesimo primitivo. L'esigenza di un'unione dei cristiani è variamente interpretata sulle sue pagine, e non poche delle accuse (e dei pregiudizi) rivolte dai cattolici (e non solo) agli evangelici di «Bilychnis» si concentrano intorno ad un presunto «sincretismo della propaganda protestantica»⁶⁰. Prospettive ecumeniche, federazione tra Chiese, riforma interna al cattolicesimo ed alle sue istituzioni (istanza modernista), ascolto delle crisi di coscienza dell'anima individuale religiosa, coinvolgimento di quella parte del mondo laico più sensibile all'istanza religiosa, impegno concreto dei cristiani per la costruzione di una società fondata sui valori del Vangelo, rappresentano forme diverse per realizzare quella unità dei cristiani vissuta come urgente ed attuale. Lo è perché occorre rispondere agli appelli dei "nuovi tempi" – siano essi di carattere scientifico o filosofico, sociale o politico – perché occorre ripensare un cristianesimo che si fa missione nel mondo e che non può più prescindere dalle libere coscienze che vi partecipano, anche a partire dalle loro diverse e personali esperienze.

Il movimento ecumenico muove i suoi primi passi proprio negli anni in cui la rivista inizia le sue pubblicazioni. Sorto dall'opera di evangelizzazione e dalla pratica missionaria, nel 1910 tiene ad Edimburgo una Conferenza missionaria internazionale, promossa dalle Chiese evangeliche, il cui appello all'unità dei cristiani verrà poi accolto nel 1925 a Stoccolma e nel 1927 a Losanna, dove si avvierà l'azione per un riavvicinamento tra le Chiese sia (con il movimento «Life and Work») a carattere confessionale ed organizzativo, sia (con il movimento «Faith and Order») a carattere dottrinale⁶¹. A tutti questi momenti non partecipa la Chiesa cattolica; anzi, con l'enciclica *Mortalium animos* (1928), Pio XI condanna ogni tentativo di unione dei cristiani (il riferimento esplicito è a «coloro che si chiamano pancristiani») che si ponga al di fuori dell'«unica vera Chiesa di Cristo», quella in cui si riconosce «la suprema autorità di Pietro e dei suoi legittimi successori». Collaboratori della rivista sono due pionieri dell'ecumenismo italiano, fautori entrambi di un'apertura al cattolicesimo, non sempre condivisa dal mondo protestante: Giovanni Luzzi ed Ugo Janni. Il primo, famoso per la revisione della Diodatina e per la pubblicazione della Bibbia da lui tradotta e commentata, concepisce questa sua impresa, «più ancora che come grande impe-

⁶⁰ p. E. ROSA, *Nuovi sintomi di errore in alcune recenti pubblicazioni*, in «La Civiltà Cattolica», 65, 1914, 2, quad. 1534, 16 maggio 1914, p. 464.

⁶¹ Sul movimento ecumenico si vedano *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1948*, a cura di R. Rouse e S. Ch. Neill, in particolare Vol. II, *Dagli inizi dell'Ottocento alla Conferenza di Edimburgo*, Bologna, Il Mulino, 1973 e Vol. III, *Dalla Conferenza di Edimburgo (1910) all'Assemblea ecumenica di Amsterdam (1948)*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1982.

gno scientifico», «come un contributo di vitale importanza al rinnovamento spirituale dell'Italia cristiana, per non dire una pietra miliare nel cammino storico della cristianità»⁶². Proprio su «Bilychnis», tra il '23 ed il '26, negli anni in cui questo suo lavoro di esegesi biblica viene sospeso (1925) dall'Editrice Sansoni di Firenze che ne aveva assunto la pubblicazione nel 1921, Luzzi cura una rubrica dal significativo titolo «Risalendo alle sorgenti»⁶³. L'altro pastore valdese, Ugo Janni, proveniente dalle esperienze della Chiesa Cattolica Riformata del conte Enrico Campello e del connesso movimento dei vecchio-cattolici, è una figura centrale, con la sua prospettiva «pancristiana», dell'impegno di promozione dell'unità delle Chiese cristiane sul piano liturgico come su quello dogmatico⁶⁴. Entrambi, Luzzi e Janni, presiedono la «Federazione degli studenti per la cultura religiosa», una «organizzazione studentesca a carattere cristiano ecumenico senza vincoli con alcuna chiesa in particolare», sorta sulla scorta di esperienze simili già fatte negli Stati Uniti. Le attività della Federazione, comprese quelle del suo organo di informazione, la rivista «Fede e Vita», costituiscono non solo un momento importante per la formazione di una nuova generazione dell'Italia evangelica del Novecento, ma anche un luogo di apertura e di dialogo del mondo protestante con la cultura italiana⁶⁵. Il VI Congresso Internazionale del Progresso Religioso (Parigi, 1913), presieduto da Émile Boutroux, è ampiamente documentato sulle pagine di «Bilychnis»: sorto nell'ambiente protestante americano, si colloca fuori dall'esclusivismo confessionale e si propone, in nome dello spirito di libertà e di progresso, di unire fra loro esponenti delle varie confessioni religiose, dai protestanti ai modernisti, dai maomettani ai buddisti⁶⁶. Il pastore valdese Giovanni Enrico Meille – già direttore de «L'Avanguardia dei cristiani d'Italia preoccupati del dovere sociale»

⁶² SPINI, *Italia liberale e protestanti*, cit., p. 261.

⁶³ Si vedano sulla rivista, oltre agli interventi in favore della guerra, anche i suoi saggi *L'opera spenceriana* (Fasc. II, 1912) e *La versione Diodatina della Bibbia e i suoi ritocchi* (Fasc. IV, 1916). Su G. Luzzi (1856-1948) si veda perlomeno H.-P. DÜR-GADEMANN, *Giovanni Luzzi traduttore della Bibbia e teologo ecumenico*, Torino, Claudiana, 1996.

⁶⁴ Oltre al testo citato di Cesare Milaneschi su Ugo Janni (1865-1938), si veda anche il contributo sullo Janni e su Luzzi di F. FERRARIO, *Fermenti "pancristiani"*, in SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, cit., pp. 297-310.

⁶⁵ Sulla «Federazione degli Studenti per la Cultura Religiosa» si vedano: SPINI, *Italia liberale e protestanti*, cit., pp. 320-326, 343-344 e 361-362, *Id.*, *Italia di Mussolini e protestanti*, cit., in particolare capp. I e XIII e GANGALE, *Revival*, cit., pp. 65-68.

⁶⁶ Cfr. A. DE STEFANO, *Il VI Congresso Internazionale del Progresso Religioso a Parigi (16-21 luglio 1913)*, in «Bilychnis», fasc. IV, 1913, pp. 352-358. Per i partecipanti italiani al Congresso si veda G. Spini, *Italia liberale e protestanti*, cit. p. 330. Sulla biografia di A. De Stefano (1880-1964) si rimanda alle voci redatte da A. PRIVATO in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 39, Roma 1991, pp. 447-450 e da A. SINDONI in *Dizionario storico del movimento cattolico*, vol. III/1, pp. 314-315.

(1908-1910) – informa i lettori della rivista sul programma e sugli intenti del “Cristianesimo sociale”, un movimento internazionale ed interconfessionale di impegno politico e sociale, presente in Italia come «tendenza in tutte le Chiese evangeliche e in seno al modernismo»⁶⁷. Alessandro Ghignoni risponde, a chi propone la riunione delle varie chiese cristiane, che l’unica e vera unione possibile è quella che si costruisce «fra tutte le anime vive e aperte al senso delle cose eterne e divine»⁶⁸. L’unione delle anime, che pur traspare da questi interventi – siano essi di carattere sociale e di impegno politico, o dichiaratamente interconfessionali e, quindi, religiosi – sembra rispondere più alle esigenze di una comunità in atto che alla costituzione di una vera e propria istituzione. Più che ad un determinato superamento delle distinzioni e delle differenze, siano esse religiose, politiche e culturali, lo spirito che informa le pagine di «Bilychnis» si manifesta in un cammino da compiere, in cui il senso stesso della diversità, ovvero di un altro irriducibile o di un *fuori* che resta tale, va mantenuto e sostenuto. Una delle posizioni critiche, più volte reiterata sulle pagine della rivista, riguarda proprio l’uniformità e l’integralismo che regna nel mondo cattolico romano.

Pioli – anch’egli sensibile ad istanze ecumeniche, come testimoniano, fra l’altro, i rapporti con Nathan Söderblom, promotore del movimento ecumenico, e la pubblicazione con Janni dell’opuscolo *Il movimento pancristiano* («Fede e Vita», 1928) – sostiene che la Chiesa, «organismo vivente», «società religiosa», non può prescindere da quella esperienza viva, di natura «dinamica» e «instabile», «campo sperimentale di riforme» delle Chiese, poco inclini all’uniformità e più tendenti all’autono-

⁶⁷ G. E. MEILLE, *Il cristiano nella vita pubblica*, in «Bilychnis», fasc. V, 1913, pp. 418-428, p. 430. Cfr. *Pel congresso di cristianesimo sociale*, in «Bilychnis», fasc. II, 1914, pp. 120-125. Si veda anche E. GOUNELLE, *I due Socialismi alle prese*, in «Bilychnis», fasc. III, 1912, pp. 297-298. La rivista diretta da G. E. Meille «fu – secondo Spini – la punta più avanzata a sinistra del protestantesimo italiano» (SPINI, *Italia liberale e protestanti*, cit., pp. 318-321). Di G. E. Meille (1882-1958) si veda anche il saggio *Chiesa e questione sociale*, in *La Chiesa e i nuovi tempi*, cit., pp. 79-110: «Bisogna democratizzare il Cristianesimo se si vuol cristianizzare la Democrazia», scrive Meille, aggiungendo che sarà proprio sul terreno dell’«azione sociale» che si incontreranno «i cristiani dalla buona volontà venuti dai quattro punti dell’orizzonte» (pp. 107 e 109-110).

⁶⁸ Cfr. A. GHIGNONI, *A proposito di unione delle chiese cristiane*, in «Bilychnis», fasc. IX, 1914, pp. 190-194 e *Per la unione delle chiese*, in «Bilychnis», fasc. XI, 1914, pp. 330-333. Il testo si riferisce alla «Lega di preghiera per la riunione delle Chiese cristiane», promossa, tra gli altri, da Brizio Casciola, Alessandro Favero, Giovanni Luzzi e Ugo Janni (Cfr. MILANESCHI, *Ugo Janni pioniere dell’ecumenismo*, cit., pp. 101-102 e 150-151). Sul prete barnabita A. Ghignoni (1857-1924) si rimanda alla nota biografica di A. BARTOCCI in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 53, Roma 1999, pp. 731-732 e a SPINI, *Italia liberale e protestanti*, cit., p. 334 n. 26.

mia. «Non basta convivere in una stessa prigione [...] per acquistare i sentimenti di reciproca cordialità e fraterno affetto; al contrario l'armonia e l'amicizia abbisognano dell'alimento e dell'atmosfera della libertà: e unità feconda di cooperazione è solo possibile fra individui e fra gruppi, che entro il recinto delle loro differenze hanno maturato visioni, elaborato esperienze e apprestato contributi loro propri». L'unione delle Chiese cristiane può costituirsi solo come «unità nella varietà»: le Chiese diverranno la Chiesa solo «perdendo se stesse per ritrovarsi», subordinando, come accade per le missioni evangeliche in Italia, «i fini immediati di proselitismo ecclesiastico ai fini superiori del cristianesimo e della Religione»⁶⁹. «Bilychnis» resta la voce plurima di un cristianesimo che sostiene il difficile compito di aprirsi al mondo con le proprie idee e con la propria fede, di testimoniare, quindi, un'unità che è tutta dentro queste idee e questa fede. L'unione dei cristiani non si riduce ad una formula o ad un'istituzione, ma è viva, o dovrebbe esserlo, nello spirito e nella fede. Essa ha, quindi, una valenza tutta spirituale e non di meno storica, visto che costituisce l'appello più urgente che i tempi di oggi e di domani richiedono come presenza viva del cristiano nel mondo.

La prima reazione alla pubblicazione di «Bilychnis» da parte dei gesuiti de «La Civiltà Cattolica» non si fa attendere. Si riferisce ad un intervento di Piero Chiminelli su alcuni casi di conversione dal protestantesimo al romanesimo.

Di solito le conversioni di pochi evangelici al Cattolicesimo sono state conquiste maggiormente deleterie che vantaggiose al romanismo. Quei convertiti non riuscirono mai a spogliarsi completamente dello spirito della riforma di cui erano impregnati, anzi questo spirito nel terreno del Cattolicesimo fece germogliare tutta una primavera d'idee che a Roma parve una rivoluzione modernista. Newmann, Tyrrell ed Heacher ne attestano qualche cosa⁷⁰.

Il richiamo alla conversione rimanda, com'è ovvio, al *di-dentro* dell'essere cristiani: un *di-dentro* non corrisposto da un *di-fuori* adeguato o quantomeno aperto esso stesso ad essere trasfigurato dal primo, che paradossalmente è destinato a divenire, a sua volta, per ciò, un *di-fuori*. Battaini mette in risalto, a suo modo, l'esiguità dei confini che intercorrono tra eresia ed ortodossia: «L'eresia di oggi è sempre stata l'ortodossia di domani». Questa sua affermazione non gli impedisce, tuttavia,

⁶⁹ G. PIOLI, *Chiesa e Chiese*, in *La Chiesa e i nuovi tempi*, cit., pp. 2, 22, 55.

⁷⁰ P. CHIMINELLI, *Profili di anime convertite*, in «Bilychnis», fasc. I, 1912, p. 58. Cfr. anche ID., *Nuovi profili di anime convertite*, in «Bilychnis», fasc. III, 1912, pp. 289-292.

di comprendere le scelte di quei sacerdoti modernisti che sono rimasti a Roma e di criticare, quindi, chi, da parte protestante, disprezza quei fratelli che non hanno avuto il coraggio di uscire dalla Chiesa⁷¹. Nello spazio aperto delle conversioni, nel lacerante passaggio tra chi è *dentro e/o fuori* il cattolicesimo, si gioca il senso dell'essere cristiani, forse il senso stesso dell'esperienza religiosa nel mondo contemporaneo. Casi di coscienza: certamente. Ma anche sintomi di inadeguate risposdenze, luoghi di incontri e/o di smarrimenti, tracce di un cristianesimo che è *dentro e fuori* il mondo, immagini stesse dell'essere cristiani: soggetti distinti, in cui l'idea ecumenica resta mezzo – progetto e speranza – e mai termine, dove l'unione delle anime resta pur sempre in attesa del Regno di Dio. In questo spazio dislocante, «l'intolleranza verso la difformità dalla pretesa verità» è chiamata “errore”, la varietà delle creazioni dello spirito umano è detta congiura e l'ipocrisia del pensare è imputata di nascondersi fin dentro i segreti di spiriti torbidi: ambiguità, doppiezza ed insincerità rappresentano i nessi dell'inscindibile legame che stringe insieme fra loro il pensare e l'agire⁷².

Sintomatica del clima del tempo e del bisogno di diffondere lo spirito della rivista è l'iniziativa, promossa nel 1914 da Paschetto, di stampare più di 20.000 copie di alcuni estratti di «Bilychnis» e di inviarli, sotto il nome non poco significativo di «Propheta», ai parroci italiani. Questo lavoro «di seminazione, di appello, di scompiglio [...] nell'immensa forza del sacerdozio cattolico» è ritenuto da Paschetto necessario anche nei confronti di chi – come «Buonaiuti e amici» – pensa ad un «risveglio modernista non solo completamente staccato da Bilychnis, ma forse anche un pochino ostile»⁷³.

«Bilychnis», oltre ad essere una rivista di studi religiosi, non disdegna affatto l'impegno e la testimonianza: «Noi sentiamo di essere fra i primi a

⁷¹ Cfr. D. BATTAINI, *Il mio modernismo*, in «Bilychnis», fasc. I, 1912, p. 66.

⁷² Cfr. A. VACCARI, “*Bilychnis*” e “*La civiltà cattolica*”. *Due mentalità – Due spiriti – Due metodi*, in «Bilychnis», fasc. XII, 1914, pp. 448-450. «Bilychnis» – si ribadisce – non è una «cordiale intesa» ma un «incontro naturale» preparato dalla «somiglianza spirituale».

⁷³ Lettera di L. Paschetto a D.G. Whittinghill del 22 aprile 1914, Archivio UCEBI, “1929-1960. Lodovico Paschetto”, in ATV. Gli estratti inviati riguardano principalmente la rubrica «Per la Cultura dell'Anima» (Cfr. «Bilychnis», fasc. I e III, 1914). Paschetto rivendica la specificità dell'azione della rivista anche nei confronti di Buonaiuti e di Turchi, che di lì a poco daranno vita alla brevissima esperienza della «rivista di scienza delle religioni». Il fatto che «Bilychnis» fosse additata immediatamente «come Rivista Modernista e vivente» – scrive Paschetto – ha «seccato immensamente» alcuni modernisti «come Buonaiuti e Turchi che, seccati di vedersi sorpassati da noi, dietro dietro ci fanno un po' di guerra» (ivi). Nella stessa lettera Paschetto esprime a Whittinghill tutta la vicinanza non solo spirituale di Mario Rossi al gruppo della rivista, proprio nel momento in cui questi si andava allontanando da Buonaiuti.

tentare un nuovo tipo di rivista pratica del cristianesimo e della Chiesa [...]. Noi ci sforziamo di associare la più grande serenità ed imparzialità proprie dello spirito scientifico con la vivezza del sentimento cristiano in vista di un ideale di risveglio della coscienza religiosa della nostra Italia»⁷⁴. L'idea su cui essa si fonda è quella di un cristianesimo vivente, "carismatico" ed "entusiasta", di un «organismo che cresce continuamente attraverso potenti assimilazioni» e che deve risolvere nuove, complesse ed inattese situazioni, «la trama continuamente rinnovarsi della vita politica, scientifica e morale»⁷⁵. Impegnata sul piano pratico-sociale oltre che su quello religioso, «Bilychnis» segue da vicino, dall'interno, la vita del cattolicesimo⁷⁶. Ma la sua matrice più vera resta quella di farsi portavoce del «principio fecondo della cooperazione di elementi diversi», dell'«incontro sullo stesso terreno di uomini di fedi e di tendenze diverse»⁷⁷. Una spina *dentro* il cattolicesimo, staccatasi da un territorio che è solo apparentemente *fuori* da esso, un territorio di fronte a cui un cristiano non potrebbe mai dire: non mi appartiene.

«Bilychnis» si fa interprete, a suo modo, di quella che poi rappresenta una peculiarità del cristianesimo: la fede cristiana è storicamente collocata nel cammino di una generazione (Dio padre e Cristo figlio), di una migrazione nel mondo che è storicamente sempre diffusione ed insieme dispersione. Il destino di una generazione appare quello di non potersi sottrarre all'eventualità di una degenerazione, anzi di doverla necessariamente attraversare per poter risorgere.

⁷⁴ *Dalle prediche all'arte!*, in «Bilychnis», fasc. I, 1914, p. 48. La rivista ribadisce il suo impegno pratico anche attraverso interventi che si occupano dell'istruzione religiosa, di arte religiosa e di preparazione di materiale per il lavoro degli ecclesiastici. Il suo intento è anche quello di «rispondere ai bisogni di chi si trova quotidianamente di fronte ai problemi pratici di vita religiosa» (ivi, p. 4). Nella rubrica «Per la Cultura dell'Anima» si riportano pagine di spiritualità di autori antichi e moderni (da Alfredo Tagliatela a Nathan Söderblom, da Rabindranath Tagore a Étienne Giran, da Adele Kamm a Agostino Fattori). A partire dal 1920 e dal 1923 sono introdotte rispettivamente le rubriche «La vita dello spirito nella letteratura» e «Risalendo alle sorgenti».

⁷⁵ *L'eterno conflitto. Sacerdozio e profetismo*, in «Bilychnis», fasc. III, 1914, p. 222.

⁷⁶ Ernesto Rutili, prima, Guglielmo Quadrotta (dal 1919), Quinto Tosatti (dal 1920) e Mario Vinciguerra (dal 1921), poi, seguono, fino al 1928, nella sezione «Cronache», questioni di politica vaticana nazionale ed internazionale. Nel primo intervento di E. Rutili, della prima serie di queste cronache, dal titolo «Vitalità e vita nel Cattolicesimo», si legge: «Cogliere le più interessanti manifestazioni sia moderniste sia medievaliste nel campo Cattolico in modo da presentarne come uno specchio fedele per chi vuole studiarne il fatto religioso, gli stati di animo individuali o i fenomeni collettivi, essere insomma come una cronaca esatta ed insieme una critica serena del movimento Cattolico contemporaneo, questo si propongono le note che col titolo «Vitalità e vita nel Cattolicesimo» pubblicheremo periodicamente su «Bilychnis»» (fasc. VI, 1912, p. 569).

⁷⁷ A. VACCARI, *La Civiltà Cattolica denuncia ... !*, in «Bilychnis», fasc. V, 1914, p. 347. L'articolo è una risposta a quello di padre Enrico Rosa apparso su «La Civiltà Cattolica» del 16 maggio 1914 e citato nella nota 55.

3. *Una rivista di studi religiosi*

Le vicende di «Bilychnis» si intrecciano con la storia degli studi religiosi in Italia e documentano come il processo di formazione della modernità non possa prescindere da un'intelligenza del fenomeno religioso e del cristianesimo in particolare. Un anno dopo la sua uscita muore Baldassarre Labanca, «pioniere degli studi storico-religiosi nell'università italiana», e nel '15 Ernesto Buonaiuti risulta vincitore al concorso per la cattedra di Storia del Cristianesimo all'Università di Roma. L'anno in cui la rivista partecipa al Congresso Internazionale di Parigi di Storia delle Religioni, il 1923, è lo stesso della Riforma Gentile e dell'istituzione della cattedra di Storia delle Religioni affidata a Pettazzoni. Il Concordato del '29 anticipa di due anni la fine delle sue pubblicazioni. Siamo nell'anno del giuramento fascista imposto ai docenti universitari.

Sul primo numero Lodovico Paschetto pubblica alcuni brevi interventi di Labanca, Enrico Catellani, Angelo de Gubernatis e Francesco De Sarlo, in ricordo dei suoi anni universitari, quando, da attento osservatore di un mondo accademico che mostrava di non conoscere la Bibbia o che ne proponeva solo letture superficiali ed insufficienti, invitava alcuni professori a pronunciarsi sulla questione, a dire cosa essa rappresentasse per loro. Per De Sarlo, la Bibbia non è né un libro di scienza né un libro di storia, ma resta il «miglior mezzo di educazione morale e religiosa di cui disponiamo»⁷⁸. Mario Rossi, nel '15, si augura che la cattedra di Storia del Cristianesimo sia espressione di una libera ricerca scientifica, che si avvalga dei nuovi metodi della critica storica, ma che non si riduca a semplice critica erudita. Luigi Salvatorelli si spinge oltre: l'insegnamento della storia del cristianesimo va posto in rapporto con la storia civile, distinguendolo, quindi, dalla storia della Chiesa, dalla scienza biblica e dalla stessa storia delle religioni⁷⁹. Lo stesso Rossi non manca di registrare i limiti della Riforma Gentile, che, pur nel rispetto dei principi di una scuola laica di Stato, non introduce «all'intelligenza della religione come forza viva ed attuale della società e della nazione». La Bibbia va studiata non solo come il monumento di una religione storica, ma come un museo in cui è conservata la più grande varietà di forme e di esperienze religiose, come una «topica vivente della religione». La Riforma Gentile ripropone, a suo modo, la questione del rapporto tra filosofia e religione: essa è un corollario della sua filosofia e discuterla significa porre in que-

⁷⁸ *Intorno alla Bibbia. Ricordi studenteschi*, in «Bilychnis», fasc. I, 1912, pp. 18-26.

⁷⁹ M. ROSSI, *La cattedra di storia del cristianesimo all'Università di Roma*, in «Bilychnis», fasc. IV, 1915, pp. 307-309. L. SALVATORELLI, *La storia del cristianesimo ed i suoi rapporti con la storia civile*, in «Bilychnis», fasc. VI, 1913, pp. 477-484.

stione questa filosofia, il suo modo d'intendere il fenomeno religioso⁸⁰. Una nuova filosofia per una nuova intelligenza del fenomeno religioso? Giovanni Luzzi, parlando ai giovani della «Federazione degli studenti per la cultura religiosa» si chiede: «A uno studente del XX secolo gli è ancora possibile di essere cristiano?»⁸¹. Quale intelligenza del fenomeno religioso è possibile nella modernità?

Numerosi sono i docenti universitari che collaborano alla rivista, a testimonianza del ruolo non secondario da essa svolto anche nel campo accademico ed universitario. Fra i curatori delle «Rassegne di studi religiosi» ricordiamo: Giovanni Costa (religioni nel mondo classico), Raffaele Corso (etnografia religiosa), Mario Puglisi (cristianesimo moderno e contemporaneo), Carlo Formichi (religioni dell'Iran e dell'India), Antonino De Stefano (cristianesimo medievale), Giuseppe Tucci (religioni dell'Estremo oriente), Mario Rossi (studi neotestamentari), Teodoro Longo ed Ernesto Comba (studi biblici), Augusto Hermet (studi di mistica), Giorgio Levi Della Vida (religione musulmana), Luigi Salvatorelli (cristianesimo antico e studi neotestamentari), Elga Ohlsen (ebraismo), Giulio Cesare Teloni (studi assiro-babilonesi), Giulio Farina (egittologia), Ettore Lo Gatto (spiritualità russa), Paolo Emilio Pavolini (Ugro-Finnica).

La presenza di «Bilychnis» nel panorama italiano di studi religiosi è caratterizzata non soltanto dagli esiti che la critica storica ha sul modernismo (da Tyrrell a Loisy). Gli interventi degli anni Venti di Pettazzoni, di Formichi e di Tucci, nonostante le diversità di impostazione tra «Bilychnis» e la rivista «Studi e materiali di Storia delle religioni» (1925), segnalano la volontà di accogliere i contributi di una scuola – quella “storico-comparativa” – ben differente da quella storico-critica d'Oltralpe, se non altro per la sua impronta laica. Formichi, il primo a scrivere sulla rivista nel '17, aderisce, già nel 1913, al VI Congresso Internazionale del Progresso Religioso di Parigi ed un anno prima prende parte al Comitato d'Onore della «Associazione Italiana di Liberi Credenti», fondata insie-

⁸⁰ M. Rossi, *La Bibbia nell'insegnamento religioso*, in «Bilychnis», fasc. VIII-IX, 1923, pp. 100-108. Sul tema dell'insegnamento religioso si vedano anche gli interventi, precedenti alla Riforma Gentile, di A. CRESPI, *Il problema dell'educazione religiosa*, in «Bilychnis», fasc. VI, 1912, p. 525-535 e di R. MURRI, *La religione nell'insegnamento pubblico in Italia*, in «Bilychnis», fasc. XII, 1914, p. 360-371. Il rapporto tra «Bilychnis» e l'idealismo gentiliano è aperto e duttile. La Direzione chiarisce, tuttavia, che «pur lasciando agli idealisti, nostri egregi collaboratori, ampia libertà di pensiero e di parola», la rivista ha sempre «combattuto [...] la concezione religiosa dell'idealismo attuale» (fasc. I-II, 1923, p. 68). Sull'idealismo attuale si rimanda, tra gli altri, agli interventi di Rinaldo Nazzari (fasc. X, 1921), Ugo Redanò (fasc. XII, 1922 e fasc. IV, 1923), Erminio Troilo (fasc. XII, 1924) e Mariano Maresca (fasc. X, 1926).

⁸¹ G. LUZZI, *A uno studente del secolo ventesimo. È egli ancora possibile d'esser cristiano?*, in «Bilychnis», fasc. IV, 1920, p. 271-280.

me alla rivista «La Riforma Italiana» (1911-12) da Gaetano Conte, già pastore metodista episcopale passato poi all'unitarianismo⁸². I contributi di Formichi apparsi su «Bilychnis» riflettono una parte non secondaria della sua attività di studioso, così come la presenza di Tucci coincide, dopo l'esordio dei primi lavori minori di orientalistica, con i suoi più maturi studi sulla filosofia cinese e sul buddhismo. La rivista segue le loro attività di ricerca, ricordando sia la chiamata, nel 1925, all'Università Visvabharati di Santiniketan nel Bengala da parte di Tagore che ne era presidente e fondatore, sia le nomine, nel 1929, ad accademici d'Italia⁸³.

All'interno del panorama culturale presente sulla rivista, non vanno inoltre sottovalutati i residui e gli influssi più o meno diretti – antropologici e psicologici, teosofici e spiritici – che la crisi del positivismo, già dalla scuola lombrosiana, lascia in eredità ad una comprensione del fenomeno religioso. Nel '22 la Direzione chiarisce che il suo indirizzo è cristiano, ben lontano, quindi, dalla teosofia e dallo spiritismo, e che, pur nutrendo per quest'ultimo un certo interesse, l'atteggiamento nei suoi confronti resta «puramente scientifico»⁸⁴. Va ricordato, infine, tra i collaboratori, il già citato Corso, professore di etnografia all'Istituto Orientale di Napoli, direttore del Museo Etnografico di Roma e fondatore nel '25 della rivista «Il Folklore italiano»⁸⁵.

⁸² Cfr. SPINI, *Italia liberale e protestanti*, cit., pp. 328-331. Di questo Comitato d'Onore fa parte anche il metodista Enrico Caporali (1838-1918), su cui si veda GANGALE, *Revival*, cit., pp. 56-60.

⁸³ Cfr. «Bilychnis», fasc. II, 1926, p. 152 e fasc. X, 1929, p. 250. Sulla figura di Tucci (1894-1984) si vedano: S. MOSCATI, *Centenario della nascita di Giuseppe Tucci*, discorsi pronunciati da Sabatino Moscati e Gherardo Gnoli il 6 giugno 1994 in Campidoglio, Roma, «Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente», 1995, *Giuseppe Tucci: nel centenario della nascita*, a cura di B. Melasecchi, Roma, «Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente», 1995 e il Website www.giuseppetucci.isiao.it. Su C. Formichi (1871-1943) si rimanda alla nota biografica di P. TAVIANI in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 49, Roma 1997, pp. 45-47.

⁸⁴ Cfr. «Bilychnis», fasc. IX, 1922, p. 158. Si vedano anche le note di F. A. FERRARI, R. CORSO, *A proposito di magia e di religione*, in «Bilychnis», fasc. V, 1923, pp. 316-318. Ferrari pubblica per i «Quaderni di Bilychnis», nel 1922, il saggio *Magia e religione*.

⁸⁵ Corso si chiede, al momento dell'istituzione della cattedra di Storia delle Religioni affidata a Pettazzoni, perché non ci si avvale anche in Italia dei risultati delle scienze antropologiche e sociali, esprimendo in tal senso il bisogno di radicare la storia delle religioni nella scienza dei costumi dei popoli. Corso nota come nelle stesse denominazioni delle cattedre universitarie – la cattedra di Storia delle Religioni trasformata in cattedra di Storia del Cristianesimo, e, in alcuni casi, in cattedra di Storia della Chiesa – si cela un'ambiguità di fondo (Cfr. R. CORSO, *Per la storia delle religioni in Italia*, in «Bilychnis», fasc. IV, 1923, pp. 218-219). Su R. Corso (1885-1965) si vedano la voce biografica di M. SANTUCCI in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 29, Roma 1983, pp. 685-687, R. MILETO, *Etnografia e folklore nelle opere di Raffaele Corso*, intr. di L. M. Lombardi Satriani, Soveria Mannelli, Rubettino, 1995.

«Bilychnis» accoglie questi contributi di studiosi della scuola italiana di storia delle religioni che, con le loro ricerche, affrontano un campo tradizionalmente di competenza degli uomini di fede, o relegato all'interno degli studi dell'antichità classica, con un approccio laico (si veda la polemica di Pettazzoni con la scuola cattolica di Vienna di padre Wilhelm Schmidt) e scientifico, e che va ben al di là dello studio e dell'analisi del solo cristianesimo (ridotto, per altro, in passato, al solo cattolicesimo). La Redazione fa comunque notare l'errore in cui è caduto chi identificava la presenza di «Bilychnis» al Congresso Internazionale di Storia delle Religioni di Parigi (1923) con la figura di Pettazzoni. Pur accogliendo con simpatia la nascita della nuova pubblicazione degli «amici» Pettazzoni e Tucci, e augurandosi «di essere compagni nelle battaglie feconde della scienza», si precisa: finché ci saranno riviste «insidiate da lotte di sagrestia e rese malsicure da incertezze di scuola o di fede, agli uomini che le iniziano noi non cederemo il campo e saremo sempre con orgoglio e con tenacia l'unica rivista italiana che rappresenti la scuola attiva degli studiosi italiani indipendenti in tutti gli studi religiosi, compresi quelli di storia delle religioni»⁸⁶. La rivista che, in nome della libera ricerca, accoglie questi studi sulle sue pagine, ha premura di ribadire e di sostenere anche il fondamento cristiano su cui si regge.

In questo caso, tuttavia, il campo degli studi religiosi, che ora confina con quello della storia delle religioni, a stretto contatto e in modo più consistente rispetto alla precedente attività della rivista, indica qualcosa in più: in minima parte già durante la guerra, ma in modo sostanziale negli anni Venti, la rivista si apre con maggiore frequenza a ricerche su religioni diverse dalla cristiana ed a contesti spirituali cristiani differenti da quelli prettamente cattolici o protestanti. Ne sono testimonianza il contributo di Pettazzoni e ancor più di Formichi e di Tucci, ma anche quelli di Lo Gatto, di Levi Della Vida e di altri. Mondi e contesti spirituali e religiosi nuovi si schiudono alle ricerche, certamente in rispondenza al progetto di «Bilychnis» di voler essere una «rivista di studi religiosi». In continuità con l'esigenza, rappresentata appieno, di ritrovare anche nell'esperienza religiosa di altre culture forme di espressione di quella libertà di coscienza e di fede, che il cattolicesimo italiano continuava ad oscurare, si vuole approfondire, quindi, il senso di un rinnovamento dell'esperienza religiosa cristiana. Ma nonostante ciò, è ovvio che l'ampliamento dell'indagine conduce non solo ad un confronto tra l'esperienza del cristianesimo e

⁸⁶ Nota, presente nella sezione «Lecture ed appunti», a firma di g. c. [Giovanni Costa], in «Bilychnis», fasc. X, 1925, pp. 304-305. Il fascicolo VIII-IX del 1923 di «Bilychnis» è offerto in omaggio al Congresso; esso comprende, tra gli altri interventi, quelli di Salvatore Minocchi e di Adriano Tilgher, di Alberto Pincherle e di Francesco A. Ferrari, di Carlo Formichi e di Giorgio Levi Della Vida.

le altre culture, da cui pur derivano vicinanze e distanze, ma anche ad affrontare, prima o poi, temi e questioni di antropologia religiosa che vanno, ad esempio, ben oltre la questione modernista ed aprono all'analisi del fenomeno religioso in quanto tale. Va notato, inoltre, che un approccio antropologico alla religione restituisce a suo modo quei contesti sociali, culturali e politici di cui si intesse il fenomeno religioso.

L'opzione laica con cui la rivista accoglie i contributi più diversi, evidenza, tra l'altro, qualcosa in più di una semplice curiosità del mondo laico per la religione; essa indica piuttosto come questo interesse non contrasta affatto con lo specifico del "religioso"; ne costituisce anzi una sua ulteriore questione, se non altro quella di un diffondersi del "religioso" nel "laico". Il "fatto religioso" riguarda in concreto l'uomo e, in particolare, il senso della sua cultura e della sua storia. Esso investe, inoltre, la dimensione stessa del pensare umano, il suo significato e la sua struttura di senso. Ed è ovvio che una scienza storica delle religioni, che pensa a partire dall'uomo, debba risultare poi in contrasto con una teologia che pretende di pensare il processo storico a partire da Dio. Sicuramente complesso e sfumato si mostra il contesto culturale espresso sulle pagine della rivista. Esso può apparire addirittura contraddittorio agli occhi di chi, ormai sicuro della sua emancipazione intellettuale ed abituato a pensare per settori e per schemi, vede nelle confluenze culturali solo esempi di confusione e di pseudo-scienza. Questa è stata anche la sorte di «Bilychnis», lasciata ai margini della storia delle riviste italiane, o considerata solo come un epifenomeno di una cultura religiosa minore, che, al massimo, può riguardare qualche pseudo-modernista. Essa è qualcosa di più. Mostra, come in tutte le forme di alessandrinismo culturale (*koinè*), compreso quello che coinvolge la religione, si nascondano caratteristiche proprie del processo intellettuale, le sue naturali compresenze: confondere e/o distinguere, identificarsi e/o perdersi, uniformità e/o diversità, rivelare e/o occultare.

Ai saggi di Meille sull'Islam moderno, apparsi già sui primi numeri della rivista (1912-13), si affiancano quelli di Pettazzoni sullo Zoroastrismo, di Tucci e di Formichi sul buddhismo e sulla religiosità dell'India, nonché le note di Macchioro su orfismo e cristianesimo e di Puglisi sui misteri pagani. Questi interventi degli anni Venti, pur nella diversità di contenuto e di impostazione, rimandano, più in generale, al significato della storia delle religioni. Diversamente dal giudizio, sostanzialmente negativo, pronunciato da Gentile sulla concreta possibilità di una storia delle religioni, è questa a presentare una sua peculiarità anche rispetto alla storia tout court⁸⁷.

⁸⁷ «La storia della religione ha sempre navigato tra questi due scogli egualmente pericolosi: la negazione della propria possibilità e la negazione della religione: o religione senza storia, o storia senza religione» (G. GENTILE, *La storia delle religioni*, in Id., *La*

Che la storia delle religioni – scrive Pettazzoni – abbia un suo naturale diritto ad interloquire in merito a fatti che sono fatti religiosi, è una verità che sembra banale. Conviene aggiungere che il punto di vista della storia delle religioni è anche il solo legittimo dal quale i fatti storico-religiosi vanno osservati, e donde i fatti stessi si offrono allo sguardo disposti e composti in una particolare visione⁸⁸.

La storia delle religioni ha qualcosa di suo da dire, «qualche cosa che essa soltanto può e deve dire» e che né le analisi filologiche e linguistiche, né quelle archeologiche e cronologiche, sono in grado di mostrare. Essa narra, in sostanza, le vicende peculiari del suo spirito: la diversità tra la passione religiosa e l'irrigidimento delle istituzioni religiose, tra la fede e il formalismo, tra la vita santa e i tempi dell'adattamento, della sistemazione e della codificazione dello spirito religioso⁸⁹.

Tucci, nel rilevare le differenze tra cristianesimo e buddhismo, nota che un uso indebito del criterio dell'analogia e della comparazione può indurre ad affermare la dipendenza di un sistema religioso dall'altro, ovvero a stabilire la superiorità dell'uno sull'altro, in virtù di giustificazioni di carattere pseudo-metafisico e religioso⁹⁰. L'esperienza del fenomeno

religione. Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia, cit., p. 450). Ma si veda anche il saggio del 1903, ivi raccolto, sempre di GENTILE, *Cattolismo e storia nei libri del Semeria*, cit., p. 9. È opportuno, in questo contesto, ricordare anche un importante saggio di Arnaldo Momigliano sulla storia delle religioni nell'Italia contemporanea, ricco di spunti originali sull'argomento. Parlando di Pettazzoni e delle critiche che nel '24 e nel '32 Croce rivolge ai suoi studi di storia della religione, A. Momigliano scrive: «Croce non si rendeva conto [...] di quel che la storia delle religioni rappresentasse in Italia. Paradossalmente se ne rendeva più conto Mussolini. [...] Pettazzoni, nell'insistere sullo studio comparativo delle religioni e orientandosi sempre più verso la fenomenologia della religione di Gerardus van der Leeuw, per intanto si opponeva a ogni facile riduzione della religione a filosofia e d'altro lato costringeva gli uomini colti d'Italia a tenere conto di quelle pratiche e credenze religiose che da noi solo i missionari conoscevano. Le conseguenze si vedranno in Remo Cantoni, Ernesto De Martino, Vittorio Lanternari e insomma nella fioritura di studi di antropologia religiosa del dopoguerra» (A. MOMIGLIANO, *Per la storia delle religioni nell'Italia contemporanea: Antonio Banfi ed Ernesto De Martino tra persona ed apocalissi*, in «Annali 1986-1987», 1, Reggio Emilia, Istituto Antonio Banfi, 1988, p. 44). A proposito di quest'ultimo, riteniamo utile ricordare un testo ben lontano da questo ambito storico – esce per Feltrinelli nel 1960 – ma indicativo di quel legame religioso e sociale che unisce fra loro movimenti profetici religiosi, anche di ispirazione cristiana ed evangelica: V. LANTERNARI, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza*, con uno scritto di E. J. Hobsbawm, Roma, Editori Riuniti, 2003.

⁸⁸ R. PETTAZZONI, *Il problema del Zoroastrismo*, in «Bilychnis», fasc. IX, 1920, p. 195.

⁸⁹ Ivi, p. 194.

⁹⁰ G. TUCCI, *A proposito dei rapporti tra Cristianesimo e Buddhismo*, in «Bilychnis», fasc. V-VI, 1920: «I confronti sono sempre utili purché mirino a far meglio conoscere quanto ciascun sistema filosofico o religioso ha di proprio e quanto comune con altre

religioso si mostra, piuttosto, nella dialettica dei rapporti che essa intrattiene con il patrimonio culturale ed intellettuale in cui è collocata. Ogni religione, per poter essere accolta, richiede una preparazione intellettuale delle coscienze e, a sua volta, opera su queste, trasformandole ed innovandole. Un legame unisce fra loro l'esperienza religiosa e le esigenze spirituali dell'uomo: la prima rappresenta il simbolo di un cammino che la spiritualità compie con ed attraverso le coscienze. Il senso del rinnovamento dello spirito, il significato stesso della conversione religiosa, non possono prescindere da un radicale evento, quello dell'effusione, dell'irradiazione e del dislocamento, intorno a cui soltanto si avvicinano, si incontrano, si rinnovano e si reintegrano coscienze, culture e civiltà. Tucci sostiene, ad esempio, che l'influsso del buddhismo sulle civiltà dell'Estremo oriente sia dovuto ad uno "spirito evangelico" che, con la stessa diffusione della religione, si accentua, diventa evento di una migrazione spirituale che rompe i confini politici, avvicina popoli e civiltà fino ad allora estranei e in questo suo diffondersi non si disperde, non annulla le diversità, accentua, piuttosto, il suo carattere evangelico⁹¹. Scrive in un altro saggio:

guardate la lampada: due sono gli elementi di cui risulta: un elemento che brucia, *daikika*, limitato ad una breve superficie intorno al lucignolo, ed un altro che illumina, *prakāshika*, impalpabile, che pervade per largo spazio la tenebra e la vince. [...] Non accade forse lo stesso per lo spirito? Non è questo un bene comune che non deve isolarsi e rinchiudersi, ma liberamente effondersi in un consenso di simpatiche armonie?⁹².

Gli studi storici sulla religione, più che togliere al fenomeno religioso valore e significato, integrano e comprendono il fatto storico in un movimento spirituale e, appunto, religioso, che crea da dentro a fuori. Macchioro, in polemica con l'eccessivo storicismo presente, a suo dire, negli studi di Pettazzoni, sostiene che «la storia è certo svolgimento [...], ma svolgimento di fatti interiori, perpetua creazione da *dentro a fuori*»⁹³.

dottrine ma non è un sano criterio dalle singole analogie che si possono cogliere, indurre un rapporto di dipendenza fra i sistemi studiati» (p. 333).

⁹¹ Cfr. G. TUCCI, *L'influsso del Buddhismo sulle civiltà dell'estremo oriente*, in «Bilychnis», fasc. IX, 1921, pp. 144-155.

⁹² G. TUCCI, *Tradizionalismo e innovatori nella letteratura dell'India*, in «Bilychnis», fasc. III, 1927, p. 166.

⁹³ V. MACCHIORO, *Monoteismo e Zoroastrismo (A proposito di un libro recente)*, in «Bilychnis», fasc. VI, 1921, p. 392. Il saggio di Macchioro si riferisce allo studio di R. PETTAZZONI, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Bologna, Zanichelli, 1920. Nelle sue conclusioni si sottolineano gli eventuali esiti, cui il progetto di Pettazzoni sulla "Storia delle religioni" potrebbe condurre quando questa è compresa come "natura" piuttosto che come "spirito": «se cioè quell'immenso processo che si

Lo studioso, che era di origine sefardita, valuta negativamente un'analisi storica delle religioni da cui sia assente lo spirito religioso. È quest'ultimo a rivelare una peculiarità del fatto storico non riducibile a semplice evento mondano, a fenomeno politico-sociale. È paradossale che Macchioro imputi, sulle stesse pagine di «Bilychnis», a Pettazzoni, che sostiene l'origine monoteistica del zoroastrismo, la medesima accusa che gli viene rivolta, di «infirmare» cioè le basi della fede cristiana, seppur in riferimento a contesti differenti, quando è lui stesso a sostenere l'origine orfica della cristologia paolina. Macchioro – che scrive su «Bilychnis» proprio nel periodo della sua più intensa produzione intellettuale e che, dopo la conversione al protestantesimo, ebbe un'intensa attività presso la «Federazione degli studenti per la cultura religiosa» di Napoli, a cui prende parte nel 1922 anche Gangale – nota giustamente, dal suo punto di vista, che eventuali concordanze tra diverse religioni potrebbero essere di carattere mitico o naturale, ma non di ordine spirituale⁹⁴. Nei suoi studi sull'orfismo e il cristianesimo – precisa Macchioro in una nota apparsa su «Bilychnis» – è chiarita la differenza tra la palingenesi reale dell'orfismo e quella spirituale del cristianesimo. Le somiglianze riguardano la forma (mistica e dogmatica) e non il contenuto (morale e spiri-

chiama religione, e con esso tutto quanto il processo storico dell'umanità, è conseguenza dell'urto causale di forze cieche e contingenti, oppure è esso stesso creazione necessaria, volontà, ragione: se insomma questo centro sconosciuto esiste fuori di noi, o dentro di noi, nello spirito» (ivi, p. 393).

⁹⁴ Ai suoi studi sull'orfismo (V. MACCHIORO, *Zagreus. Studi sull'Orfismo*, Bari, Laterza, 1920 e Id., *Orfismo e Paolinismo. Studi e polemiche (l'origine orfica della cristologia paolina. L'essenza del mistero. Il Dio degli orfici. Verso I Prati di Persefone)*, Montevarchi, Casa Ed. Cultura Moderna, 1922, e Napoli, F. Sangiovanni e Figlio, 1922), Macchioro affianca il *Lutero*, pubblicato da Formiggini nel 1925 e *Teoria generale della religione come esperienza* (edito nel 1922 dalla casa editrice *La Speranza* della Chiesa Metodista Episcopale), «il più brillante saggio – a detta di Spini – di una teologia arditamente liberal-protestante che sia uscito dall'Italia evangelica» (SPINI, *Italia liberale e protestanti*, cit., pp. 390-391). Su V. Macchioro (1880-1958), oltre alla nota biografica di A. PARISI in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 67, Roma, 2006, pp. 32-35, si veda R. DI DONATO, *Preistoria di Ernesto de Martino*, in *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*, a cura di Id., Pisa, ETS, 1990, pp. 41-67 (il volume curato da Di Donato contiene anche altri contributi di A. Momigliano, di E. de Martino e di Ludovico Rebaudo su Macchioro). Inoltre su Macchioro e la «Federazione studenti», oltre alle pagine già citate di *Revival* di G. Gangale, cfr. *Una resistenza spirituale*, cit., pp. 16-21 e V. MACCHIORO, *La Federazione studenti per la cultura religiosa. Problemi di cultura cristiana*, Roma, Ed. La Speranza, 1921. Centrato sui rapporti tra le ricerche di storia delle religioni in Italia – ivi compresa la figura di Macchioro – ed Aby Warburg e sul ruolo avuto da «Bilychnis» nella diffusione, in Italia, delle tematiche warburgiane è il contributo di B. CESTELLI GUIDI, *La forma del rito: Aby Warburg e le ricerche di storia delle religioni in Italia (1920-1950)*, con la relativa Appendice, a cura di T. Villani, su «Bilychnis» (in *Aby Warburg e la cultura italiana. Fra sopravvivenze e prospettive di ricerca*, a cura di C. Cieri Via e M. Forti, Sapienza, Roma, Mondadori Università, 2009, pp. 169-201).

tuale), la natura e non lo spirito. Una «corretta cooperazione» tra fede e scienza – in grado cioè di leggere la storia delle religioni alla luce dello spirito (religioso) che ne è alla base – non contraddice, anzi favorisce una «più profonda comprensione della rivelazione cristiana», una «più piena intuizione di quel che significa la palingenesi spirituale cristiana, e di quel che è la vita eterna predicata da Gesù, alla quale questa nuova palingenesi è mezzo e propedeutica»⁹⁵. Le considerazioni che Macchioro, seppure in via indiretta, conduce sulla storia delle religioni, colgono un principio, quello della «diversità nelle somiglianze» non riducibile a pura contraddizione. Questo principio non solo rimette in discussione la concezione della scienza (e della cultura), riqualificandone le comprensioni e le conoscenze alla luce dell'interazione con lo spirito religioso. Esso incide anche sulla comprensione di un processo storico che mostra non solo sincretismi e contatti ma anche rotture e divergenze, conflitti e aperture, ovvero quanto è dentro l'azione di rinnovamento-rigenerazione della coscienza cristiana, e lo è nei termini di una vicinanza-lontananza tra uomo e Dio⁹⁶.

⁹⁵ In «Bilychnis», fasc. III, 1921, pp. 188-89. Le precisazioni di Macchioro si riferiscono alle note critiche rivoltegli nella sezione «Rivista delle riviste» (in «Bilychnis», fasc. I, 1921, pp. 61-62). Si veda anche, sempre nella sezione «Rivista delle riviste», «Bilychnis», fasc. III, 1929, pp. 219-220.

⁹⁶ Macchioro, che ha una parte attiva in «Conscientia», anche se solo fino all'avvento di Gangale come direttore, quando la svolta da lui impressa al settimanale fa registrare molte defezioni tra i protestanti di indirizzo liberale, prospetta già sui primi numeri della rivista un protestantesimo che incarna lo «spirito di critica, di libertà che circola nel mondo» e che Gangale definirà poi «troppo pulviscolare e filosofico», «troppo poco positivo e intransigente» (Cfr. V. MACCHIORO, *Lo Spirito della Riforma*, «Conscientia», 21 gennaio 1922, ora in *Una resistenza spirituale*, cit., p. 14 e G. GANGALE, *Lutero, Macchioro, Buonaiuti*, in «Conscientia», 24 gennaio 1925, ora in *Una resistenza spirituale*, cit., p. 157). Questo protestantesimo «troppo filosofico», che, nel '25, conduce Gangale, nonostante le divergenze con il *Lutero* di Macchioro, a difenderne lo spirito in contrapposizione alla lettura di Buonaiuti, porterà poi lo stesso ad assumere una netta posizione critica nei confronti del maestro sul tema dei rapporti tra paolinismo ed orfismo (Cfr. G. GANGALE, *La Villa dei misteri*, «Conscientia», 27 febbraio 1926, in *Una resistenza spirituale*, cit., pp. 257-260). La struttura concettuale, lo spirito, dell'orfismo, ribadisce il filosofo calabrese, è conforme al pensiero greco, per niente affine al paolinismo; elezione, redenzione, peccato, gli risultano estranei. È da ricordare in proposito che Tilgher, per certi versi vicino a Gangale, pubblica per i «Quaderni di Bilychnis» *La visione greca della vita* (1922) e sulla rivista *La visione cristiana della vita* (fasc. VIII-IX, 1923, pp. 111-113). Del 1926 è anche il suo saggio *Eterno ritorno e redenzione ovvero Ellenismo e Cristianesimo* (in A. TILGHER, *Cristo e noi*, Modena, Guanda, 1934, pp. 47-57). In questi scritti di Tilgher troviamo, tra l'altro, ribadita «l'irriducibile antinomia dell'anima cristiana, tutta orientata verso la speranza e l'attesa, e dell'anima ellenica, radicata nella fredda certezza che le infinite ore che verranno non ci porteranno nulla che non ci abbiano già portato le infinite ore che sono passate» (ivi, p. 57). Sono queste riflessioni, unite a quelle su *La Crisi mondiale* (1919-20) e sul *Tramonto dello storicismo*, a condurre il filosofo di Resina verso la

L'accento a questa polemica tra Macchioro e Pettazzoni, ma soprattutto le contrapposizioni che la sostengono – ovvero quelle tra naturale, mondano e storico, da una parte, e spirituale, religioso e divino, dall'altra – rimandano, seppure implicitamente, ad un'altra questione decisiva per la storia delle religioni del Novecento: quella dialettica tra “sacro” e “profano” che Mircea Eliade individua come decisiva per la comprensione del fenomeno religioso e della sua stessa valenza storica. Non è un caso che gli incontri italiani dell'intellettuale rumeno – da Buonaiuti allo stesso Macchioro, da Tucci a Formichi, da Papini a Pettazzoni – costituiscano una tappa importante nel suo processo di formazione. Eliade non solo entra in contatto con orientalisti, professori di sanscrito e teorici di uno studio comparato delle religioni ma, attraverso di loro, accoglie e condivide una modalità d'indagine storica sulle religioni sostanzialmente laica, tendenzialmente portata ad emanciparsi da ogni presupposto teologico, sicuramente lontana dalla metafisica scolastica. Il clima culturale che fa da sfondo all'attività della rivista consiste proprio nell'incontro tra componenti diversissime fra loro e, in questo caso, l'esigenza di rinnovare e di risvegliare la presenza del cristianesimo nel mondo moderno trova nell'approccio laico al fenomeno religioso una favorevole convergenza, offerta proprio dal comune bisogno di superare i limiti imposti, in questo campo di studi, dalla teologia scolastica.

Il fenomeno religioso si riflette sempre più nella dialettica tra spirito e mondo, oscilla sempre più tra “interiorità” ed “esteriorità”. Nello sforzo intellettuale di comprensione del fenomeno religioso, sostenendo l'entrata del fatto religioso nel mondo e mostrandone le ragioni e le tensioni, qualcosa di decisivo è accaduto. Nello spiegare, non solo le differenze e le divergenze tra le religioni, ma anche le loro possibili somiglianze e commistioni, oltre ai loro possibili tratti in comune; nell'interrogarsi sul senso storico delle religioni, ovvero su un'esperienza religiosa che si dà nel tempo e che nel tempo necessariamente rivela la sua presenza-assenza, la sua visibilità e i suoi occultamenti; nel fatto stesso di cercare le tracce di qualcosa che per lo stesso processo storico appare trasformato, rispetto alla sua vera o presunta purezza, il limite che separa il *dentro* dal *fuori* si è rotto.

Due sembrano essere, secondo Eliade, i momenti decisivi di questo contatto tra religione e mondo: il dramma umano che sempre si cela nella perdita come nella riscoperta dei valori religiosi (è un dramma, chiarisce

questione sul senso possibile del cristianesimo nel mondo moderno. Di Tilgher bisogna, infine, ricordare il saggio su *Il cristianesimo ed i misteri pagani* (in A. TILGHER, *Filosofi antichi*, Todi, Atanòr, 1921, pp. 189-199) in cui è preso in esame quel testo di A. LOISY, *I misteri pagani e il mistero cristiano*, che fa da sfondo a molte di queste discussioni presenti sulle pagine di «Bilychnis».

Eliade, perché perdita e riscoperta «non sono mai, [...] anzi non potrebbero mai essere definitive») e la comprensione del fatto religioso come evento allargato, vasto ed ampio, polimorfo ed eterogeneo (Eliade parla, mutuandola da Roger Caillois, di una «complessità labirintica»), nella cui storia si danno sincretismi ed assimilazioni, identificazioni e fusioni⁹⁷. Entrambi questi momenti concorrono in maniera decisiva alla dialettica tra “sacro” e “profano” e se pensiamo che la dialettica ierofanica consiste proprio in questi rapporti e, in particolare, secondo Eliade, nel “ridurre” e nell’“abolire” le zone profane, ci accorgiamo che un processo di sedimentazione del religioso nel laico è in atto in tutta la sua irruenza e potenza⁹⁸. Un fondo religioso anima il mondo laico, lo dirige sicuramente contro la gerarchia ecclesiastica – la polemica anticlericale rappresenta una costante –, ma ancor di più contro ogni forma di trascendenza e in favore di un progetto di costituzione di un’immanenza piena e compiuta, che è vera ed unica divinità. Furio Jesi fa notare come, nel *Trattato di storia delle religioni* di Eliade, lo studioso rumeno non rinunci affatto all’elaborazione di una teologia: quella di un Dio che si è eclissato, ritirato dal mondo e in cui la “trascendenza” si confonde e coincide con questa eclissi di Dio. In questa situazione, l’uomo che cerca il “trascendente” esprime il «gesto disperato dell’orfano rimasto solo al mondo»⁹⁹.

Formichi individua in circostanze storiche particolari, quelle che il suo tempo gli presenta, il clima adatto a comprendere ciò che egli chiama «la dottrina idealistica delle Upanishad». Dal materialismo alla crisi della scienza positiva, dalla guerra al crollo degli imperi, dall’odio di classe al sovvertimento dei valori, si avverte un senso di instabilità e di precarietà che invade il mondo e, più in particolare, uno scorrere della storia talmente rapido da rendere l’uomo moderno incapace di comprendere e di dominare gli eventi. Gli Indiani cercavano rifugio nel pensiero, non perché come noi atterriti dalla corsa vertiginosa degli eventi, ma perché

⁹⁷ M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Boringhieri, 1976, pp. X, 479-482.

⁹⁸ Scrive Eliade nelle Conclusioni del suo *Trattato*: «Se è vero, come affermavamo all’inizio del nostro lavoro, che il modo più semplice di definire il sacro è ancora quello di contrapporlo al profano, i capitoli successivi hanno costantemente manifestato la tendenza della dialettica ierofanica a ridurre instancabilmente le zone profane e, tutto sommato, ad abolirle» (ivi, p. 475). Eliade chiarisce che questa tendenza della dialettica ierofanica non va confusa con una forma di panteismo: si potrebbe chiamarla, piuttosto, un “panontismo”.

⁹⁹ Cfr. F. JESI, *Cultura di destra*, Milano, Garzanti, 1979, pp. 41-42. Sono affermazioni tratte dal diario (*Giornale*) di Eliade, e sulle quali Jesi si sofferma per indagare sulle coincidenze fra la dottrina della tradizione mistica ebraica (il “ritrarsi” di Dio) e l’apparato mito-teologico di gruppi antisemiti, in particolare quello rumeno della “Guardia di Ferro” a cui aderisce Eliade.

incapaci di creare storia¹⁰⁰. Ma in loro, come in noi, sorge il bisogno di dar forma ad una condizione esistenziale. La sacralità dell'*Atman* (lo spirito vitale) – sottolinea Formichi – è reale, la sua visione rende beati gli uomini che la posseggono, dissipa il tempo storico, conduce alla perfetta corrispondenza – identificazione – tra io e mondo, tra uomo e cosmo, intuisce ciò che è trascendente perché lo coglie come qui presente, in tutto quel che è¹⁰¹. L'esperienza moderna che rende impossibile all'io di dominare gli eventi storici è qui completamente ribaltata e superata.

È proprio Eliade a mostrare, nelle manifestazioni del sacro, due tendenze fra loro contrarie. Da una parte, una presa totalizzante del sacro, la tendenza a sacralizzare il cosmo e la vita (una fine della storia) e, quindi, a fuggire dalla «irrealtà di un divenire senza significato». Dall'altra, una «resistenza al sacro», una sorta di tutela che salvaguarda dal rischio che la vita laica e quindi la storia vengano abolite. Questa resistenza al sacro – che «ha come simmetrico, nella prospettiva della metafisica esistenziale, la fuga dall'autenticità» – rivela «l'attrazione esercitata dalla storia», «l'attitudine della vita umana a essere storia e a fare storia»¹⁰². L'autenticità dell'esistenza – chiarisce lo storico delle religioni in polemica con lo storicismo (e con l'esistenzialismo) – non si riduce alla «coscienza della propria storicità». L'evento storico, soprattutto con il cristianesimo, diventa capace di trasmettere un messaggio trans-storico, ma al tempo stesso rivela anche le difficoltà di decifrare e di riconoscere i segni della presenza di Dio nella storia, in una storia che è anche e soprattutto quella della vita comune¹⁰³. Il calabrese Gangale, su un versante totalmente differente, narra della «astoricità» della sua razza e della sua volontà di «trascendere l'«informe» oriente della mia razza e mio» per trovar posto nel calvinismo (dar forma a questa astoricità)¹⁰⁴. Nella storia

¹⁰⁰ Cfr. C. FORMICHI, *La dottrina idealistica delle "Upanishad"*, in «Bilychnis», fasc. VII, 1920, pp. 2-4. Tra gli altri interventi di Formichi su «Bilychnis» ricordiamo: *La religiosità dell'India*, fasc. I, 1922, pp. 1-15, *Lo spirito scientifico del Buddhismo*, fasc. VIII-IX, 1923, pp. 189-195 e *Il Nirvāna non è il nulla*, fasc. VII, 1927, pp. 10-19.

¹⁰¹ Cfr. FORMICHI, *La dottrina idealistica delle "Upanishad"*, cit., pp. 9 sgg.

¹⁰² M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 476-478. Eliade chiarisce che «tale resistenza a un accaparramento radicale di tutta la vita da parte del sacro» è presente anche nelle Chiese, quando queste devono «difendere l'uomo contro gli eccessi delle esperienze religiose, specialmente delle esperienze mistiche» (ivi).

¹⁰³ M. ELIADE, *Immagini e simboli*, Milano, Jaca Book, 1987, p. 152: «Il cristiano è portato ad accostarsi ad ogni evento storico in un atteggiamento "timoroso e tremante", giacché ai suoi occhi l'evento storico più banale, pur continuando a rimanere "reale" [...] può nascondere un nuovo intervento di Dio nella storia; in ogni caso, tale avvenimento può avere un significato trans-storico, può portare un messaggio».

¹⁰⁴ «Pure la mia razza – scrive Gangale riferendosi alla sua terra – m'è parso abbia in sé la sua liberazione nello spirito nomade di popolo privo di senso estetico e di immaginosità in mezzo a una natura ch'esso sente sconosciuta e all'ombra delle brutte chiese

delle religioni si mostra anche questo: l'autenticità e l'inautenticità che si nasconde dentro il nostro essere al mondo, la nostra appartenenza alla storia e, quindi, il senso stesso che questa storia – tra l'autentico e l'inautentico – ha per noi. Siamo pur sempre *fuori e dentro* la storia.

«Bilychnis» segue da vicino anche le vicende di Buonaiuti, dalla condanna della «Rivista di Scienza delle Religioni», nel 1916, alle polemiche tra «La Civiltà Cattolica» e le «Ricerche Religiose», dalla «Dichiarazione di fede» del 1921 alla nuova scomunica del '24, dalle conferenze romane su «L'essenza del cristianesimo» a quelle su Paolo, fino alla polemica su «Il Mondo». Buonaiuti – si legge sulle pagine di «Bilychnis» – pur essendo «amico personale» di molti nostri redattori, è altrettanto «nemico dichiarato della nostra rivista», poiché egli «ha sognato sempre un posto assolutamente eminente tra gli studiosi della religione in Italia»¹⁰⁵. Amico di alcuni compagni di strada, ma nemico della rivista, amico nel cammino, ma nemico di un indirizzo teoretico, che pur dovrebbe corrispondere a quel cammino.

Mario Rossi, l'altro compagno degli anni romani, che insieme a De Stefano e Pioli scrive su «Bilychnis», pubblica, nel '21, un saggio – *Che cosa è la comunione e il corpo del Cristo? (Sulle tracce di Paolo)* – che, a suo dire, sostiene le stesse idee presenti nell'intervento di Buonaiuti, pubblicato su «Religio» e causa della sospensione *a divinis*. Rossi, nel ricordare le comunanze giovanili con il “prete modernista”, il distacco e poi la riunione attorno a «Bilychnis», sottolinea come, mentre Buonaiuti si sia mantenuto nel campo della pura scienza, loro, quelli dell'esilio, anche quelli raccolti intorno a «Bilychnis», hanno cercato di ridestare quello “spirito profetico”, ben conosciuto allo stesso Buonaiuti, che porta i problemi fondamentali e “sempre aperti” dell'anima religiosa nel campo dell'attività pratica e nella direzione di un rinnovamento delle vecchie istituzioni ecclesiastiche.

barocche rurali, luogo dei riti, che san di misterico, delle sue plebi [...]. E anche lo spirito meridionale che ha perduto la “forma” greca col cristianesimo e che respinse, nei suoi asceti, il cattolicesimo come compromesso del contenuto nella forma, non può acquietarsi se non trova il suo senso in una forma. [...] La mia inconsapevole preoccupazione era [...] trascendere l’“informe” oriente della mia razza e mio in una “forma” che rendesse perfettamente la fede fanatica e discettatrice dello spirito bizantino. Per questo, forse la Riforma mi ha portato davanti a Calvino» (GANGALE, *Revival*, cit., pp. 79-80).

¹⁰⁵ *Apriamo una parentesi...* (La Direzione), in «Bilychnis», fasc. XI-XII, 1925, pp. 342-344. Nell'Archivio OPCEMI (“1920-1971. Rapporti Chiese Battiste”, in ATV) è conservata una lettera indirizzata a Whittinghill del 10 gennaio 1929, nella quale Buonaiuti raccomanda all'Amministratore della Tipografia Leonardo Da Vinci, con la quale pubblicava la sua rivista «Ricerche religiose», di assumersi la stampa di una o più delle pubblicazioni battiste. Il 18 gennaio 1929 Whittinghill invia a Buonaiuti una copia della lettera spedita alla suddetta Tipografia nella quale risponde di non poter concedere la stampa dei periodici «Bilychnis» e «Testimonio».

Bisogna compiere un'opera continua di trasposizione, di incarnazione delle idee, dei risultati, dei problemi a cui giungiamo nel nostro attivo lavoro di studiosi nel campo così vivo della religiosità. Dovremmo sviluppare quell'innata facoltà di dislocarci facilmente dai monti dell'alta cultura e delle pure idee alle pianure piatte dell'indifferenza¹⁰⁶.

«Bilychnis» mantiene fede alla tradizione battista del rispetto delle coscienze; anzi è vicina alle crisi di coscienza come quella del Buonaiuti. Ma in queste crisi di coscienza si nasconde anche qualcosa d'altro.

È raro – scrive Luigi Tonelli – veder accoppiate nello stesso individuo tanta scienza storico-religiosa e tanta fede [...]. Il vero conflitto non è tanto fra Buonaiuti e la Chiesa, quanto fra il Buonaiuti tradizionalista e tomista e il Buonaiuti storico criticista e idealista: la veste talare e la cattedra universitaria non ne sono [...] che i simboli concreti. Ernesto Buonaiuti è un'anima moderna, in quanto è un'anima tormentata da profondi, essenziali dissidi¹⁰⁷.

Saremmo tentati di interpretare questi dissidi di un'anima moderna come esperienze di fede, come lacerazioni prodotte nello spirito di chi vuol trasformare quel mondo cui pur appartiene, ma che non corrisponde affatto a quelle sue esigenze ideali. Non è tanto il sogno dell'utopia che lo tormenta, quanto proprio il dover scendere nel mondo e nel reale per poterlo redimere e trasformare, il farsi corpo per attuare la resurrezione. Buonaiuti resta nella Chiesa perché in fondo crede che da essa non si possa uscire, se non a costo di porre in pericolo il rinnovamento dello spirito cristiano. La sua costante preoccupazione appare essere proprio quella di salvaguardare (difendere) la visione escatologica del messaggio cristiano, l'atto della redenzione e dell'irruzione dei tempi nuovi. Questa salvezza non può, tuttavia, prescindere da quel luogo storico-concreto in cui si è collocati, si chiami esso Chiesa o modernità. Il dissidio è tutto dentro l'appartenenza ad un mondo e la prospettiva di un altro mondo, l'avvento del Regno di Dio. «Bilychnis» mostra in un certo senso la stessa dilemmatica prospettiva e ne assume, per così dire, le più tragiche conseguenze. Aprirsi al mondo non significa forse estraniarsi e smarrirsi in esso? Gli incontri con il mondo – dal sapere laico ad altre forme di esperienza religiosa – non portano forse con sé anche perdita e confusione? Tra scienza e fede, tra filosofia e religione, «Bilychnis» cerca di segnare, a suo modo, questo spazio di confine e di passaggio, uno spazio che sembra essere il luogo di un tramonto.

¹⁰⁶ M. ROSSI, *Che cosa è la comunione e il corpo del Cristo? (Sulle tracce di Paolo)*, in «Bilychnis», fasc. III, 1921, p. 174. Sul percorso spirituale di M. Rossi si veda anche Id., *Esperienze religiose contemporanee*, in «Bilychnis», fasc. VI, 1918, pp. 352-362.

¹⁰⁷ L. TONELLI, *Il "caso" Buonaiuti*, in «Bilychnis», fasc. III, 1925, p. 123.

Gli stessi rapporti tra filosofia e religione diventano oggetto di distinzione, ovvero questioni su cui riflettere e pensare, proprio quando i margini che li separano appaiono in movimento e in trasformazione. Nuove visioni teiste si collocano accanto e in alternativa alla posizione dell'idealismo italiano¹⁰⁸. Il neotomismo dell'ortodossia cattolica si mostra ormai inadeguato: pur distinguendo tra ordine naturale e soprannaturale finisce con l'interpretare quest'ultimo attraverso categorie troppo vicine alle scienze della natura e, in generale, al modello positivista. Altrettanto insoddisfacente appare la prospettiva etica del neokantismo¹⁰⁹. L'esigenza di rivedere i tradizionali rapporti che intercorrono fra filosofia e religione mostra un'ulteriore problematica, quella di comprendere perché e come siano possibili, proprio in questo rinnovato clima culturale, nuove forme tanto di misticismo quanto di scetticismo, di religione irreligiosa come di filosofie assolute ed onnicomprensive. Pietro Mignosi nota che «ogni filosofia [...] tende irresistibilmente a negarsi come filosofia ed ogni religione gravita invariabilmente verso un centro critico e filosofico» e che, pur non potendo esistere il «puro filosofo» e il «puro credente», risulta non di meno necessaria una distinzione tra i due ambiti, tale da evitare il «naufragio mistico di tutte le indistinzioni di fatti spirituali»¹¹⁰. Bisogna, dunque, distinguere per evitare le «indistinzioni» e, insieme, per comprendere meglio il luogo dell'incontro tra filosofia e religione; un luogo che, come si vede, diventa esso stesso uno spazio aperto tra la verità e l'errore. Un ulteriore tema, per altro caro allo spirito della rivista, appare invece appannaggio della filosofia della cultura, da Arthur Liebert

¹⁰⁸ Cfr. A. CHIAPPELLI, *Il problema conoscitivo e il teismo moderno*, in «Bilychnis», fasc. VII, 1924, pp. 1-25. Dello stesso autore si vedano anche: *Contro l'identificazione della filosofia e della storia e dei diritti della critica*, in «Bilychnis», fasc. III-IV, 1918, pp. 122-131; *Il nuovo idealismo teistico*, in «Bilychnis», fasc. VII-VIII, 1922, pp. 1-14; *Il teismo critico e il problema del dolore e del male*, in «Bilychnis», fasc. VII-VIII, 1929, pp. 2-23. Su Alessandro Chiappelli (1857-1931), senatore del Regno nel 1914 e tra i primi professori universitari italiani a dedicarsi a studi storico-religiosi, si veda la voce biografica di C. COEN in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 24, pp. 493-496, ma anche le indicazioni presenti in SPINI, *Italia liberale e protestanti*, cit., pp. 66, 70-71.

¹⁰⁹ Cfr. R. FEDI, *Pensiero e teologia nel cattolicesimo moderno*, in «Bilychnis», fasc. VIII-IX, 1928, pp. 99-110. Si veda anche V. MACCHIORO, *La coscienza*, in «Bilychnis», fasc. XII, 1924, pp. 384-386.

¹¹⁰ P. MIGNOSI, *Filosofia e Religione*, in «Bilychnis», fasc. III, 1927, pp. 159-160. Aver fede in una religione significa anche che «questa certezza venga momento per momento a battere contro il dubbio filosofico, [...] contro il bisogno, cioè di fare di questa febbre un tessuto controllato e controllabile di concetti» e, nello stesso tempo, «possedere la chiarezza di un sistema e sentirlo annebbiare in un bisogno irresistibile di credere in qualche cosa che nessuna filosofia potrà mai dimostrare e verificare coi precisi mezzi che ha» (ivi, p. 161). Di P. Mignosi (1895-1937) esce, per i «Quaderni di Bilychnis», *I limiti della religiosità*, Roma 1924.

a Hermann Keyserling, da Nikolaj A. Berdjaev a Giuseppe Gangale¹¹¹. È il dibattito sul destino della cultura occidentale, sulla sua decadenza e/o rinascita, anch'esso gravido di prospettive sincretistiche, come quelle tra Occidente ed Oriente, e di risveglio religioso. In questo clima culturale e filosofico si gioca il destino della comunione degli spiriti, ovvero la possibilità, ancora attuale o definitivamente smarrita, della trasmissione e dell'annuncio, dell'esprimere e dell'avvertire, del partecipare e del confidare. L'esperienza della fede si mostra anche nella capacità di una civiltà di comunicare qualcosa d'altro dalla semplice materialità quotidiana e dall'immediato domani.

«Bilychnis» è particolarmente interessata allo sviluppo della spiritualità russa tra i due secoli: dalla teologia dell'adommatismo (Nikolaj M. Minskij, Vasilij V. Rozanov, Dmitrij S. Merežkovskij) alle voci dei teologi e degli intellettuali emigrati (da quelli ortodossi a Nikolaj A. Berdjaev, da Sergej N. Bulgakov a Semën L. Frank, dal movimento "eurasiatico" alla "Sobornost" (unione senza confusione né divisione, a somiglianza della Trinità), dalla rivista «Novyj Put» a «Put»), dalla crisi della Chiesa ortodossa alla rivoluzione bolscevica ed alla formazione della "Chiesa vivente", da Grigorij S. Skovoroda a Fëdor M. Dostoevskij, fino a Vladimir S. Solov'ëv¹¹². Nella prospettiva "eurasiatica" e in quella, più spirituale, della "Sobornost" la spiritualità russa diviene l'indice del progetto di riconciliazione delle Chiese cristiane. Il popolo russo, come è già accaduto più volte nella sua storia, si fa veicolo di un nuovo ecumenismo che è tutto dentro la riconciliazione dell'Occidente con l'Oriente: è la storia

¹¹¹ Cfr. M. PUGLISI, *Orientamenti e problemi della cultura contemporanea*, in «Bilychnis», fasc. XI, 1928, pp. 273-282.

¹¹² Sulla teologia dell'adommatismo: Ivan Liabooka [Aurelio Palmieri; il nome si evince dal «Registro dei collaboratori» (anni 1915-1916-1917-1918) di «Bilychnis», presente nell'Archivio UCEBI, in cui sono annotati autori, titoli dei saggi e le rispettive somme dovute], *I nuovi orizzonti della teologia ortodossa russa*, in «Bilychnis», fasc. XI-XII, 1915, pp. 334-344 e Id., *L'adommatismo russo e il rinnovamento religioso del cristianesimo*, in «Bilychnis», fasc. IV, 1916, pp. 287-297. Sulla rivoluzione bolscevica e la Chiesa ortodossa: E. TROUBETZKOY, *L'utopia bolscevica e il movimento religioso in Russia*, in «Bilychnis», fasc. V-VI, 1920, pp. 321-331; P. G., *La vita odierna della Chiesa Ortodossa Russa*, in «Bilychnis», fasc. X, 1922, pp. 187-198; P. G., *La "Chiesa vivente" in Russia*, in «Bilychnis», fasc. V, 1923, pp. 287-297; M. E. ALMEDINGEN, *La religione russa di oggi*, in «Bilychnis», fasc. X, 1924, pp. 199-203. Sui Battisti: I. LIABOOKA [Aurelio Palmieri], *Le origini dei battisti in Russia*, in «Bilychnis», fasc. X, 1915, pp. 262-267; E. LO GATTO, *Per la storia del movimento battista in Russia*, in «Bilychnis», fasc. II-III, 1924, pp. 85-96. Su Dostoevskij: E. AMENDOLA, *Il pensiero religioso e filosofico di F. Dostoevsky*, in «Bilychnis», fasc. I (pp. 5-10), fasc. III (pp. 202-218), fasc. IV (pp. 262-277), 1917; E. LO GATTO, *La Russia e il suo problema religioso secondo Dostoevskij*, in «Bilychnis», fasc. VI, 1921, pp. 373-381; Id., *Il problema religioso in Dostoevskij*, in «Bilychnis», fasc. V, 1927, pp. 334-346; Id., *L'idea filosofico-religiosa russa da Skovoroda a Solov'ëv*, in «Bilychnis», fasc. VIII-IX, 1927, pp. 78-90.

di un popolo, in cui si mostra non solo una continua tensione dialettica tra Occidente ed Oriente, ma anche un modo tutto particolare di vivere l'esperienza religiosa ed i suoi rapporti col mondo, sia esso culturale, sociale e politico. L'esperienza della spiritualità russa mostra come un'anima religiosa persista all'interno della storia di questo popolo, come essa non venga mai rinnegata anche di fronte al più crudo ateismo e come sia pronta sempre ad uscir fuori, sebbene questa uscita debba necessariamente avvenire attraverso il vaglio sofferente della storia.

Un popolo – quello russo – che è religioso anche attraverso le sue esperienze atee e che fa della sofferenza dell'uomo la via della redenzione per tutta l'umanità¹¹³. L'anima russa, come insegna Dostoevskij, spinta nella tragedia della vita umana a soffrire tra ateismo e cristianesimo, racchiude nella sua idea filosofico-religiosa una storia frammentaria, fatta di interruzioni, prima ancora che di compimenti: la storia frammentaria di uno spirito, a cui manca quella continuità e quella compiutezza proprie della storia dell'Occidente europeo, la storia di uno spirito che è sempre “prima ancora di” o “dopo che”, quasi fuori dalla storia, per lo meno da quella storia compiuta e continua che è la storia dell'Occidente europeo. Si è soliti attribuire al pensiero russo – rammenta Lo Gatto – una certa asistematicità: l'ambito letterario, attraverso cui quel pensiero si esprime, è, infatti, esso stesso filosofico. Un pensiero, quello russo, differente dalla *ratio* filosofica, sistematica ed astratta, dell'Occidente, radicato nella vita e nelle lacerazioni che in essa si producono, ben più concorde ed aperto all'esperienza di fede. Un pensiero che è, per sua

¹¹³ Cfr. E. LO GATTO, *La Russia e il suo problema religioso secondo Dostoevskij*, cit., pp. 377, 381. Sulla figura e sulla vasta produzione dello slavista E. Lo Gatto (1890-1983) si vedano, oltre la voce biografica di E. SGAMBATI, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 65, Roma 2005, pp. 424-428, *Studi in onore di Ettore Lo Gatto e Giovanni Maver*, Firenze, Sansoni, 1962 e *Studi in onore di Ettore Lo Gatto*, a cura di A. D'Amelia, Roma, Bulzoni, 1980. Su *I problemi della letteratura russa* (Napoli 1921) di E. Lo Gatto, appare, su «Bilychnis» (fasc. VI, 1922), una recensione di Piero Gobetti, di cui la rivista pubblicherà, nel fasc. IV del 1924 (pp. 209-214), *Le avventure politiche di un cattolicesimo ateo. Filippo Meda*. Di E. Lo Gatto si deve qui perlomeno ricordare l'attività svolta per l'«Istituto per l'Europa orientale» (IPEO), di cui fu prima segretario e poi presidente, e dove collaboravano, fra altri importanti intellettuali, Aurelio Palmieri, studioso di cultura russa e di teologia (traduttore, nel 1922, de *I fondamenti spirituali della vita* di V. Solov'ëv) e Francesco Ruffini, che si dimise dal gruppo dirigente della rivista collegata all'Istituto, «L'Europa orientale», nell'anno del delitto Matteotti, e che fu per tutta la sua vita politica ed intellettuale testimone di impegno di libertà civile; fu anche uno dei dodici professori universitari che rifiutarono il giuramento imposto dal governo fascista. Su Ruffini, appena nominato Ministro della Pubblica Istruzione, si veda G. QUADROTTA, *Francesco Ruffini*, in «Bilychnis», fasc. VII, 1916, pp. 43-45. Allievo di Carlo Alfonso Nallino, fondatore (1921) dell'«Istituto per l'Oriente» (IPO), fu invece Francesco Gabrieli (1904-1996), orientista e studioso del mondo arabo-islamico, di cui «Bilychnis» pubblica *Una divina commedia musulmana* (fasc. II, 1928, pp. 85-95).

natura, religioso. Questa asistematicità del pensiero filosofico-religioso russo mostra qualcosa di più di una semplice imitazione o eclettismo. Esso indica, piuttosto, la capacità di apprendere da altri e di trasformare ciò che si è appreso: un'originalità senza determinazione, proprio in quanto altro dalle cose prese a prestito¹¹⁴.

Lo Gatto individua i tratti comuni e costanti dello spirito filosofico e religioso russo, da Skovoroda fino a Solov'ëv: il simbolismo mistico, la teoria dell'uomo integrale, l'uso dell'analogia ("srodnost"), ma soprattutto il vagabondaggio ("strannicestvo") spirituale dell'anima russa, un errare non esteriore ma interiore, tutto sospinto dall'aspirazione al divino. La storia frammentaria del popolo russo diventa il simbolo stesso dell'anima religiosa che lo travaglia: è costretto ad affrontare situazioni-limite "prima ancora di" educarsi e di formarsi, ma è capace "dopo di" trasformare e rinnovare, costruendo altro rispetto alla semplice somma degli elementi che lo formano e lo ispirano. Vive troppo in fretta un'esteriorità gettata lì, al di fuori, e ne trasforma il senso e la direzione dal di dentro, con tutta la sofferenza di chi opera appunto nel cammino della redenzione e della resurrezione. «Senza la resurrezione – scrive Solov'ëv a Tolstoj – lo straordinario entusiasmo degli apostoli non avrebbe una ragione sufficiente e in generale tutta la storia primitiva del cristianesimo presenterebbe una serie di cose impossibili»¹¹⁵. Solov'ëv, il profeta dell'ecumenismo, il filosofo della "divinumanità", muore pregando in ebraico per il popolo ebreo.

4. *Tra ebraismo e cristianesimo*

Kant ci istruisce sull'ecclesiastico che «è tenuto a insegnare il catechismo ai suoi allievi e alla sua comunità religiosa secondo la confessione della Chiesa da cui dipende», ma che, come studioso, «ha piena libertà ed [...] il compito di comunicare al pubblico tutti i pensieri [...] e di fare le sue proposte di riforma della religione della Chiesa». «Ragionate fin che volete e su quel che volete, ma obbedite». Franz Overbeck, nel pieno delle dispute tra la teologia apologetica e quella liberale – consapevole che nel sapere teologico si nasconde un pensiero che accomoda il cristianesimo alla scienza ed alla cultura, ma convinto anche della necessità di una "teologia critica" – sostiene che un teologo che volesse trasmettere

¹¹⁴ «L'originalità, nella mancanza di originalità sistematica, è proprio qui, nello sfuggire alla determinazione, se si prescinde da quel che nell'insieme delle cose prese a prestito vien fuori di originale» (E. LO GATTO, *L'idea filosofico-religiosa russa da Skovoroda a Solov'ëv*, cit., p. 82).

¹¹⁵ V. SOLOV'JOV, *La resurrezione di Cristo. Lettera inedita di Vladimiro Solov'iov a Leone Tolstoj*, trad. di E. Lo Gatto, in «Bilychnis», fasc. VI, 1927, p. 396.

alla comunità questo suo sapere teologico diverrebbe ben presto espressione di un “partito ecclesiastico”¹¹⁶.

Nella contraddizione solo apparente tra queste due riflessioni, il rapporto tra sapere e fede mostra, tra reciproche “sospensioni” ed “opposizioni”, tutte le lacerazioni che si producono tra uno spirito pensante e la sua appartenenza al mondo. Sono esperienze, queste, che non possono essere contenute, ovvero ridotte, all’esclusività di un ambito, sia esso laico o filosofico, teologico o religioso. Sarebbe facile dire che appartengono al pensare; più difficile, invece, rappresentarle come esperienze di crisi del pensare, come rotture di un pensiero di fede. L’intellettuale, più dell’uomo comune, deve sperimentare come i momenti veri della sua vita non rappresentano altro che rotture del suo pensare, vere e proprie esperienze di un dislocamento del pensare, ben oltre questo mondo, in tutt’altro Regno.

Elga Ohlsen – figlia di protestanti, vicina all’ebraismo e già promotrice dell’«Associazione non israelitica per la difesa dei diritti ebraici»¹¹⁷ (1916) – alla redazione di «Bilychnis» propone un confronto tra ebraismo e cristianesimo, che sia in grado di chiarire i “valori specifici” delle due religioni, la ragion d’essere del Nuovo Patto di fronte all’Antico, la “linea di demarcazione” fra i due sistemi religiosi¹¹⁸. Il confronto non è soltanto un riflesso di letture d’Oltralpe o di questioni più strettamente politiche – da Hermann Cohen a Martin Buber, dal sionismo all’emancipazione giuridica e politica degli ebrei – ma si svolge, non a caso, sulle pagine di una rivista che, come si è visto, si propone come luogo di incontro tra differenti esperienze religiose e filosofiche e sulla quale non mancano certo i riverberi del modernismo. Il dibattito vede impegnati ebrei e cristiani, da Dante Lattes a Giorgio Levi Della Vida, da Felice Momigliano a Ugo Janni, da Ernesto Comba a Vincenzo Macchioro, ma con la significativa assenza della parte cattolica. Non solo nel cristianesimo, ma anche nell’ebraismo non mancano di certo le voci di un “rinnovamento”, basti

¹¹⁶ I. KANT, *Risposta alla domanda: che cos’è l’illuminismo?*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto di Immanuel Kant*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, Torino, Utet, 1956; F. OVERBECK, *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*, a cura di A. Pellegrino, Pisa, Edizioni ETS, 2000, pp. 99-118.

¹¹⁷ Cfr. E. OHLSEN, *Pro Israele*, in «Bilychnis», fasc. IX, 1917, pp. 171-172.

¹¹⁸ ID., *Ebraismo e Cristianesimo*, in «Bilychnis», fasc. I, 1921, pp. 37-38. L’esperienza personale e spirituale della Ohlsen è indicativa del contesto culturale cui appartiene «Bilychnis»: figlia di protestanti – dopo le “peregrinazioni mentali” nel razionalismo e nel positivismo – si avvicina all’ebraismo e, solo dopo questo incontro, riesce a comprendere lo “specifico” del suo cristianesimo. Ohlsen, dopo essersi occupata della questione ebraica da un punto di vista umanitario, sociale e politico, sente ora il bisogno di approfondire l’“anima” di Israele, quell’anima che più di ogni altro popolo è «indissolubilmente avvinta ai suoi valori religiosi».

pensare a Buber¹¹⁹. L'uscita dal ghetto segna la crisi del pensiero ebraico. La scomparsa delle divisioni esterne (le divisioni fra gli ebrei ed i popoli presso cui vivono) rimanda, di fatto, alla domanda sull'essenza dell'ebraismo: l'ebreo moderno è costretto ad interrogarsi sulle reali possibilità del suo essere ebreo. La richiesta di un'identità diviene, così, evidente quando avanza il pericolo della dissoluzione. Essa non si riferisce ad un dato naturale, ma ad una condizione storica, fatta di ieri, oggi e domani; si inserisce nella storia, compresa inevitabilmente quella costruita dalla civiltà cristiana, per radicare in essa il suo originale contributo.

Tilgher denuncia, in questi stessi anni, la deriva antistorica della civiltà della "potenza" e dell'"attività assoluta", le preoccupanti connessioni tra l'idea di progresso e lo scetticismo di un uomo moderno, incapace di uscire fuori dalla propria mera realtà di fatto¹²⁰. Momigliano individua nella borghesia ebraica (il riferimento è alla situazione italiana), faccendiera e ricca, petulante e scettica, pronta alle più ibride alleanze e, di fatto, arrivata e dissolta, il diniego dell'anima ebraica, e di qui il dovere di reagire ad essa, un vero e proprio «antisemitismo di marca ebraica». Questi sedicenti intellettuali ebraici hanno, tra l'altro, smarrito quelle virtù e quei valori che, pur nei loro limiti, caratterizzavano la vita dei loro padri nei ghetti¹²¹. Si è di fronte ad un distacco, che è insieme morale ed intellettuale. Sembra un paradosso, se si pensa che «l'estinzione dell'ebraismo» è accelerata proprio dalle libertà, frutto del progresso culturale e scientifico, che caratterizzano la vita dei ceti medio-alti del mondo ebraico, quei ceti che più di altri vanno ormai assimilandosi alla civiltà occidentale¹²².

¹¹⁹ Cfr. M. BUBER, *Discorsi sull'Ebraismo*, Milano, Gribaudi, 1996 (la prima traduzione in italiano è, nel 1923, di D. Lattes e di M. Beilinson). Cfr. in particolare *Il rinnovamento dell'Ebraismo*, pp. 31-50.

¹²⁰ Cfr. A. TILGHER, *La crisi mondiale e saggi critici di marxismo e socialismo*, Bologna, Zanichelli, 1921 (in particolare: *La Civiltà Capitalista, civiltà dell'attività assoluta*, pp. 55-61; *Il tramonto dello Storicismo*, pp. 141-152; *La Civiltà della Saggezza e la Civiltà della Potenza*, pp. 45-53). L'antisemitismo è, com'è noto, anche legato all'identificazione dell'ebreo con il capitalista, con «l'uomo dell'attività assoluta e della potenza».

¹²¹ Cfr. F. MOMIGLIANO, *Ebrei in Italia e Ebrei in Russia*, in «Coenobium», II, 1908, ora in CAVAGLION, *Coenobium 1906-1919*, cit., pp. 180-189. Espressioni simili si trovano nella prefazione di Felice Momigliano (*Il giudaismo liberale e il Gesù dei sinottici*) all'opera di Claudio Montefiore, tradotta dall'inglese da G. PIOLI, *Gesù di Nazareth nel pensiero ebraico contemporaneo* (Formiggini, 1913). Momigliano pubblica nel 1922, per i «Quaderni di Bilychnis», *Il messaggio di Mazzini*.

¹²² Cfr. F. MOMIGLIANO, *Il giudaismo di ieri e di domani*, in «Bilychnis», fasc. VII, 1916, pp. 5-18. Interessanti sono le considerazioni ivi contenute, concepite anche alla luce di indagini statistiche, circa il progressivo distacco che va costituendosi, in Occidente e in Oriente, tra diversi gruppi sociali dell'ebraismo, in relazione alle loro componenti economiche, religiose e culturali. Momigliano affianca alla prospettiva del sionismo l'esigenza di un modernismo ebraico, che riguardi le patrie attuali degli ebrei e che, quin-

Sono anni in cui l'interesse per il profetismo ebraico raccoglie, in Italia come altrove, giustificazioni di carattere politico e morale, dal sionismo al giudaismo liberale, da Lattes a Momigliano e Levi Della Vida¹²³. Ma sono anche gli anni in cui, al di là delle distinzioni di razza o di religione, l'idea di un incontro fra spiriti liberi è pensata ed auspicata in contrapposizione a tutte le forme di ortodossia.

Tutti gli spasimanti del regno della giustizia, tutti gli scopritori dei nuovi valori etici, tutti gli animatori delle energie migliori che l'ortodossia sogguarda con occhio sospettoso come novatori pericolosi ed eretici e che costituiscono dei critici temibili delle dottrine cristallizzate e delle pratiche accettate e stabilite che si sono andate vuotando del loro contenuto vitale, si ritrovano nella via maestra tracciata dai profeti¹²⁴.

È per altro comune a molti ebrei, italiani e non, l'aver ricevuto un'educazione non ortodossa ma di essersi poi interrogati sull'appartenenza ad una comunità, ad un popolo e ad una religione¹²⁵. È Levi Della Vida a

di, compendi, in un nesso inscindibile di rinnovamento, fede religiosa e questione civile (da un socialismo religioso alla questione dei diritti). Sostiene un «risveglio spirituale tra gli ebrei italiani», una «revisione» di quei valori religiosi perenni della storia dell'ebraismo quali il profetismo e il messianismo. Ed è in virtù di ciò che, pur avanzando riserve sulle idee del nazionalismo ebraico, propugnatte dai redattori della rivista «Israele», pur pensando che essi «saranno probabilmente i nostri avversari di domani», ne condivide la capacità di aver saputo riscattarsi «dall'ambiente chiuso e dalle viltà dei troppi ebrei rifatti» (ivi, p.16).

¹²³ Cfr. G. LEVI DELLA VIDA, *Fantasma ritrovati*, Venezia, Neri Pozza, 1966, pp. 215-216; F. MOMIGLIANO, *Il messianismo dai profeti a Marx*, in «Conscientia», 29 dicembre 1923, ora in *Una resistenza spirituale*, cit., pp. 193-195; D. LATTES, *L'idea di Israele*, Firenze, Giuntina, 1999: «Profeta è "l'uomo dello spirito" e dell'azione; l'uomo per cui l'ideale si agita e si attua nel mondo degli uomini; che vive non per gli accomodamenti o per le rinunzie né per morire, ma che vive per lottare, soffrire, operare per un ideale per il quale si può anche morire. In questo senso anche Gesù fu un profeta; anche Dante Alighieri, anche Mazzini furono profeti» (ivi, p. 88).

¹²⁴ F. MOMIGLIANO, *Prefazione* a C. H. CORNILL, *I profeti d'Israele*, Bari, Laterza, 1923, p. VIII.

¹²⁵ «Venuto su senza alcun indottrinamento confessionale – racconta Levi Della Vida – cui avrebbero dovuto servir da sostituto il vago deismo di mia madre e la religione del dovere e dell'umanitarismo che mio padre praticava più che la predicasse, un bel giorno mi accorsi di aver dentro di me e intorno a me un gran vuoto che esigeva imperiosamente di esser colmato: nell'interno della coscienza da una fede ancorata a saldi principii teorici, nelle relazioni coi miei simili dall'appartenenza a una comunità tenuta insieme dal vincolo della credenza e del culto» (LEVI DELLA VIDA, *Fantasma ritrovati*, cit., pp. 87-88). «Io sono un ebreo che non va al tempio il sabato – afferma Nello Rosselli nel 1924 a Livorno, tra i sionisti italiani – che non conosce l'ebraico, che non osserva alcuna pratica di culto. Eppure io tengo al mio ebraismo e voglio tutelarlo da ogni deviazione, che può essere amplificazione, come attenuazione. Non sono sionista. Non sono dunque un ebreo integrale» (in R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino, Einaudi, 2000, p. 89).

coniare l'espressione «un ebreo tra i modernisti». «Il più cristiano dei miei amici»: così padre Semeria ricorda Momigliano, secondo una testimonianza riportata da Cavaglion¹²⁶.

Differenti coscienze si incontrano nel segno e nella speranza di un'emancipazione politica e intellettuale. Nell'emancipazione politica si giocano le sorti di un'identità aperta alla possibile dispersione di una generazione. Nell'emancipazione intellettuale è, allo stesso modo, in gioco la salvaguardia dalle possibili e molto vicine degenerazioni di un libero pensiero. Immagini simili di una diaspora del pensare in cui è in gioco il destino di Dio. Gli ebrei appaiono i testimoni di un'esperienza cruciale, quella di chi è collocato nel mondo moderno senza poter e dover prescindere dalle radici della propria fede. È ovvio che questa esperienza rappresenta essa stessa un esperimento decisivo anche per le sorti del cristianesimo, oltre che per i rapporti tra cristianesimo ed ebraismo e per lo stesso mondo cattolico.

L'avvio del confronto che si svolge sulle pagine di «Bilychnis» è da parte ebraica. Per Lattes il giudaismo è l'esempio di una religione che non è universale, ma «contiene la religione universale»: «[Gli ebrei] han sempre pensato che né Israele deve perdersi nel crogiuolo degli altri popoli, annegandovi la sua personalità, né l'Umanità deve convertirsi in massa al giudaismo»¹²⁷. L'errore del proselitismo cristiano posteriore a Gesù consiste nell'aver confuso due tipi di proseliti diversamente congiunti allo spirito di Israele ed alla sua storia: il «proselite di giustizia», sottoposto alla «legge mosaica», e il «proselite della porta», dispensato dalla pratica mosaica e seguace di un'altra norma, ridotta e mitigata rispetto alla prima, la «legge noachide». L'idea religiosa di Israele non scende a compromessi, né auspica una conversione che forza il suo messaggio religioso, trasformandolo da un «essere per tutti» a un «essere di tutti». L'ebraismo pur accogliendo tutti non è una religione di tutti. «Israele per l'Umanità», ripete, tuttavia, Lattes con il suo maestro Elia Benamozegh. «Il «Regno di Dio» dei Profeti è per tutti». Israele, già prima della novella cristiana, portò ai gentili la parola di Dio: il cristianesimo è ciò che gli ebrei avevano in serbo per i gentili¹²⁸. I «proseliti della porta» non rappresentano semplicemente gli altri, gli esclusi dal regno di giustizia; i «precetti noachidi» sono destinati, piuttosto, a tutte le genti che sono considerate «giuste» se li mettono in pratica. I «proseliti della porta» appartengono ad

¹²⁶ A. CAVAGLION, *Felice Momigliano (1866-1924). Una biografia*, Bologna, Il Mulino, 1988, p. 144. Per le frequentazioni moderniste in casa Momigliano, vedi pp. 183-185.

¹²⁷ D. LATTES, *Cristianesimo ed Ebraismo*, in «Bilychnis», fasc. II, 1921, p. 100.

¹²⁸ «Il Cristianesimo è un passo per noi, verso la pura idea divina e la fratellanza dei popoli e degli uomini, nella morale, nell'azione, nella realizzazione sociale del divino, finché venga il giorno dell'universale conoscenza della verità» (ivi, p. 102).

un comune spirito che, in quanto tale, va sostenuto e accolto. In questo contenere, in questo portare con sé (l'arca dell'alleanza che porta dentro di sé), si nasconde il senso di una religione, quella ebraica, che fa di un essere *fuori* mai integralmente assimilabile al di *dentro* (un essere che è, insieme, *dentro* e *fuori*) la figura emblematica della sua esperienza religiosa. Non risiede forse in questo la reale e storica possibilità che il Regno di Dio si manifesti? È pur vero inoltre che l'idea di umanità di cui si fa portavoce l'ebraismo – da Lattes a Buber – rende viva la presenza di un popolo «“separato” [*fuori*] dagli altri uomini certo, ma non “staccato”, [*posto*] al contrario in mezzo ad essi [*dentro*], per vivificarli con la testimonianza operante del messaggio universale di giustizia e di misericordia, che Israele ha ricevuto da Dio per tutti gli uomini»¹²⁹. L'ebreo moderno, quello che dovrebbe farsi carico di un rinnovamento della sua religione, esprime, in radice, la condizione di un uomo fra gli uomini e, in particolare, il dover essere uomo fra gli uomini senza cadere nell'indistinzione, anzi avendo continuamente davanti a sé questo pericolo.

Gli ebrei potrebbero ben rappresentare l'immagine di chi, restando *fuori*, vuol difendere, nel *dentro* del mondo, la sua idea (la fede). Lattes, differenziandosi da chi vede soprattutto nella figura del Cristo-Messia il punto discriminante tra ebraismo e cristianesimo, insiste sul fatto che l'attacco all'ebraismo sia avvenuto, piuttosto, sulla questione della Legge (il pregiudizio antifarisaico)¹³⁰. L'incomprensione di cui soffre l'ebraismo sorge proprio dal fraintendimento sul carattere della Legge; il modo in cui la si intende determina non solo la contrapposizione tra formalismo (legalismo) ed intenzione (spirito; in questo senso Gesù diceva di essere venuto non per abolire la Legge, ma per “completarla”, *Matteo*, V, 17), ma anche il significato del suo essere “riparo”, “difesa” (la “sieve della Torah”) nei confronti delle incursioni esteriori del paganesimo, compresi anche gli attacchi che l'ebraismo ha subito nella storia e che subisce ancora. Spesso, quello che doveva essere l'ideale da diffondere e da custodire integro, è stato interpretato come separatismo e chiusura. È chiaro però che una difesa, non intesa come chiusura, resta pur sempre dislocata in uno spazio aperto: una difesa nello spazio aperto del mondo, della vita, come della cultura e delle differenti identità. Nel confine labile che passa tra difesa ed apertura si giocano i tragici destini dell'adattamento e della salvaguardia. Il popolo ebraico, si è già detto, si fa carico di portare agli uomini il messaggio di Dio pur rimanendo popolo eletto: raffigura la peculiarità di un'elezione fin dentro il mondo. La difesa del

¹²⁹ A. POMA, *Presentazione* a BUBER, *Discorsi sull'Ebraismo*, cit., p. 8 (le parole in corsivo sono una mia aggiunta).

¹³⁰ Cfr. D. LATTES, *L'idea di Israele*, in particolare il cap. IV: *La legge: i Farisei*, pp. 115-136.

Dio unico è, per altro, un compito a cui non può non attendere lo stesso cristianesimo. In quel confine si gioca, quindi, il senso stesso dell'ebraismo, il suo dialogo con il cristianesimo e, in generale, con le religioni monoteiste. In quel confine si determina, infine, la possibilità stessa del "cattolicesimo", dell'"universale".

I contributi di Lattes¹³¹ sono centrati soprattutto sulla difesa e sul diritto di affermare quella che per lui è l'*idea di Israele*, ovvero il monoteismo, il messianesimo dei Profeti (cui riconduce la stessa figura di Gesù), la peculiarità di un popolo custode della fede nell'idea monoteistica e che ha fatto di questa il messaggio da trasmettere all'umanità, non da una prospettiva di esclusivismo nazionale, ma sicuramente senza che essa scenda a compromessi col mondo. Il punto forte e insieme critico del suo pensiero – paradossalmente ai limiti di un "profetismo antistorico" – è nell'affermazione che l'ebraismo non aspira a diventare la religione universale, ma a dare agli uomini la religione universale¹³².

Levi Della Vida, dalla sua posizione illuminista e aconfessionale, segnala la crisi dell'idea di universalismo religioso, ovvero della pretesa di una religione di valere come fattore necessario ed esclusivo dello sviluppo religioso dell'umanità. Come rinnovare lo spirito religioso in un mondo che, come quello moderno, tende ad assimilare gli impulsi spirituali provenienti dalle religioni e a non riconoscere in essi alcun "diritto d'autore"? La crisi della prospettiva universalistica rende possibile l'idea secondo cui tutte le religioni hanno diritto a rinnovarsi¹³³. Nessuna di esse possiede il dominio esclusivo e, dunque, possono esserci più vie di accesso a quel diritto. Si apre così di fatto un dialogo tra ebraismo e cristianesimo, fondato sulle relazioni fra i credenti delle singole chiese¹³⁴.

¹³¹ Si veda anche, oltre il saggio citato, D. LATTES, *Cristianesimo ed Ebraismo*, in «Bilychnis», fasc. V, 1923, pp. 305-310.

¹³² Cfr. D. LATTES, *Cristianesimo ed Ebraismo*, in «Bilychnis», fasc. II, 1921, pp. 100-101 e ID., *Cristianesimo ed Ebraismo*, in «Bilychnis», fasc. V, 1923, pp. 309-310.

¹³³ G. LEVI DELLA VIDA, *Ebraismo e Cristianesimo*, in «Bilychnis», fasc. VI, 1921, p. 398: «Io non penso certo a negare al Giudaismo contemporaneo un valore attuale di religiosità: il solo fatto che alcuni milioni di individui trovano in esso il soddisfacimento dei loro bisogni spirituali basta a conferirgli il diritto d'esistenza. Ma eguale diritto conviene riconoscere a ogni credenza religiosa, alta o bassa, ricca o povera di seguaci che sia, in quanto adempie adeguatamente alle esigenze di quelle anime che ne traggono motivi di conforto e di speranza».

¹³⁴ L'impossibilità di un'intesa tra giudaismo e cristianesimo «sembra dipendere – secondo Levi Della Vida – non tanto da ciò che le due religioni hanno di diverso e di opposto, quanto proprio da ciò che hanno di comune e che a ciascuna delle due sembra essere di suo esclusivo dominio. Due religioni che aspirano l'una e l'altra a divenire la religione del mondo intero non possono mai trovare un termine medio di accordo: i sincretismi avvengono tra religioni particolaristiche [...], non mai tra religioni universalistiche [...]. La riconciliazione può aversi, anzi si ha già, non sul terreno delle formulazioni

Momigliano nota come l'elemento nazionale ed esclusivista dell'ebraismo, contaminando e limitando l'elemento universalista, ha impedito che il concetto di giustizia fosse ulteriormente valorizzato dall'esperienza della carità. C'è bisogno di una «giustizia arricchita dalla pietà» e dal perdono: va bene indignarsi e difendere, ma bisogna anche perdonare, «odiare il male, pur avendo pietà per il peccatore». Una religione che vuole rinnovarsi dovrebbe accogliere gli umili e i poveri, ovvero anche coloro che non rientrano nella «casta degli eletti», le «pecore perdute della casa d'Israele», quelle «anime in pena» che si sentono escluse dalla comunità dei fedeli (e quindi anche dalla aspettativa del Regno), o perché con il loro lavoro sono costrette ad incontrare le «impurità» del mondo, o perché violano la legge. È, per altro, l'incapacità di una certa apologetica ebraica (Momigliano si riferisce all'Italia) che «non sa e non vuole rinnovarsi», che ha smarrito il «valore della fede viva», e la cui azione non è sorretta né dalla fede né dal pensiero, a contribuire alla formazione del libero pensatore, sedicente colto e scettico, chiuso in se stesso e incapace di comprendere l'esperienza religiosa degli altri. Tutto questo impedisce, ovviamente, di capire chi è veramente contro Dio e conduce a quella semplificazione che riduce il nemico di Dio ai soli nemici di Israele¹³⁵.

Le linee di continuità e di rottura tra il Vecchio e il Nuovo Patto e, in particolare, come è ovvio, la figura di Gesù, diventano, sia da parte ebraica sia da parte cristiana, i luoghi di discussione su cosa debba intendersi per «rinnovamento» della religione, su come sia possibile integrare il vecchio e il nuovo: immagini esse stesse di un essere *dentro-fuori*¹³⁶. Se per Lattes, il cristianesimo, in quanto «sostanza etica e religiosa», non contiene per gli ebrei nulla di nuovo – «Gesù è un ebreo che [...] ripete antiche dottrine agli Ebrei della Sinagoga, nella quale s'agita lo spirito ribelle e celeste del Vecchio Testamento, l'universalismo profetico, la

dogmatiche, bensì su quello delle relazioni individuali tra credenti delle singole chiese» (ivi, pp. 398-399).

¹³⁵ Cfr. F. MOMIGLIANO, *Ebraismo e Cristianesimo*, in «Bilychnis», fasc. II-III, 1922, pp. 95, 98. «L'Italia – scrive Cavaglione – è uno dei pochi paesi europei che non abbia vissuto la spaccatura del giudaismo liberale. [...] Ciò che non è mai esistito è una struttura organizzativa come tale, con le sue sinagoghe, i suoi fedeli, i suoi rabbini, con le sue congregazioni e con la stampa. [...] La mancanza di quella tipica funzione mediatrice, che è una peculiarità del giudaismo *liberal* anglosassone, va tenuta presente e valutata come merita. Si venne a creare un vuoto, si aprì un fossato fra il rabbinato e le correnti più progressiste e si rese cronica l'incomprensione del giudaismo da parte delle forze laiche e democratiche» (CAVAGLIONE, *Felice Momigliano*, cit., pp. 136-137).

¹³⁶ È di Momigliano, come si è ricordato, la prefazione al *Gesù* di Montefiore (Cfr. CAVAGLIONE, *Felice Momigliano*, cit., pp. 142 sgg., 150 sgg.). Su «Bilychnis» si veda l'intervento di M. ROSSI, *Il giudaismo liberale e Gesù*, in «Bilychnis», fasc. IV, 1914, pp. 261-268.

tempesta di giustizia sociale, e la fratellanza umana»¹³⁷ – secondo Janni, a costituire il “nuovo” del Vangelo è proprio la «coscienza religiosa» di Gesù, quel «perfetto rapporto tra l’uomo e Dio non già formulato in elevate espressioni di idee sublimi, ma *vissuto* da una *persona* vivente», quella «personalità *compiuta*» che è e si sente «in rapporto perfetto con Dio» e che manca alla vita divina prima della sua venuta¹³⁸. Anche per Macchioro lo spirito cristiano è tutto dentro la «persona di Gesù», «tende cioè verso la conquista di un rapporto sempre più immediato con lo spirito del Salvatore, fuori e anche contro degli ecclesiasticismi e dei dogmatismi». «Il valore specifico di una religione» non sta – come sembra intendere Lattes – «nel suo contenuto morale, ma nella sua esperienza religiosa», e Cristo è la via per arrivare a Dio¹³⁹. Lattes, dunque, sostiene la voce di un giudaismo moderno, che vuole sì realizzare «l’eguaglianza degli uomini», la «purezza degli spiriti e delle opere», l’età messianica, ma «senza compromesso e senza alcuna rinuncia»: «evangelizzare, mediante l’Ebraismo, gli uomini», «alzare l’uomo fino a Dio, non abbassare Dio fino all’uomo», «non abolire gli sforzi, la lotta, gli spazi che ci separano dall’infinito, ma avvezzare gli uomini a misurare gli abissi e a superarli nell’anelito quotidiano», «sentire Dio in sé spiritualmente – come l’intesero i poeti dei Salmi – ma non fino a farlo discendere nella carne umana». Janni, invece, vede la “forza redentrica” del cristianesimo proprio in «questa discesa di Dio verso l’uomo», in questa «compenetrazione così piena» tra Dio e uomo presente in Gesù, tale che «in lui ciò che v’è di divino nell’uomo si adegua a ciò che c’è di umano in Dio»¹⁴⁰. Il “nuovo”, secondo Janni, non deve essere inteso come il risultato naturale di un’evoluzione già in atto. Esso implica, piuttosto, “sforzo”, “spinta”, “continua creazione”, in modo tale che il carattere dinamico di una religione, per potersi dire tale, deve farsi carico anche del *novum* che ha dentro, delle sue rotture, come delle sue separazioni¹⁴¹.

A questo dibattito partecipa anche Ernesto Comba, per il quale la novità del cristianesimo consiste nella forza di rinnovare l’antico: nella purezza del messaggio evangelico si deve riscoprire la forza per rinno-

¹³⁷ D. LATTES, *Cristianesimo ed Ebraismo*, in «Bilychnis», fasc. II, 1921, p. 92. «Vivere la vita dello spirito nella collettività, effettuare il divino fra gli uomini, avere come modello e signore soltanto Iddio e farlo discendere nei cuori, in mezzo alla vita comune, era questo l’ideale ebraico alla cui luce si deve interpretare la parola di Gesù» (D. LATTES, *Cristianesimo ed Ebraismo*, in «Bilychnis», fasc. V, 1923, p. 306).

¹³⁸ U. JANNI, *Il “nuovo” del Vangelo*, in «Bilychnis», fasc. V, 1921, p. 262.

¹³⁹ V. MACCHIORO, *Cristianesimo ed Ebraismo*, in «Bilychnis», fasc. VII, 1921, pp. 21, 23-24.

¹⁴⁰ D. LATTES, *Cristianesimo ed Ebraismo*, in «Bilychnis», fasc. II, 1921, p. 99; JANNI, *Il “nuovo” del Vangelo*, cit., p. 262.

¹⁴¹ Ivi, p. 262.

varlo. È un problema mal posto, per una religione monoteista, quello di chiedersi in cosa consiste il *novum*: la questione vera non è quella del *novum*, ma risiede nel rinnovare l'antico, nel far uscir *fuori*, si potrebbe dire, ciò che nel primo era *dentro*¹⁴².

Macchioro sostiene, inoltre, che la peculiare dignità del cristianesimo risiede nella sua stessa storia, in tutto ciò che esso è diventato, da Gesù a Lutero: «il Cristianesimo storico [...] va cercato sì nella dottrina di Gesù, ma attraverso tutto intero lo svolgimento che la storia le ha dato, nella perpetua ricerca di quello che è il fondamento del pensiero di Gesù e l'essenza dell'esperienza cristiana: la rinascita dell'uomo in Cristo»¹⁴³. Che il cristianesimo sia storia, significa anche interrogarsi sul perché esso (e non l'ebraismo) sia diventato il pensiero centrale della civiltà occidentale. Si dovrebbe, forse, negare tutta questa storia e considerarla tutta come una semplice degenerazione dalla verità originaria? Come si può pretendere la difesa del diritto dell'ebraismo di essere un "corpo vivente", senza concedere la medesima cosa anche al cristianesimo? Dalle riflessioni di Macchioro scaturisce, infine, un'ulteriore considerazione: si potrà mai parlare di un rinnovamento dell'ebraismo, di un ebraismo che ricostruisce e approfondisce il suo pensiero, prescindendo dall'esperienza che il cristianesimo ha avuto nella storia e in quanto storia? Un rinnovamento dell'ebraismo, insomma, potrebbe mai lasciare da parte l'esperienza storica del cristianesimo?¹⁴⁴ Ed è ovvio che non si tratta di adeguarsi semplicemente ad essa, ma di rinnovarla con la propria fede, con la propria azione e con il proprio pensiero, di "ricongiungersi" ad essa.

Chi deve accogliere quella religione che vuole rinnovarsi? Tra le pecore perdute di Israele ci sono forse anche tutti quegli spiriti ribelli e critici che non si identificano con la casa madre, con la propria Chiesa? Oppure questi individui non rappresentano semplicemente gli esclusi dalla casa madre, ma, più precisamente, sono i *dentro-fuori*, coloro che non

¹⁴² Cfr. E. COMBA, *Ebraismo e Cristianesimo*, in «Bilychnis», fasc. V, 1921, p. 329. Di Ernesto Comba (1880-1951), professore di Teologia dogmatica presso la Facoltà valdese di Roma, redattore di «Bilychnis» anche se scarsi sono i suoi contributi scritti, ricordiamo, in proposito, il saggio *I Libri dei profeti d'Israele*, pubblicato per le ed. «La Luce» nel 1924.

¹⁴³ MACCHIORO, *Cristianesimo ed Ebraismo*, cit., p. 22.

¹⁴⁴ Si leggano in proposito le parole di Momigliano in *Ancora a proposito di modernismo ebraico* (in «Coenobium», III, 1909, ora in CAVAGLION, *Coenobium 1906-1919*, cit., pp. 189-190): «La sintesi religiosa dell'avvenire non potrà, a parer mio, [...] essere costituita da elementi esclusivamente giudaici. Gli Ebrei hanno saputo durante la dispersione (*Galúid*) assimilare gli elementi migliori della cultura, intesa la parola nel senso più latitudinario, dei popoli presso cui si trovavano. In altri termini hanno subito l'influenza delle nazioni trasformate dalla civiltà cristiana».

sono né completamente *fuori*, né mai tutti *dentro*? Franz Rosenzweig chiedeva, ad esempio, per gli ebrei «una casa, non un ghetto» e senza compromesso: che sia una vera casa, senza compromessi, una casa che ospita, giammai un luogo di compromesso in cui, per così dire, si è un po' ospiti e un po' padroni, con il rischio di diventare un ospite che spadroneggia – del tutto simile al padrone – ovvero un padrone inospitale. «Differenza sì, separazione no»¹⁴⁵.

La Ohlsen, nel trarre le conclusioni del confronto, rileva una strana e misteriosa coincidenza: il fatto che gli Ebrei rivendichino per sé gli insegnamenti di Gesù coincide con il cammino del popolo errante verso la patria, proprio come il rinnegamento di Gesù quale Messia ha coinciso con l'esilio¹⁴⁶. Ci sono contingenze storiche in cui gli eventi esulano dalla loro particolarità ed aprono a contaminazioni mai prima immaginate. La stessa linea di demarcazione tra i valori del cristianesimo e quelli dell'ebraismo è posta proprio «nel punto di passaggio che ad un tempo li separa e li congiunge»¹⁴⁷. La figura di Gesù ne rappresenta un esempio emblematico: nasce *dentro* l'ambiente ebraico ma diviene storia ben oltre (*fuori*) esso.

Tra il '17 e il '18, all'epoca della Dichiarazione di Balfour (2 nov. 1917), con la quale il ministro degli Esteri inglese comunica a Lord Rothschild il parere favorevole del suo governo alla creazione in Palestina di una «Sede nazionale [“National Home”] per il popolo ebraico», Lattes cura sulla rivista una rubrica di cronaca dal titolo «Note di vita e di pensiero ebraico»¹⁴⁸. Lo stesso Lattes scrive su Achad-Haam, il «filosofo del rinascimento ebraico», e Mosè Beilinson sull'«ideologia del nuovo ebraismo» di Buber¹⁴⁹. Il ritorno in patria degli ebrei coincide con il bisogno di ripensare i rapporti tra cristianesimo ed ebraismo e di farlo proprio fin dentro la questione dell'esiguità dei confini che li distinguono: il punto di passaggio che li separa e li unisce. Gli stessi ebrei vivono un momento storico

¹⁴⁵ Cfr. G. BONOLA, *Introduzione* a F. ROSENZWEIG, *La scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, a cura di G. Bonola, Roma, Città Nuova, 1991, p. 20.

¹⁴⁶ Cfr. E. OHLSEN, *Ebraismo e Cristianesimo*, in «Bilychnis», fasc. VI, 1923, p. 393.

¹⁴⁷ OHLSEN, *Ebraismo e Cristianesimo*, cit., p. 390.

¹⁴⁸ Si vedano anche D. LATTES, *La conquista della Palestina (Mentre gli Inglesi marciavano su Gerusalemme)*, in «Bilychnis», fasc. XI-XII, 1917, pp. 302-306, G. PIOLI, *La liberazione di Gerusalemme e il sionismo (Notizie – Voci – Documenti)*, in «Bilychnis», fasc. I, 1918, pp. 57-64, e non in ultimo F. MOMIGLIANO, *La conquista di Gerusalemme e l'avvenire della Palestina*, in «La Nuova antologia», 16 aprile 1918, pp. 408-417. Per la posizione di Momigliano sul sionismo, oltre ai brevi cenni presenti nei saggi scritti su «Bilychnis», si rimanda a CAVAGLION, *Felice Momigliano*, cit., pp. 179-181, 188.

¹⁴⁹ D. LATTES, *Il filosofo del rinascimento spirituale ebraico. Achad-Haam e la sua opera*, in «Bilychnis», fasc. VII-VIII, 1918, pp. 40-48 e fasc. IX-X, 1918, pp. 167-177; M. BEILINSON, *L'ideologia del nuovo ebraismo (Martin Buber)*, in «Bilychnis», fasc. V, 1925, pp. 290-303.

di passaggio: tra l'assimilazione, in cui si palesa l'oblio dell'essere ospite, e il sionismo, in cui pur si prospetta la possibilità dell'isolamento (la caratteristica del padrone inospitale). La necessità di ripensare la distinzione tra cristianesimo ed ebraismo nasce proprio a partire dai luoghi disabitati della nostra casa. Il modernismo, sia esso cristiano o ebraico, evidenzia, infatti, tra l'altro, proprio la questione dei rapporti fra gli individui e la loro casa. Immagini comuni di una identità tra il *dentro* e il *fuori*: l'esperienza di estraneità è tutta dentro il nostro *proprium*, nei luoghi disabitati della nostra casa. E ciò è vero sia per il cristianesimo sia per l'ebraismo, per la loro comune radice. Siamo pur sempre *dentro* la nostra casa, ma insieme *fuori*, nei suoi luoghi disabitati, in tutto ciò che ancora di in-atteso e di in-aspettato si nasconde dentro la nostra testimonianza di fede.

Nelle scissioni tra l'io-individuo e la nazione-popolo-comunità, nelle differenze tra la questione degli ebrei (individui) e quella dell'ebraismo (spirito e religiosità), negli spazi posti tra l'assimilazione ed il pericolo della dispersione, nella contrapposizione tra sacerdozio e profetismo, dentro la lacerante domanda su come restare ebrei, in tutto questo si può ben vedere la rappresentazione di un *dentro-fuori* e, più in particolare, di un agire, di un fare che, per forza di cose, trascina dentro di sé, nella storia, la forza astraente e distraente dell'intelletto. Dentro l'esperienza di fede degli ebrei, nella loro religione, si palesa sempre l'irriducibilità del fare e dell'agire umano a qualsiasi forma di pensiero e di sapere teorico ed astratto. L'idea di Israele resta pur sempre un concreto e reale agire¹⁵⁰. La dottrina ebraica, ci insegna Rosenzweig, è il fatto che la materia (il conoscibile) si tramuta in forza (il fare): «Va' e impara» dice il saggio al discepolo¹⁵¹. Nella testimonianza della fede è la sfera stessa dell'intelletto che subisce necessariamente una rottura e non solo nel senso barthiano di un "pensiero spezzato" e, in fondo, sospeso dalla fede, ma anche nella direzione di Rosenzweig di un "nuovo pensiero"¹⁵². È inoltre vero che nella nostra esistenza potrebbero ben darsi esperienze di fede davanti a cui si apre la possibilità radicale e tragica di non essere credute, in cui cioè l'atteggiamento di un certo pensiero ne ostacola e ne impedisce la vita. È questo il rischio che corre l'uomo di fede nel mondo. L'isolamen-

¹⁵⁰ «L'ebraismo non conosce i teorici costruttori di astratti sistemi, nella quiete della loro casa, ma gli uomini che hanno fatto della loro vita una teoria in atto, fino alle estreme conseguenze» (LATTES, *L'idea di Israele*, cit., p. 97).

¹⁵¹ F. ROSENZWEIG, *I costruttori*, in ID., *La scrittura*, cit., p. 208.

¹⁵² La teologia di Karl Barth è poco presente sulle pagine della rivista, ridotta com'è alle brevi note delle sezioni dedicate alla «Rassegna di studi religiosi» e alla «Rivista delle Riviste». Il contributo di Giovanni Miegge è relativo: oltre alle recensioni nella rubrica «Rivista delle Riviste» (in «Bilychnis», fasc. V, 1930, pp. 379-381), è pubblicata una sua rassegna nella sezione «Note e Commenti», dal titolo *Spiritualità americana* (in «Bilychnis», fasc. V, 1931, pp. 281-286).

to costituirebbe la sua morte. Ma ancor di più, quel rischio costituisce il pericolo che da sempre dovrebbe riguardare l'intellettuale testimone della fede, colui che per "mestiere" si avvale del pensiero e che dovrebbe, forse, riscoprire la radice di questo suo pensare, il dialogo. Essere isolato, per colui che pensa e soprattutto cerca di offrire una testimonianza della fede, rappresenterebbe l'annichilimento effettivo di questa testimonianza. Cerca, quindi, compagni e dialogo e con ciò mette in gioco la sua fede. La dialettica tra intelletto ed esistenza resta per lui ineludibile¹⁵³.

L'esperienza degli ebrei nel mondo moderno ci restituisce – forse – l'immagine di una lacerazione prodotta fin dentro la vita dell'uomo di fede? Qual è il suo destino? Di fronte alle soverchianti e totalizzanti richieste ed azioni della laica modernità, deve porsi al riparo – difendersi – o deve trasformare quel mondo e, quindi, rinnovarsi? Qual è il destino della fede in Dio quando ci troviamo di fronte ad uomini credenti ma senza saperlo (perché spesso né ebrei né cristiani sanno capire la loro religione)? Potrà mai riuscire a vivere la propria fede – a sperare – un uomo senza storia? E, infine, una semplice domanda, quasi banale: come vive l'uomo di fede? Dove vive? Riesce a vivere?

L'esperienza dell'uomo di fede rimanda, forse, anche al senso di una comunità frammentata, ad una realtà al suo interno differenziata, dove, tuttavia, varietà e diversità pur sono tenute insieme, mantenute e sostenute. Un legame affratella gli uomini: a volte è *dentro*, nascosto e impenetrabile, restio ad uscire *fuori*, altre volte è *fuori*, negli spazi dislocati di chi non è più *dentro* i decadenti steccati dei propri poteri e delle proprie sicurezze. Non si tratta tanto di rivedere i contenuti della tradizione secondo il metodo storico-critico e di contrapporre fra loro una teologia ortodossa ed una liberale, quanto, più in concreto, di comprendere come sia possibile la fede in questa realtà differenziata e multiforme, come essa possa essere sostenuta e in che senso essa possa dirsi libera ovvero, appunto, possibile.

¹⁵³ La verità divina, afferma Buber ricordando F. Rosenzweig, «vuole essere "supplicata" con "ambe le mani", quella della filosofia e quella della teologia». La preghiera del non-credente «è la preghiera espressa in terza persona e nella forma di un discorso sull'idea, rivolta dal filosofo al dio ridivenuto ignoto. Tale preghiera è adatta a smuovere gli uomini religiosi e a indurli a vagare attraverso una realtà privata della presenza divina alla ricerca di un nuovo incontro. Sul loro cammino distruggono immagini che evidentemente non possono più corrispondere a Dio. Li sospinge quello spirito che aveva incitato i filosofi» (M. BUBER, *L'eclissi di Dio*, Firenze, Passigli Editori, 2001, p. 45).

5. Le suggestioni intellettuali

«Bilychnis» rimanda ad uno spazio di per sé dislocante: una rivista differita tra scienza e fede, tra testimonianze intellettuali e ricerche di Dio, aperta a credenti e non, a cattolici e protestanti, un crocevia di personalità così distanti e differenti tra loro, che, per formazione e per pensiero, mostrano in se stesse anime multiple e irregolari. Eppure essa è la rappresentazione di un luogo, identificabile quanto meno per i suoi dichiarati obiettivi: la libera espressione del pensiero, la salvaguardia dell'autonomia della coscienza, il rinnovamento dello spirito religioso. Ma sarà davvero possibile pensare questo luogo? Non rappresenta, forse, il vuoto di una dislocazione? Non resta ancora qualcosa, un residuo, tra questo pensare libero e multiplo?

I luoghi di cultura, le biblioteche come i centri di produzione intellettuale, offrono spesso incontri inaspettati, strane contaminazioni. Pirandello, nella premessa (filosofica) a *Il fu Mattia Pascal*, racconta come don Egidio Pellegrinotto, nel mettere ordine alla biblioteca, scopre che tra il *Dell'arte di amare le donne* di Anton Muzio Porro e la *Vita e morte di Faustino Materucci, Benedettino di Polirone*, che taluni chiamano beato era avvenuta una strana simbiosi: l'umidità aveva «fraternamente appiccicate» le legature dei due volumi. Lo scrittore agrigentino descrive, com'è noto, le vicende degli *Uno, nessuno e centomila*, rappresenta sulla scena il «dramma dell'incomunicabilità degli spiriti», narra il riflesso vuoto di punti di vista che si incontrano e rimandano l'un l'altro, come in un gioco di specchi.

Nella redazione di «Bilychnis» incontriamo due “irregolari”, Tilgher e Rensi, che, non a caso, rivendicano entrambi una paternità sull'opera pirandelliana. Tilgher sostiene di essere stato lui lo “scopritore” di Pirandello, il teorico di quella dialettica tra “Vita” e “Forme”, che ben riassume lo sfondo filosofico di quell'universo teatrale. Rensi afferma, a sua volta, che quel teatro altro non è che la sua filosofia «portata con grandissimo ingegno sulla scena»¹⁵⁴. Tilgher e Rensi, due figure “irregolari” del pensiero, concorrono alla rappresentazione della scena finale: il tramonto dello storicismo e dell'idealismo. Tilgher rileva, nel '21, le radici gentiliane del fascismo: «l'assoluto attivismo trapiantato sul terreno della politica».

¹⁵⁴ Cfr. A. TILGHER, *Studi sul teatro contemporaneo*, Roma, Bardi, 1923, pp. 10 sgg., 88-89, 135-193; ID., *Il problema centrale (Cronache teatrali 1914-1926)*, a cura di A. d'Amico, Genova, Edizioni del Teatro Stabile, 1973, pp. 386-388; G. RENSI, *Autobiografia intellettuale. La mia filosofia. Testamento filosofico*, Milano, Corbaccio, 1994, p. 38. Su «Bilychnis», in cui l'amico e cognato M. Vinciguerra curerà dal 1921 al '28, poco prima della sua condanna al carcere, le ultime edizioni della sezione «Cronache», Tilgher avvia, nel 1920, la sua collaborazione inaugurando la rubrica «La vita dello spirito nella letteratura», con due profili su Georges Duhamel e Miguel de Unamuno.

Rensi, negli stessi anni, denuncia l'inconciliabilità tra l'idealismo assoluto e la fede: pur adoperando un linguaggio religioso e mistico, quella filosofia «è la più recisa antitesi della religione e della religiosità»¹⁵⁵. Tilgher sposta l'idealismo sul terreno della politica: lo traduce in relativismo e, con ciò, mostra alla politica la questione tragica dell'individualismo e dell'anarchismo, l'esistenza di individui isolati e scomunicati. Rensi si impegna a svuotare l'idealismo assoluto da ogni possibile contenuto religioso e lo fa proprio a partire dall'insanabile contrasto tra la fede e un sapere che, nel voler spiegare e comprendere tutto, non lascia nulla fuori di sé. Tilgher e Rensi aggiungono l'uno qualcosa all'altro, tesi entrambi allo screditamento di un idealismo che simboleggia, ed è di fatto – sia nelle forme più proprie della politica, sia in quelle meno evidenti della religione –, la filosofia dominante, la filosofia al potere.

L'azione che tutto ingloba, da una parte, e un sapere che tutto può, dall'altra, possono ben dirsi forme onnicomprensive e totalizzanti. Esse, tuttavia, nascondono al loro fondo un relativismo e uno scetticismo, che ne rappresentano la deriva storica e generazionale. Tilgher e Rensi minano dall'interno stesso del sistema idealista il suo impianto teorico. È noto come le armi del relativismo e dello scetticismo possano benissimo costituire i prodotti degeneri della ragione. È nota la critica a cui sono sottoposti, da sempre, relativisti e scettici: una diversità, la loro, puramente apparente, dissolta di fatto dal potere della ragione. Eppure Tilgher e Rensi, relativisti e scettici, restano figli degeneri dell'idealismo e della ragione filosofica, corrodendone dall'interno la natura e le fondamenta più salde.

Tilgher, nella sua critica all'idealismo di Croce e di Gentile, precisa di essere stato il primo a formulare in Italia il concetto di “scetticismo storicistico”. Fa notare a Rensi come lo scetticismo moderno debba essere calato nel flusso della vita, come esso, più che indicare – come vuole l'amico – l'incomunicabilità dei vari punti di vista, rappresenti, piuttosto, lo scorrere di questi dall'uno all'altro; come esso sia, in altri termini, relativismo, fatto storico e concreto di vita e di azione. Lo scetticismo moderno rimanda al problema di una “ragione unica” che supera l’“unilateralità” delle singole ragioni «facendo posto ad un'unità superiore che tutte le comprende in sé come momenti superati»¹⁵⁶. È proprio in questa

¹⁵⁵ A. TILGHER, *L'idealismo attuale*, in Id., *Relativisti contemporanei*, Roma, Bardi, 1923⁴, pp. 76-77; G. RENSI, *Scetticismo, idealismo e fede*, in «Bilychnis», fasc. VIII, 1921, p. 74.

¹⁵⁶ Cfr. A. TILGHER, *Giuseppe Rensi*, in Id., *Ricognizioni. Profili di scrittori e movimenti spirituali contemporanei italiani*, Roma, Bardi, 1924, pp. 42-52. Tilgher si chiede se l'irrazionalismo e lo scetticismo rensiano non discendano «in linea retta proprio da quell'idealismo assoluto» che intendono contrastare (ivi, p. 45). Per comprendere il significato dell'odierno scetticismo, quello storicistico, ben diverso da quello antico, non

“ragione unica” che si nasconde la forza di un “potere” che non lascia nulla al di fuori e che, in quanto porta già tutto *dentro*, è già tutto in atto.

Entrambi segnati, nel loro percorso intellettuale e di vita, dalla presenza di un spirito religioso non poco tormentato, ma insieme aperto e vicino al cristianesimo ed alle sue questioni fondamentali (dal tema del male a quello di una redenzione, da cui non è affatto estranea la domanda sul senso del cristianesimo nel mondo moderno)¹⁵⁷, Tilgher e Rensi ci restituiscono, ciascuno a modo suo, come testimoni laici, quindi su di un versante altro da quello cristiano e credente in senso stretto, proprio la domanda sulla possibilità dell’essere cristiani nel mondo moderno. Entrambi vivono, con accentuazioni diverse, un processo storico, che da più parti annuncia il tramonto del modello ottocentesco di società liberale, e la carica dirompente, per niente affatto incline all’idea di progresso, di una crisi che ha nella guerra la sua estrema sintesi. Entrambi sono consapevoli che le nuove richieste del mondo moderno pongono in questione la funzione storica e religiosa del cristianesimo, in particolare quel suo essere contemporaneamente *dentro* e *fuori* al mondo, che ne contraddistingue il messaggio salvifico ed escatologico. Le pretese del mondo moderno, le sue certezze categoriche ed indiscutibili, sembrano sostituirsi ad esso ed in sostanza annullarlo; la prospettiva messianica di un cristianesimo, che non accetta l’assolutezza di questo mondo, lentamente svanisce.

La domanda sul “cristianesimo oggi” sorge proprio nel momento in cui sembrano smarrirsi speranza e senso del processo storico. Questo appare sempre più compiuto e chiuso in se stesso. Ne sono tipiche espressioni uno storicismo che giustifica il “fatto” storico o l’attivismo ancor più attuale e prorompente di chi non si ferma mai (una sorta di moderno “eterno ritorno”). Tilgher ha ben presente ciò quando evidenzia l’anima religiosa messianica del calvinismo gangaliano. Ma ancor di più si spinge ad osservare il dramma storico di un cristianesimo che, nel suo essere

basta, secondo Tilgher, la scissione della Ragione in un «pulviscolo di ragioni individuali», descritta da Rensi prima in *La ragione e la guerra* del 1917 (in «Bilychnis», fasc. VII, 1917, pp. 5-29) e, due anni dopo, nei *Lineamenti di filosofia scettica*. Per il concetto di “scetticismo storicistico” si rimanda a A. TILGHER, *Il tramonto dello storicismo*, in Id., *La crisi mondiale e saggi critici di marxismo e socialismo*, Bologna, Zanichelli, 1921, pp. 151-152.

¹⁵⁷ Secondo L. Salvatorelli «mancò a Tilgher, che sentì così profondamente l’ideale cristiano, la più cristiana, e anche la più difficile delle virtù: quella della speranza» (L. SALVATORELLI, *Originalità di Tilgher*, in A. TILGHER, *Tempo nostro*, Roma, Bardi, 1946, p. XI. Ma si veda anche L. SCALERO, *Religiosità di Tilgher*, in A. TILGHER, *Mistiche nuove e mistiche antiche*, Roma, Bardi, 1946, pp. 5-14). L’intreccio tra la vena scettica e quella religioso-mistica del suo pensiero è annotato da Rensi nella sua stessa “autobiografia intellettuale” e ribadito nel suo “testamento filosofico” (cfr. RENSI, *Autobiografia intellettuale*, cit.).

contemporaneamente *dentro* e *fuori* il mondo, vede proprio da questo mondo sottrarsi la sua stessa possibilità d'essere: un mondo che non ha affatto l'intenzione di dichiarare la sua fine, con ideali socio-politici tutti pienamente mondani e reali, con morali dell'effimero e del momento. È in fondo proprio il radicamento nel mondo il problema vero del cristianesimo moderno; il suo poter essere speranza e Regno, altro dal mondo, ma – ecco il dramma – essere nel mondo, così come esso è. Gangale colloca Tilgher fra gli «amici del Nuovo Protestantismo», pur prendendo le distanze dalla sua interpretazione troppo “politica” del Regno che ne smarrisce, secondo lui, la vera radice, quella “religiosa” e “teologica”¹⁵⁸.

Rensi non appare particolarmente preoccupato del “peso” di questo mondo. Per lui il fatto storico è già di per sé l'“assurdo”. Si tratta, piuttosto, di avere il coraggio di guardarlo in faccia, di «reggere in un mondo d'assurdo». La sua visuale «scettica e pessimista» è anche profondamente religiosa, perché appartiene ai vinti della storia, «non entra nella mai [...] nella serie delle dottrine “accettate”», è affine a «quegli spiriti che vivono profondamente soprattutto l'aspetto della religione di condanna del mondo»¹⁵⁹. Egli, che pur proviene da esperienze politiche giovanili per certi versi vicine al socialismo cristiano, verifica in prima persona, proprio nel campo politico-sociale, l'irrazionale del reale. Il male lo incontra lì, tutto dentro l'Essere, e l'eroe stoico, il saggio, non lo può salvare; sperimenta l'assurdo di un finito che muore a se stesso. “Apologo” dell'ateismo, critico delle “aporie della religione”, in non pochi momenti giudice aspro e duro della religione e del cristianesimo, paradossalmente spirito religioso senza religione, Rensi vive la sua professione di fede nell'irrisolta dialettica di una negazione-affermazione:

¹⁵⁸ È lo stesso Tilgher a proclamarsi «amico del protestantesimo», quando su «Il Mondo» (1926) sostiene, anche in polemica con Donini, la differenza tra la visione del Regno di Buonaiuti e quella di Gangale, tra messianismo medioevale e calvinistico (si rimanda a *Una resistenza spirituale*, cit., pp. 58-63, 135-138). Le riflessioni tilgheriane sul cristianesimo, che provengono (cfr. nota 96) da una serrata critica allo storicismo e dalla consapevolezza del relativismo e della crisi spirituale del dopoguerra, rappresentano una parte non secondaria del suo percorso intellettuale e non solo di quello degli anni Venti (si ricordi, in proposito, oltre alla collaborazione con «Conscientia», la partecipazione all'inchiesta, promossa, nel 1927, dalle edizioni «Doxa», su *Cristo Dio*). I due saggi su *Cristo e noi* del '33 e del '34 e quelli raccolti in *Mistiche nuove e mistiche antiche*, esprimono l'urgenza della domanda sul senso del cristianesimo nel mondo, anche a partire dalla comparsa delle nuove mistiche laiche del Novecento e dai colpi inferti alla religione dalla scienza e dalla tecnica. «Il Cristianesimo – scrive, con spirito ironico e insieme tragico – sta nel mondo straniero al mondo, ma attendendone – e pel fatto stesso di attenderla cominciando ad operarne in qualche modo – la metamorfosi di cui esso possa essere la carta costituzionale» (TILGHER, *Mistiche nuove e mistiche antiche*, cit., pp. 151-152).

¹⁵⁹ G. RENSI, *Interiora rerum*, Milano, Unitas, 1924, pp. 12, 16, 20.

Dio – Non ti vedo e ti nego. Ma tu sei forse qui presente in me, entro di me, in guisa più intima e vivificatrice che non in molti di quelli che ti affermano. Poiché sei Eterna Verità, sei proprio il mio impulso ad abbracciare energicamente e ad affermare a costo d'ogni detrimento mondano ciò che scorgo come verità. Sei la stessa mia negazione di te; giacché essa è per me l'affermazione della verità che con mio svantaggio e pericolo compio contro i pregiudizi, le ipocrisie, gli opportunismi. Nella mia negazione di te sei Tu stesso che ti affermi¹⁶⁰.

In un saggio apparso nel '20 su «Bilychnis», Rensi descrive, da ipotetico storico del XXI secolo, l'illusione in cui è caduta – nonostante le esperienze della guerra e della rivoluzione bolscevica – la politica dei primi decenni del XX secolo: la sicurezza di una classe dirigente che crede nell'eternità del mondo sociale esistente, incapace di comprendere i tratti storico-politici e culturali di un disfacimento e di una dissoluzione già in atto, inconsapevole che «quel che domani fatalmente sarà, sebbene oggi non sia, è come se già fosse»¹⁶¹. Sono gli anni in cui Rensi teorizza, in virtù dell'assenza di criteri certi ed assoluti («tutto è vero»), il ricorso all'autorità e coniuga tra loro, nel medesimo intento critico e demolitore dell'idealismo assoluto, *incomprensibilità e religione*¹⁶². La realtà del fatto, nel mostrarsi irriducibile ad una spiegazione logica, rivela, nella sua *incomprensibilità*, tutti i limiti di una comprensione scientifica del mondo. La vera antitesi non è quella tra scetticismo e fede, ma tra un sapere che tutto include e tutto spiega e la fede. Lo scetticismo può, a suo giudizio, «confluire con la religione» e viceversa¹⁶³. Ciò che spinge al pensiero di Dio non è tanto la creazione dell'universo, quanto il fatto di una natura che non racchiude in sé spiegazione e comprensione alcuna: «miracolo

¹⁶⁰ ID., *Scheggie (pagine d'un diario intimo)*, Rieti, Bibliotheca Editrice, 1930, p. 9. L'interesse di Rensi per lo spirito religioso (piuttosto che per la religione) del cristianesimo è già presente negli anni giovanili, in alcuni interventi apparsi su «Critica sociale» e poi nell'esperienza ticinese del «Coenobium». Oltre ai suoi noti saggi sulla religione, si rimanda anche ad un suo scritto del 1927, *Il nuovo Medio Evo e la Nuova Aristocrazia* (ID., *Passato Presente Futuro*, Milano, Cogliati, 1932, pp. 3-29), in cui, correggendo la visione niciana dell'"aristocratico" con il cristianesimo evangelico di Carl Hilty, imputa ai neoprotetanti italiani di preferire «allo studio ed alla diffusione delle idee vive e feconde di Hilty e Renouvier», la «moralmente debilitante e odiosamente intollerante teologia» di Calvino (ivi, p. 29). Ma il tormentato spirito religioso di Rensi, non di rado duro e sferzante con le religioni, appare soprattutto nelle pagine diaristiche («Frammenti», «Schegge», «Scolii», «Impronte», «Sguardi», «Cicute») degli anni Trenta e nelle note *Lettere spirituali*, alcune delle quali pubblicate su «Religio».

¹⁶¹ G. RENSI, *Ucronia*, in «Bilychnis», fasc. I, 1920, pp. 1-2.

¹⁶² Cfr. ID., *La filosofia dell'autorità*, Palermo, Sandron, 1920. Il libro di Rensi fu accolto da alcuni come un'apologia del nascente fascismo. Nella Prefazione al volume Rensi scrive: esso «è un altro colpo mortale che io vibro all'idealismo assoluto» (p. X).

¹⁶³ ID., *Scetticismo, idealismo e fede*, in «Bilychnis», fasc. VIII, 1921, pp. 72, 76.

è l'accadere di ciò che è già accaduto». Quello che ai più appare comprensibile, resta, per così dire estraneo al filosofo, a colui che non capisce quello che tutti capiscono¹⁶⁴. La comprensione chiude, infatti, la possibilità in realtà; tende, per sua natura, ad includere in sé ogni estraneità: ciò che è escluso, resta, in quanto tale, non esistente. L'incomprensione, invece, lascia la realtà nella sua possibilità, non esclude «la possibilità che ogni possibilità» si nasconda nel fondo della vita: ciò che è escluso resta, per principio, esistente. La spiegabilità del mondo colloca l'uomo tutto dentro al mondo, mentre l'inspiegabilità lo disloca al di fuori, nel non senso di questo stesso mondo. Ma è ovvio che qui la dialettica ci insegna anche che chi lascia fuori ed esclude resta nella condizione del non sapere, mentre chi è aperto e dischiuso è nella remissione del proprio sapere.

Se Renzi è il portavoce di uno scetticismo a suo modo credente – Buonaiuti lo chiama, appunto, «scettico credente» – Dino Provenzal confessa che è stata la sua stessa esperienza di vita a coprirlo con gli abiti dello scettico e del non credente. In un intervento del '17, nel pieno della Grande Guerra, cui fa seguito sulla rivista uno scambio di idee che vede coinvolti Maria Dell'Isola, Mario Falchi, Lina Schwarz e Arturo Vinay, Provenzal racconta se stesso, narrando la vita di un uomo che è stato ed ha creduto di essere artista, letterato, politico, filosofo, teosofo e che alla fine «ha trovato Dio [...] ma non la fede», non il Dio giusto e provvidente, ma il «Giuoco fatto» di un mondo che non ha una spiegazione logica. «Credo che la vita universale abbia una causa estranea a sé e non so neppure io come questa credenza si sia radicata in me perché molte, troppe volte mi son sentito trascinato a negarla. Ma non vedo un legame necessario tra questa causa prima e l'idea di bontà infinita che voi altri credenti vi annettete»¹⁶⁵. È un Dio senza volto, il Dio di un mondo senza fede, la Causa di un mondo senza logica ma semplicemente un “giuoco fatto”. Così gli appare la sua vita, simile a quel che sente annunciare nella casa da giuoco in cui si era trovato: «tutta la mia vita di pensiero assomiglia a quella serata. Ho offerto quanto avevo, ma ho dovuto subito ritirarmi o perché mi son chiaramente visto l'inganno dinanzi agli occhi o perché il giuoco era fatto, tutti i posti presi e nessuno mi voleva, oppure perché colui al quale mi rivolgevo era più povero e disperato di me»¹⁶⁶. Colui che ha creduto un po' in ciascuna fede, dall'arte alla letteratura, dalla fi-

¹⁶⁴ ID., *Incomprensibilità e religione*, in «Bilychnis», fasc. IX, 1922, p. 106.

¹⁶⁵ D. PROVENZAL, *Giuoco fatto*, in «Bilychnis», fasc. VII, 1917, p. 54. Dino Provenzal (1877-1972), saggista e scrittore di origini ebraiche, colpito in prima persona e nella famiglia dalle leggi razziali, trasmette nei suoi interventi su «Bilychnis» tutta la sua notevole tempra umoristica e al tempo stesso profondamente tragica. Suo è il primo dei «Quaderni di Bilychnis», *Una vittima del dubbio: Leonida Andreief*, pubblicato nel 1921.

¹⁶⁶ Ivi, p. 56.

losofia alla politica e alla teosofia, appare sicuramente scettico agli occhi degli altri, ma è certo di trovare in se stesso un “giuoco fatto”. Provenzal mostra come chi ha percorso un cammino di ricerca, dislocato tra filosofia e poesia, finisca con l’essere chiamato scettico, ma anche come, in se stesso, nella sua esperienza di vita, egli sperimenti la non ragione di un mondo già fatto e, quindi, l’urgenza di una spiegazione dell’esistente, altra da quella logica. Mario Falchi comprende bene che nelle parole dell’amico non può esserci scetticismo: «a mio avviso – scrive – mostra [...] mancanza di rigore logico chi [...] dal fatto della non scorta spiegazione logica della vita deduce la sua insussistenza; è mero paralogismo, ormai screditato, quello che sentenzia, “non è, ciò che non si può né si potrà mai conoscere”». Lui, credente, non resta estraneo a quegli spiriti che «sentono il profondo scoramento che proviene dal non sapere e dal non potere» e che, in questo loro tormento, avvertono il vuoto di una vita «che prende», piuttosto che il senso di una vita «che è presa»¹⁶⁷.

La torre d’avorio in cui si chiude il pensiero è pur sempre il residuo di una purezza dello spirito non trasformata. L’esperienza religiosa (e la fede) scorre lì, in un soffio. Può restare facilmente inavvertita, ma pur passa accanto ad una ragione debole, che è lì pronta, preparata, tra la vita e la morte, ancora in vita¹⁶⁸.

Rensi e Provenzal testimoniano, ciascuno a suo modo, come l’idea di Dio assuma nuove forme rispetto al passato; come essa, cioè, sia destinata ad uscir fuori dagli schemi concettuali in cui è stata fino ad allora rappresentata e a divenire sempre più lontana, posta al di fuori, e, insieme, vicina, qui *dentro* nascosta. Rensi parla esplicitamente di una “volatilizzazione” di Dio (dal “Dio nascosto” della teologia negativa all’ateismo): l’affinamento del pensiero filosofico e religioso fa apparire Dio sempre meno rappresentabile, ovvero sempre più lontano (e fuori) da quelle categorie del reale e dell’essere attraverso cui in passato lo si

¹⁶⁷ M. FALCHI, *C’è una spiegazione logica della vita?*, in «Bilychnis», fasc. VI, 1919, pp. 446, 450. Sulle lacerazioni interiori che l’evento della guerra provoca in seno agli evangelici si rimanda alle reciproche lettere-confessioni che sulla rivista si scambiano Paschetto e Falchi; cfr. L. PASCHETTO, *Confessioni* (I), in «Bilychnis», fasc. XII, 1914, pp. 357-359 e M. FALCHI, *Confessioni* (II), in «Bilychnis», fasc. I, 1915, pp. 5-10. Su Mario Falchi (1870-1945), professore del Liceo Valdese di Torre Pellice, antifascista e membro della Società Internazionale per la Pace, si veda I. PONS, *Mario Falchi e le leggi razziali*, in *Gli evangelici nella Resistenza*, a cura di C. Papini, Torino, Claudiana, 2007, pp. 187-197.

¹⁶⁸ Non è un caso che sia Falchi sia Vinay, ma anche Provenzal nel suo intervento conclusivo (*Un miracolo di Dio*), facciano riferimento al tema dell’immortalità dell’anima; una questione, questa, caduta, per certi versi, oggi come allora, nell’oblio. La rivista la ripropone nell’ambito di una convergenza culturale e teoretica tra agnosticismo della scienza, suggestioni spiritiche e teosofiche, psicologia, filosofia e religione.

immaginava¹⁶⁹. Lo sviluppo del pensiero scientifico mostra, ad esempio, come esso più scopre e rappresenta, più lascia ogni cosa incompresa e senza rappresentazione; più il mondo viene spiegato, più appare inspiegabile e incredibile la sua uniformità (un vero e proprio miracolo); più logica c'è e più questa logica non regge a se stessa, più c'è Dio e più Esso scompare dall'essere. Per Provenzal, questo *dentro-fuori* in cui appare dislocato da sempre il pensiero su Dio mostra un vero e proprio miracolo di Dio: Egli continua ad essere nonostante il fatto che gli uomini lo riconoscano o meno. Dio non chiede che si parli di Lui: non chiede riconoscenze o sottomissione, né di essere amato, conosciuto o pensato, per dispensare le sue grazie. Dio continua ad esserci anche per chi lo cerca e non lo trova, anche per chi non lo ha mai trovato perché non lo ha cercato. Non si tratta, fa notare Provenzal a Rensi, di un tramonto o di una scomparsa di Dio; si tratta, piuttosto, di una presenza che assume sempre più caratteri "spirituali". Accade, ad esempio, che, per aver contemplato troppo Dio, Esso ci sfugga (come insegna l'esperienza dei mistici e dei santi), ma accade anche che, quando la mente si dirige verso altri pensieri, Dio ricompaia. Un vero "miracolo di Dio": continua ad essere anche se non visto, è anche per coloro che non lo vedono, è anche là dove non si scorge¹⁷⁰.

Una nuova religione senza Dio, sostiene Tilgher, si affaccia al tramonto dello storicismo: la "religione dell'azione". Il dio di questa nuova religione è «l'uomo stesso in quanto non posa mai, ma si muove sempre»¹⁷¹. Tilgher entusiasma ma non convince fino in fondo Julius Evola. Al suo pragmatismo trascendentale, sprezzante dei filosofi del fatto compiuto, manca l'integrazione decisiva: «tu devi poter far reale l'irreale e irreale il reale – non a parole, ma praticamente: tu devi essere capace di magia»¹⁷². Evola scrive su «Bilychnis» negli anni in cui va elaborando le sue idee sull'*Idealismo magico* e sull'*Uomo come potenza*. Interviene sull'occultismo e sull'ermetismo, sulla "purezza" come valore metafisico e sulla mistica del sangue e della razza, sulla rivolta del mondo moderno contro ogni forma di astrattismo filosofico, compreso quello di un ritorno alla scolastica¹⁷³. Dalle trame scettiche e relativiste di un mondo

¹⁶⁹ Cfr. G. RENSI, *Autobiografia intellettuale*, cit., p. 36; ID., *Le aporie della religione*, Catania, Etna, 1932, pp. 25-54.

¹⁷⁰ Cfr. D. PROVENZAL, *Un miracolo di Dio*, in «Bilychnis», fasc. III, 1920, pp. 192-195; ID., *La spiritualizzazione di Dio*, in «Bilychnis», fasc. II-III, 1924, pp. 97-99.

¹⁷¹ A. TILGHER, *La religione dell'azione*, in ID., *Voci del tempo. Profili di letterati e filosofi contemporanei*, Roma, Bardi, 1923², p. 214.

¹⁷² J. EVOLA, *La filosofia di Adriano Tilgher*, in «L'idealismo realistico», V, fasc. 12, 1928, p. 34.

¹⁷³ Cfr. ID., *Della "Purità" come valore metafisico*, in «Bilychnis», fasc. VI, 1925, pp. 353-365; *La scolastica dinanzi allo spirito moderno*, in «Bilychnis», fasc. I, 1926,

storico-culturale in disfacimento e in trasformazione, si dipanano i fili di una paura dell'altro, le suggestioni di un'intellettualità che si ripara e si autofonda nella purezza di un pensiero, nell'incontaminato ed inalterato gioco dei suoi puri voleri e del suo puro spirito. Dalla decomposizione della ragione (*ratio*), fin dentro i suoi residui subconsci – esito ultimo della ricerca psicologica e dell'occultismo – si fanno strada le potenze di un pensiero in grado, appunto, di suggestionare ed autosuggestionare, di “agire senza agire” (muovere senza essere mosso), di fare dell'uomo l'unico e vero dio¹⁷⁴. Non è un caso, tuttavia, che queste suggestioni di un pensiero puro, incontaminato e capace di generare nella purità spirituale, si debbano, a loro volta, distinguere dai falsi spiritismi, dagli ibridi alessandrinismi e misticismi, sempre incombenti e pericolosi, di chi si illude di trovare nuove metafisiche, a prescindere dallo spirito luciferino e dominante, che pur si cela dentro le possibilità (le potenze) del mondo moderno¹⁷⁵. Le “potenze” di un pensiero, il suo «poter far reale l'irreale e irreale il reale», appaiono inevitabilmente destinate a dover fare i conti con i sostituiti della verità, con una ragione, scettica e miscredente, che occulta. La posizione scettica si presenta, paradossalmente, sia come l'argine più forte costruito da un pensiero non suggestionabile, sia come l'esperienza più propria di un pensiero suggestionato e suggestionabile all'infinito.

Provenzal vede e sente la fede un po' da più parti: tra i cattolici di Milano e tra i protestanti, tra i sionisti e tra i seguaci del cristianesimo integrale, tra i nuovi mistici e tra gli appassionati di Tagore o tra gli adoratori di Gandhi¹⁷⁶. Ad Augusto Hermet la mistica appare un fenomeno talmente presente e vivo nella realtà contemporanea da sostituirsi alla stessa

pp. 1-18; *Il valore dell'occultismo nella cultura contemporanea*, in «Bilychnis», fasc. XI, 1927, pp. 250-269; *La dottrina della palingenesi nell'ermetismo medioevale*, in «Bilychnis», fasc. III, 1930, pp. 173-190; *La “mistica del sangue” nel nuovo nazionalismo tedesco*, in «Bilychnis», fasc. I, 1931, pp. 1-12. La collaborazione di Evola con «Bilychnis» è contemporanea a quella con «Conscientia», ma se la prima dura fino al '31, la seconda è quasi immediatamente troncata dalla posizione intransigente di Gangale. Sulla polemica tra Gangale ed Evola si vedano G. ROTA, *Un filosofo razzista. Note su Evola*, in «Rivista di storia della filosofia», 3/2003, pp. 459-496 e sempre dello stesso autore *Profilo filosofico di Giuseppe Gangale*, in «Rivista di storia della filosofia», 3/2001, pp. 429-457. Si tengano inoltre presenti le note di redazione con cui vengono pubblicati alcuni saggi di Evola su «Bilychnis» e l'intervento di G. C. [Giovanni Costa], in «Letture ed appunti», in «Bilychnis», fasc. III, 1927, pp. 223-224.

¹⁷⁴ Cfr. J. EVOLA, *E. Coué e l'“agire senza agire”*, in «Bilychnis», fasc. I-II, 1925, pp. 28-37.

¹⁷⁵ Cfr. J. EVOLA, *Nuovi... messia*, in «Bilychnis», fasc. V-VI, 1922, pp. 336-338. È Evola stesso a distinguersi da un Guenon come da uno Stenier.

¹⁷⁶ D. PROVENZAL, *Quei che va di notte...*, in «Bilychnis», fasc. IV, 1925, p. 203.

speculazione filosofica¹⁷⁷. Basta guardare al mondo delle riviste e delle pubblicazioni di collane: dalla «Cultura dell'anima» di Carabba ai «Libri della fede» diretti da Papini, dai «Fiori di letteratura ascetica e mistica» editi dal Giannini, ai «Profili» del Formiggini, fino ai «Libretti di vita» di Clemente Rebora, per le edizioni Paravia. Secondo Hermet si assiste ad un movimento contrario a quello che caratterizzò il modernismo: non si tratta di interessare alle posizioni della fede le «trame contingenti dello spirito del tempo», al contrario già «trasfigurato dalla vita religiosa»¹⁷⁸. Il moto modernista appare in sostanza ancora pervaso da una visione della vita religiosa «rudimentale», troppo elementare ed ingenua, proprio perché fondata su una precaria esigenza conciliatrice (scienza e fede, storia e dogma), che di fatto nasconde ancora al suo interno un fondamento dualistico. La storia di oggi appare, invece, ad Hermet, «tutta pervasa dallo spirito religioso». La vera questione resta quella di dover leggere i fatti umani alla luce dell'esperienza religiosa (piuttosto che il contrario: umanizzare fede e dogmi). Il cristianesimo è già, per così dire, posto *fuori* da ogni confine: un cristianesimo senza confini. La rinascita mistica (o religiosa) vede direttamente coinvolti cattolici e protestanti in quanto trasposti *fuori* da sé, sicuramente ben oltre i limiti di un'appartenenza chiesastica. Al posto di una trascendenza intesa nel suo valore di oggettività, si fa avanti l'idea di una «soggettiva trascendenza». Il compito spirituale d'oggi, scrive Hermet, è quello di evitare l'«equivoco immanentista» secondo cui quell'idea è compresa e tradotta in immanenza: l'«equivoco immanentista» sta tutto dentro la «confusione di soggettività e oggettività nel senso di una riduzione di questa a quella (idealismo) o di quella a questo (realismo e misticismo ingenuo)»¹⁷⁹. Hermet pubblica su «Bilychnis» la sua introduzione all'*Itinerario di Bonaventura*, con il titolo *Mistica e santità*. L'affermazione storica ed umana del cristianesimo gli appare tutta racchiusa in un «compito d'una difficoltà unica»: mantenere da un lato la «fede» (l'esperienza del santo), nella sua «purezza e limpidezza», e dall'altro la «meditazione» e la «contemplazione», «già potenzialmente implicite» nell'esperienza della fede. «Tutta l'antica filosofia, tutta quasi l'antica mistica, si fanno assieme presenti, come un'enorme confusa folla

¹⁷⁷ A. HERMET, *La mistica e il momento odierno della speculazione*, in «Bilychnis», fasc. XII, 1924, pp. 410-416. Augusto Hermet (1889-1954) – traduttore nel 1927, nella collezione «I libri della fede», de *Il pellegrino cherubico* di Angelus Silesius – pubblica nel 1924, per i «Quaderni di Bilychnis», *Fede cristiana in un mistico indiano (Sadhu Sundar Sing)*. *Studio e antologia*.

¹⁷⁸ Ivi, pp. 413-414. «Non la vita religiosa ha mai bisogno di essere rinnovata, rianimata attraverso la varietà dei fenomeni storici e al mutamento delle varie necessità spirituali, ma sono queste necessità medesime, questi fenomeni stessi, che hanno da essere intensi – compresi e vissuti – in essenza, come vita religiosa» (p. 414).

¹⁷⁹ Ivi, pp. 416.

di viventi e di risorti, attorno alla Rivelazione cristiana, o contro di essa pазze insorgendo, o ad essa umiliandosi consapevoli”¹⁸⁰.

Sono alcuni esempi, questi, che indicano in «Bilychnis» il luogo di un confronto libero e critico di una intellettualità che, pur proveniente da esperienze ed estrazioni culturali diverse, è più o meno direttamente raccolta intorno ad una riflessione sull’esperienza religiosa del cristianesimo. In effetti, una funzione importante svolta dalla rivista è quella di dar voce, accanto alla parte evangelica, anche ad un pezzo della cultura laica meno incline ad una riduzione dell’esperienza religiosa entro l’egemonia di paradigmi filosofici, come ad esempio quelli idealistici. L’apertura al mondo laico non è ovviamente di per sé dimostrazione di progresso e di cambiamento, ma può essere prova di attenzione verso un mondo, in cui alcuni contributi intellettuali ed esperienze di vita potrebbero restare isolati e privati di valore, a causa di un ostracismo culturale e/o accademico non del tutto infrequente in quel mondo. In questo senso impariamo che un pensiero cristiano non è mai di parte, ma vicino agli esclusi ed alle minoranze.

Ha ragione Gangale quando afferma che «la cultura non offre scalate per la fede». Eppure ci sono dei momenti in cui, a partire dal cuore stesso dell’intellettualità, dai suoi stessi progetti e poteri, si assiste ad un suo dislocamento, se non addirittura al venire meno del terreno su cui essa si fonda. L’intellettuale che pensa e ricerca potrebbe sperimentare nell’atto stesso del pensare tanto l’attesa di un esodo, quello verso la luce della verità, quanto il tramonto di un percorso, la conclusione, la fine, se non addirittura la crisi (lo “spezzarsi”) del pensiero. La cultura non edifica la fede, ma è pur vero che essa mostra incrinature e fratture simili a quelle di un affresco consumato dal tempo. La corrosione del quadro, a cui non basta certo un semplice restauro, rimanda con inquietudine e travaglio a quanto in esso vi era rappresentato.

Immagini vere di un’epoca: atei che parlano di Dio e credenti ai limiti dell’ateismo, cattolici pieni di nature protestanti e protestanti pieni di temperamenti cattolici, un cristianesimo che è «nella Chiesa, e spesso fuori della Chiesa; talvolta malgrado la Chiesa o contro la Chiesa»¹⁸¹, suggestioni teosofiche e valenze conoscitive del subcosciente. All’interno di questi atteggiamenti pur traspare quella che W. James definisce una «visione profondamente “pragmatica” della religione». «Il mondo interpretato religiosamente – così scrive – non è il mondo materialisti-

¹⁸⁰ A. HERMET, *Mistica e santità*, in «Bilychnis», fasc. XII, 1922, pp. 361 e 358. Cfr. anche ID., *Mistica e politica*, in «Bilychnis», fasc. XI, 1924, pp. 269-273.

¹⁸¹ W. MONOD, *Il mio credo*, in «Bilychnis», fasc. VII-VIII, 1929, pp. 24, 26. Cfr. anche P. SABATIER, *San Francesco d’Assisi e il protestantesimo odierno*, in «Bilychnis», fasc. I, 1925, pp. 1-10.

co, riproposto con espressione alterata; deve avere, al di là e al di sopra dell'espressione alterata, una costituzione naturale diversa, per certi aspetti, da quella di un mondo materialistico. Deve essere tale che ci si possano aspettare in esso eventi diversi e si debba richiedere una diversa condotta»¹⁸². Vuoi per l'ispirazione evangelica della rivista, vuoi per il suo atteggiamento fondamentalmente anticlericale, vuoi per le stesse circostanze storico-culturali in cui essa si forma, «Bilychnis» pur riassume le idee di una tendenza: l'esigenza di un rinnovamento religioso e di una conversione dello spirito. Questa esigenza chiama in causa, ed è questa una sua caratteristica, anche lo spirito laico e l'intellettuale-filosofo; investe, cioè, direttamente la sfera del sapere, tutto ciò che rappresenta la possibilità vera di un pensare, comprese le sue più nascoste potenzialità. In tal senso la lettura delle sue pagine rimanda ad una riflessione sulle potenzialità stesse del pensare umano, comprese le sue più ardue creazioni e i suoi più disincantati fallimenti. Una sfida lanciata al pensiero, proprio in virtù del fatto che la questione religiosa sembra circolare ovunque, anche nei più inaspettati e reconditi luoghi.

Immagini vere di un'epoca in cui la questione religiosa, ben al di là di una separazione fra scettici e credenti, appare tutta interna ad una dialettica non conclusa, che scorre fra gli uni e gli altri. In questo varco dialettico sono, infatti, oltrepassati i confini, le identità e gli orientamenti sembrano smarrirsi: tutto questo non può non riguardare la religione, se non altro perché, anche dentro quel passaggio, si possono scoprire confini ben più vasti, nuove identità ed inattesi orientamenti. In fondo, nei rapporti tra sapere e fede si nasconde sempre una doppia possibilità: la sovraesposizione di un intelletto che, dovendo pensare, si scontra inevitabilmente con il peso di questo suo pensare (non può liberarsi da esso) e le prove di una fede che è destinata a differire le sue esperienze, comprese le sue stesse certezze. Dalla parte del filosofo, la possibilità di pensare Dio (se, per caso, gli fosse data questa possibilità) non mi sembra possa eludere una condizione insita in questa stessa possibilità, ovvero quella di negare Dio. In fondo, è nelle suggestioni intellettuali che si gioca la lontananza e la vicinanza di Dio. Le pagine di «Bilychnis» ci insegnano che nel variegato mondo del "libero pensiero" possiamo trovare tanta fede quanto ateismo, spesso tra loro confusi, occultati e mascherati nelle loro stesse consapevolezze, ovvero coscienze più o meno consapevoli del fatto che nel loro pensare ne va anche del senso della propria vita. Appare in fondo non semplice per un libero pensiero essere sincero, riuscire a comprendere un po' di più le sue suggestioni.

¹⁸² W. JAMES, *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, Brescia, Morcelliana, 1998, p. 442.

«Bilychnis» conclude le sue pubblicazioni nello stesso anno in cui «Gioventù cristiana», raccolta attorno a Giovanni Miegge, opponendo alla tradizione liberale del protestantesimo italiano la rivoluzione barthiana, colloca in termini nuovi e radicali la crisi tra cultura laica e protestantesimo.

ANTONIO MASTANTUONI

ANTOLOGIA

La scelta dei seguenti saggi tratti da «Bilychnis» è puramente personale e non nasconde certo la parzialità di una selezione sempre difficile da compiersi e resa ancora più tale dalla ventennale attività della rivista e dalle componenti sicuramente complesse, differenti e sfaccettate che la caratterizzano. I brani scelti sono raccolti in cinque sezioni che cercano di dar conto dei punti di riferimento culturali della rivista e delle varie tendenze e personalità che la attraversano. Tutti i saggi sono riportati integralmente tranne quelli di A. Vaccari, di E. Lo Gatto e di G. Rensi. Lo scritto di M. Rossi è l'introduzione a *Che cosa è la Comunione e il Corpo di Cristo? (sulle tracce di S. Paolo)* (in «Bilychnis», fasc. III, 1921, pp. 173-187). Ho preferito lasciare i testi nella loro forma originale, compresi i rimandi a termini (italiani e non), ad autori, a fonti ed a note. Ringrazio la Biblioteca provinciale di Avellino per la disponibilità mostrata durante la consultazione delle annate della rivista.

INDICE DELL'ANTOLOGIA

1. *La Rivista*

LA REDAZIONE, *Introduzione* (Anno I, fasc. I, Gennaio - Febbraio 1912, pp. 3-5)

ANTONIO VACCARI, "*Bilychnis*" e "*La Civiltà Cattolica*". *Due mentalità - Due spiriti - Due metodi* (Anno III, fasc. XII, Dicembre 1914, pp. 448-451)

ALESSANDRO GHIGNONI, *A proposito di unione delle chiese cristiane* (Anno III, fasc. IX, Settembre 1914, pp. 190-194)

MARIO ROSSI, *Al prof E. Buonaiuti* (Anno X, fasc. III, Marzo 1921, pp. 173-175)

LA DIREZIONE, *Apriamo una parentesi....* (Anno XIV, fasc. XI-XII, Novembre - Dicembre 1925, pp. 342-344)

g. c. [Giovanni Costa], *La scuola italiana di storia delle religioni e "Bilychnis"* (Anno XIV, fasc. X, Ottobre 1925, pp. 304-305)

2. *Le religioni tra tradizione ed innovazione*

- ILLE EGO, *Che ne è del "Modernismo"? O meglio: che cosa fu il "Modernismo"* (Leggendo l'Autobiografia di G. Tyrrell) (Anno IV, fasc. XI - XII, Novembre - Dicembre 1915, pp. 345-354)
- GIOVANNI E. MEILLE, *Gli sforzi verso l'emancipazione nell'Islam e l'avvenire dei popoli mussulmani* (Anno II, fasc. IV, Luglio 1913, pp. 312-317)
- MOSE BEILINSON, *L'ideologia del nuovo ebraismo (Martin Buber)* (Anno XIV, fasc. V, Maggio 1925, pp. 290-303)
- IVAN LIABOOKA [AURELIO PALMIERI], *Messianismo e religiosità in Russia nelle loro relazioni con la guerra odierna* (Anno IV, fasc. VII, Luglio 1915, pp. 5-12)
- GIUSEPPE TUCCI, *Tradizionalismo e innovatori nella letteratura dell'India* (Anno XVI, fasc. III, Marzo 1927, pp. 162-169)

3. *Tra Ebraismo e Cristianesimo*

- DANTE LATTES, *Cristianesimo ed ebraismo* (Anno X, fasc. II, Febbraio 1921, pp. 91-102)
- UGO JANNI, *Il "nuovo" del Vangelo* (Anno X, fasc. IV, Aprile 1921, p. 262)
- GIORGIO LEVI DELLA VIDA, *Ebraismo e cristianesimo* (Anno X, fasc. VI, Giugno 1921, pp. 394-399)
- VITTORIO MACCHIORO, *Cristianesimo ed ebraismo* (Anno X, fasc. VII, Luglio 1921, pp. 21-26)
- FELICE MOMIGLIANO, *Ebraismo e cristianesimo* (Anno XI, fasc. II-III, Febbraio - Marzo 1922, pp. 92-99)

4. *Dissonanze ed analogie*

- FRANCESCO DE SARLO, *Intorno all'immortalità dell'anima* (Anno II, fasc. III, Maggio - Giugno 1913, pp. 234-238)
- CARLO FORMICHI, *Lo spirito scientifico del buddhismo* (Anno XII, fasc. VIII-IX, Agosto - Settembre 1923, pp. 189-195)
- VLADIMIR SOLOVJOV, *La resurrezione di Cristo. Lettera inedita di Vladimiro Solovjov a Leone Tolstoj* (Anno XVI, fasc. VI, Giugno 1927, pp. 393-396)

ETTORE LO GATTO, *L'idea filosofico-religiosa russa da Skovorodà a Solovjòv* (Anno XVI, fasc. VIII-IX, Agosto - Settembre 1927, pp. 77-90)

5. *Le suggestioni intellettuali tra scetticismo e fede*

DINO PROVENZAL, *Giuoco fatto* (Anno VI, fasc. VII, Luglio 1917, pp. 47-56)

MARIO FALCHI, *C'è una spiegazione logica della vita?* (Anno VIII, fasc. VI, Giugno 1919, pp. 445-450)

GIUSEPPE RENSI, *Scetticismo, idealismo e fede* (Anno X, fasc. VIII, Agosto 1921, pp. 69-78)

AUGUSTO HERMET, *Mistica e santità* (Anno XI, fasc. XII, Dicembre 1922, pp. 356-363)

LA RIVISTA

*Introduzione*

LA REDAZIONE

gennaio – febbraio 1912

Bilychnis!

Nome strano, non è vero?

E suonò strano anche a noi la prima volta che ci si presentò alla mente, tanto che fummo lì lì per relegarlo nel museo delle nostre invenzioni tramontate... Ma quando si trattò di deciderci, ci accorgemmo che aveva perduto alquanto della sua stranezza: attendemmo... ed oggi ci è tanto familiare da farci sentire che se non fosse esistito, avremmo dovuto crearlo appositamente.

Troviamo infatti che la modesta antica lucerna che alimentò un tempo le due fiammelle destinate a rischiare gli intricati meandri delle catacombe romane, si presta assai bene a simboleggiare ciò che vuol essere questa rivista, la quale – lo sappiano i nostri lettori – non ha grandi pretese, ma intende valersi di tutte le opportunità e di tutti i mezzi che sono o saranno messi a sua disposizione per alimentare le due fiamme della scienza e della fede.

Scriviamo scienza e fede senza maiuscole: un po' di modestia in chi vuol contribuire allo studio di queste due grandi realtà, è cosa molto desi-

derabile. Noi non pretenderemo di esaurire né l'una né tanto meno l'altra; ma ci contenteremo di portare il nostro piccolo contributo. Non faremo sfoggio di *obbiettivismo*; ma, pur preoccupandoci di non mai offendere coscienzosamente la realtà, ci presenteremo sempre – come facciamo oggi – nei nostri veri abiti, non nascondendo mai chi noi siamo, quali sono le nostre idee, i nostri sentimenti e mirando soprattutto che il nostro ideale, che giustifica tutta la nostra attività, apparisca chiaro, esplicito ai nostri lettori.

Il nostro ideale?

È l'ideale cristiano della redenzione e rigenerazione dell'uomo e dell'umanità. L'ideale genuino dell'Evangelo: il risveglio della coscienza e la sua riforma nell'esercizio libero di tutte le sane sue facoltà e nella disciplina della lotta per la vita superiore. Per noi l'Evangelo è come la mano di Dio, che si stende all'uomo per rialzarlo dalle sue miserie, guidarlo ed introdurlo nella vita. Leggetelo attentamente e, se v'è possibile, obbiettivamente l'Evangelo, e, qualunque siano le vostre convinzioni filosofiche, dite se è vero o no che attraverso le sue pagine si sente echeggiare insistentemente l'appello: *Risvegliati, tu che dormi!* insieme col grido: *avanti!*

La psicologia, la storia delle religioni, la storia delle nazioni, le letterature dei popoli dimostrano che l'uomo ha dei bisogni spirituali, e secondo noi, non vi è nulla che possa soddisfarli come l'Evangelo.

Ci chiamiamo per questo Evangelici, e la conoscenza dell'Evangelo ci sforziamo di diffondere ovunque con tutti i mezzi di cui possiamo disporre; tra questi è la *Scuola Teologica Battista*, che ha per iscopo appunto di preparare dei giovani consacrati interamente alla gloriosa missione dell'annunzio e della diffusione dell'Evangelo nella nostra patria, nonché di contribuire all'incremento degli studi religiosi che per tanto tempo sono stati qui in Italia, così deplorabilmente trascurati. Gli è per meglio raggiungere questo secondo scopo che la *Facoltà Teologica Battista* ha deliberato la pubblicazione di *Bilychnis*.

E poiché il nome *Battista* può riuscire oscuro a qualcuno dei nostri lettori, ci si permetta di riferire qui alcune notizie che varranno a chiarirlo.

I *Battisti* costituiscono uno dei maggiori rami del cristianesimo evangelico. Se ne trovano in ogni paese del mondo, e appartengono ad ogni classe di persone, dalle più umili alle più elevate, così dal punto di vista intellettuale come da quello sociale. Formano tutt'insieme, comprendendo le famiglie e le persone che in un modo o nell'altro si trovano nella sfera della loro influenza, una popolazione di circa 20 milioni. Essi, di regola, accettano il Credo Apostolico come l'espressione generale delle loro dottrine. Ma insistono specialmente sull'assoluta supremazia della

Bibbia come la sola autorità nel campo della fede e della pratica; osservano il rito apostolico dell'immersione, battezzando i soli credenti; propugnano la libertà di coscienza, e quindi la separazione della chiesa dallo stato e dichiarano che Cristo è l'unico capo della Chiesa e che solo per mezzo della fede in Lui vi è salvezza pel genere umano. La storia dei cristiani Battisti risale a qualche secolo prima della Riforma, ed è una storia piena di lotte per la fede primitiva: lotte cui parteciparono rappresentanti d'ogni paese, – non esclusa la nostra Italia – lotte coronate spesso di vittorie sugli errori e sulla tirannia della chiesa ufficiale.

Non vorremmo però che, da tutto quel che abbiamo scritto per far sapere chi noi siamo e da quale punto di vista studieremo i fatti, i nostri lettori fossero indotti a credere che noi vogliamo limitare il campo degli studi a quella parte della realtà che è abbracciata dal nostro orizzonte, o che vogliamo escludere gli studi di ricercatori che osservano i fatti da punti di vista diversi dal nostro. Desideriamo che i lettori sappiano che se abbiamo detto francamente quel che noi siamo e qual è il nostro punto di vista, l'abbiamo fatto, oltre che per dovere di lealtà, anche per offrire una base senza equivoci ad una collaborazione sincera fra quanti s'interessano di studi religiosi. Noi non abbiamo rizzato alcun recinto. Il campo della realtà si estende a perdita d'occhio dinanzi a noi: per conto nostro vi scendiamo così come siamo, con le nostre idee soggettive e coi nostri occhi. Facciano altrettanto gli altri. Noi crediamo poco alla possibilità dell'*obbiettivismo* assoluto... Ci sembra più scientifico di scendere nel campo come siamo, senza pretese, e di scambiarsi le nostre conclusioni. Diciamo un'eresia? E chi è quell'ammiratore del metodo scientifico che possa osare di scomunicarci in nome dell'infallibilità della Scienza? Siamo orgogliosi? No, rivendichiamo semplicemente i diritti della libertà del *nostro* pensiero e della *nostra* coscienza e ci inchiniamo riverenti a quelli degli altri.

Non temano adunque di collaborare con noi e agnostici e credenti, e cattolici e protestanti; ciascuno non porterà che la responsabilità delle proprie idee e convinzioni.

Roma, febbraio 1912.



*“Bilychnis” e “La Civiltà Cattolica”. Due mentalità – Due spiriti
– Due metodi*

di ANTONIO VACCARI
dicembre 1914

In un meriggio di questi ultimi giorni di novembre, insolitamente sereno e soleggiato, lunghi, ben lunghi «dalle remote valli dei barbetti in Piemonte»¹, leggevo un singolare articolo polemico – naturalmente anonimo! – comparso nell’ultimo numero della *Civiltà Cattolica*, che un mio amico, trovandovi il mio nome, m’aveva inviato. Prima di tutto la lettura dell’articolo mi riempì di stupore per la novità inattesa d’uno stile più cortese, direi, più «complimentoso», insolito nelle pagine che periodicamente, da un dieci anni in qua, la rivista italiana dei Reverendi Padri d. C. d. G. dedica al modernismo italiano e alle sue molte risurrezioni; e poi... come non ridere di cuore nel vedere trasfigurati in una maniera comicissima, attraverso le lenti molto «stigmatiche» dell’articolista fatti, persone ed intenzioni a me notissime? Dunque... polemizzare con il Padre «Anonimo?». No, Dio ce ne liberi; piuttosto, un po’ di amabile conversazione, alla buona, dalle pagine ospitali della rivista! Delle papere e delle ingenuità di persona sempre ben informata (!), io son sicuro che il buon Dio non chiederà alcun conto nel giorno del giudizio al Padre Anonimo: e volete che ne parli proprio io? Del resto, *errare humanum est*, non è vero, caro Padre?

Ed ora, *revenons à nos moutons*, come dicono i francesi!

Il buon Padre non è soltanto il «buon Padre»; egli e la sua prosa vanno piuttosto considerati come un caso interessante di patologia... clericale! Ed è perciò soltanto da un punto di vista generale che credo valga la pena di esaminare l’articolo della C. C.².

¹ *Civiltà Cattolica*, 1914, fascicolo del 14 novembre, pag. 477.

² Abbiamo letto le dieci pagine che la C. C. dedica a *Bilychnis*. Non vale proprio la

Dovetti già accennare in un articolo precedente³ a qualcuno di quegli strani atteggiamenti psichici ed intellettuali caratteristici di quella mentalità deformatrice della realtà che è la mentalità clericale, che è a sua volta al servizio di una strana *philosophia vitae*, la pretesa cioè di possedere tutta la verità e d'imporgla a tutti.

Ricorderò: 1° l'intolleranza verso la *difformità* dalla pretesa verità e chiamar questa *errore*, dimenticando che l'infinita varietà delle opinioni e dei sentimenti degli uomini non è un caos, ma diversa espressione d'una fondamentale verità, secondo la diversa natura degli uomini; 2° il non credere alla *sincerità* fondamentale di chi pensa diversamente ed ha il coraggio di esprimere le proprie convinzioni; 3° il credere che quella *piccola parte di verità*, di cui ogni clericalismo «e rosso e nero» sta a guardia più irosamente di un Cerbero, sia tutta la verità e una verità così brillante ed affascinante che – a proposito specialmente di clericalismo nero – solo l'*errore* (concepito come una forza tenebrosa che sale dai più profondi recessi del regno del male) possa ostinarsi a non vedere; 4° la fondamentale mentalità dualistica (la lotta *fatale* fra l'errore e la verità), che può condurre, sia, 5° alla tattica della «pia menzogna» e della «mala fede», come due mezzi diversamente leciti per difendere la verità o per combattere l'errore, sia, 6° ad uno spirito di violenza, di dominio, per cui alle volte il clericalismo può sembrare una specie di brigantaggio spirituale, e, ad ogni modo, sempre una pesante e sospettosa tutela.

Da una tale ristrettezza di concezioni, da una simile intolleranza nell'azione, da questa ingenerosità verso chi dissente, com'è possibile che nasca quella larga simpatia umana che, guidata da un fine senso di amicizia e da un bisogno di cordialità, sola riesce a penetrare tutti gli insospettati mondi d'anime diversi da quelli ristretti dell'individuo e del gruppo a cui questo appartiene?

Solo se il mondo spirituale e religioso, come il mondo politico ed economico, è fatale antagonismo di gruppi sociali organizzati in vista di una egemonia che va tradotta in rapporti definiti di dominante a dominato; solo se l'individuo non conta più nulla nel mondo della religione se non in funzione del suo gruppo, allora il clericalismo religioso, e quello dei gesuiti in specie, ha pienamente ragione. Ma allora noi dovremmo

pena di rispondere punto per punto a sì meschine chiacchiere. Se il Vaccari si fosse lasciato trascinare in questo pettegolezzo, non gli avremmo data ospitalità. Ma egli coglie l'occasione di questo nuovo documento rivelatore d'una mentalità, d'uno spirito e di metodi *clericali* per far risaltare la differenza tra quelli e la mentalità, lo spirito, il metodo di *Bilychnis*. Noi non abbiamo scritto molte pagine per informare i nostri lettori intorno alla nostra mentalità, spirito e metodo. Il fatto che essi li hanno sentiti ed hanno sentita quella differenza, e sorgano a difenderli ed a farne l'elogio è la più bella soddisfazione che potevamo desiderare. Grazie a Vaccari ed agli amici, di cui è interprete. [Red.].

³ *Bilychnis*, fascicolo del 31 maggio 1914: *La Civiltà Cattolica denuncia!*.

immediatamente rinnegare la parte migliore della religione dei profeti e di Gesù, quello che è il lievito della nostra vita spirituale, individuale e sociale: – clericali, ma non cristiani – come i nazionalisti francesi! Ma, come mi scriveva pochi giorni fa un amico, nobile anima religiosa, «tutte le anime veramente religiose hanno sperimentato in ogni tempo che la vita religiosa e la spiritualità, lungi dall'essere un monopolio di una casta debbano trovarsi piuttosto fuori del suo ambito... Non è soltanto «compassionevole», ma addirittura blasfemo parlare di Paternità di Dio e del suo Spirito, di cui è detto *Spiritus ubi vult spirat*, e pretendere che nella grande famiglia di Dio di circa due miliardi di uomini, solo una piccola aristocrazia, forte della sua organizzazione gerarchica, abbia il diritto di gridare «Abba; Padre» quando Tertulliano dice: *Sed etiam pecudes vibrantes spiritum suo more dicunt aliquid quod oratio videatur*». Non vi è monopolio di Dio; il suo sole e il suo spirito riscaldano ed illuminano ogni più remota parte della creazione.

Clericalismo è dunque coltura di parzialità, è «insulismo» sterile di esperienze, è esagerazione fino all'esasperazione dell'assurdo delle differenze nelle dottrine e nello spirito da altre formazioni concrete sociali. La straordinaria varietà delle creazioni dello spirito umano: questa è la realtà, che proclama un'*unità* assai più intima e vera di quella artificiale per la cui assurda egemonia combatte il clericalismo. [...]

La vostra posizione di difesa delle posizioni acquistate senza grandi contrasti in un lontano passato, o Reverendi Padri, è inquinata per necessità di cose dalla politica; ed ecco perché siete dannati all'esteriorismo, all'estrinsecismo, a non vedere nei movimenti convergenti dello spirito che frutto di accordi, d'intese, di congiure. Voi v'immaginate, chiusi come siete in voi stessi, che il mondo si muova *contro* di voi; ebbene, v'ingannate: è un errore di prospettiva, una deplorable illusione la vostra; non contro la vecchia società religiosa che avete monopolizzato, ma verso una Chiesa più cattolica, più intimamente religiosa e mistica, più sinteticamente umana e divina, la Chiesa dell'avvenire, si muovono oggi le anime più squisitamente religiose, (quelle che voi con la vostra mentalità «esteriorista» avete chiamati i *modernisti*), in un numero sempre maggiore, da Oriente e da Occidente, dal Cattolicesimo come dalle Chiese più lontane.

Non vi accorgete che là (come p. es. sulla *Bilychnis*), dove voi credete di fare la peregrina scoperta di una «cordiale intesa», di una lega, o che so io, non si tratta che di un incontro naturale, preparato necessariamente, da una parte e dall'altra, dalla somiglianza spirituale⁴ in un atmosfera in cui la libertà spirituale non è più soltanto un desiderio, ma una conquista?

⁴ Ed ecco la ragione dell'*attrazione* mutua dei modernisti cattolici... e degli altri! È così intuitivo! Eppure, l'anonimo Padre non riusciva a comprendere!

C'è chi leggendo le vostre accuse si sdegna e vi chiama «uomini di malafede». Io no: io comprendo molte delle ragioni che vi spingono ad invilire, con equivoci e con abili manovre, tutti i nuovi tentativi di un risveglio di coltura religiosa, scientifica e pratica, in Italia. Così, l'anonimo Padre con la più grande leggerezza ha denunciato il nostro lavoro come una propaganda contro la religione e la fede; ha giudicato «lo spirito e i metodi della *Bilychnis* come antiscientifici non meno che antireligiosi». Tutto ciò è serio? Non è la migliore condanna della leggerezza dei vostri giudizi, la meraviglia stessa che avete provato non trovando nulla nella *Bilychnis* «che avesse qualche mostra di nuova oppugnazione della verità cattolica?» Dove avete letto che questo era il fine, il proposito della Rivista? Nella sua parte scientifica o critica, forse? Nella sua parte dedicata ad una più intima e più moderna interpretazione spirituale della vita cristiana? Nella parte dedicata all'informazione dei movimenti più salienti della nostra vita religiosa moderna (modernismo, socialismo cristiano, unione delle Chiese, ecc...)? Perché fingete di ignorare che sulla *Bilychnis* ciascun collaboratore conserva piena la propria personalità ed assume per intero la responsabilità dei suoi giudizi e delle sue conclusioni? Ignorate che nella Redazione non vi sono censori ecclesiastici, né forbici, né *mannequins* per ridurre su misura gli articoli dei collaboratori? Quello che, ad ogni modo, mi preme qui di notare è l'*universalità del carattere della Rivista*, il suo spirito di libertà, il rispetto profondo verso le opinioni dei collaboratori, in opposizione all'indole e alla finalità ristretta ed omogenea delle pubblicazioni clericali. [...]



A proposito di unione delle chiese cristiane
di ALESSANDRO GHIGNONI
settembre 1914

Ricevetti, qualche tempo fa, un foglietto con una preghiera per la riunione delle varie chiese cristiane.

Rimasi un po' dubbioso se aderire all'iniziativa, presa da un gruppo di persone degnissime e di ottimi amici, di invitare quante più anime cristiane fosse possibile a elevare a Dio tale preghiera, perché presto si effettuì il voto del Maestro, che si raccolga su tutta la terra *un solo ovile con un solo pastore*.

Credo che la mia esitazione non abbia edificato i miei amici: mi sento quindi in obbligo di esporne le ragioni.

Un solo ovile e un solo pastore?

È una visione di *vera vita d'amore e di pace*; ma, sarà quando spariscano tutte le chiese? Forse la divisione in chiese è un fatto sociale necessario, durante un periodo storico, di cui nessuno saprebbe o potrebbe determinare la durata cronologica nemmeno all'ingrosso, mentre ne è calcolabile con la massima esattezza quella psicologica.

Quando gli uomini saranno capaci di intendere le loro voci, le loro esigenze più intime, più profonde, senza alterarle con altre esigenze posticce ed esterne di tradizione e di convenzione, e avranno acquistato l'agilità e la forza di secondarle così nude e pure; quando cioè sapranno far prevalere i doveri di coscienza alle contestazioni storiche, ai torti e ai diritti del passato, e fin ai reclami del sangue e della stirpe, di famiglia e di patria; quando per giungere a Dio sentiranno che occorre il *minimum* di forme esterne; che ogni forma esterna può, sì, in certe ore solenni, affratellarli nell'esprimere la loro uniformissima aspirazione a Dio; ma che per giungere a Lui abitualmente c'è più da tacere che da parlare o da cantare, più da eliminare di esteriorità che non da affastellarne, più da raccogliersi che distrarsi, più da guardar dentro e giù che non su e intorno; quando al sacerdozio casta, sia poi di una chiesa o d'un'altra è lo stesso, gli uomini avranno risostituito il primitivo *popolo sacerdotale* che si legge in San Pietro, il quale quasi esprima da sé i migliori i più venerandi suoi membri, distinti dagli altri e designati a rappresentare il sacerdozio dalla loro maggiore spiritualità, unione con Dio, santità e purezza di vita, e quindi dal loro più sagace consiglio in mezzo ai loro fratelli che nel loro ministero e nella loro vita sentano presente Iddio; quando sopra tutto Dio non si concepirà più come un essere estraneo a noi, rifatto da noi a immagine e similitudine nostra (dopo che Egli ci credè a immagine e similitudine sua!) e delle nostre vecchie memorie e delle nostre permanenti disposizioni personali ed etniche, il quale tiene assai conto del come noi lo definiamo e di ciò che ne diciamo e dei gesti precisi con i quali intendiamo di esprimergli la nostra devozione, geloso di tali affari teologici e rituali al punto da far dipendere da un esame intorno ad essi la sorte eterna, felice o infelice degli uomini, esame che risulterà tanto più favorevole quanto più ci dimostrerà pratici di termini e definizioni ripetute da noi tutta la vita senza capirne nulla; quando in-

vece Dio lo concepiremo tutti solo solo come *Colui che è buono*, buono tanto da poterlo invocare con la preghiera di Gesù: *Padre nostro*, e come padre, simile in questo al nostro piccolo padre umano, che vuole sì essere amato perché ama e obbedito perché amato da noi e amante di noi, che se ordina, ordina sempre per il nostro meglio, ma non ha la minima pretesa che noi sappiamo e diciamo di lui quanto pesa, di quanti centimetri è in lunghezza e larghezza e quanti peli ha nella barba e se nel sangue ha una o quante parti di carbonio e di azoto, condizionando a tali edificantissime cognizioni il suo amore; quando si avvererà tutto questo e la civiltà avrà progredito fino al punto da mettere d'accordo gli uomini nelle cose semplicissime, e da persuadere che la vita spirituale in comunicazione con Dio – ciò è religione – è così per l'appunto, semplicissima, e consiste nel fare e non nel dire, secondo le parole di Cristo: *non quelli che mi invocheranno Signore, Signore, entreranno nel regno dei cieli, ma quelli che eseguiranno la volontà del Padre mio che è nei cieli quelli entreranno nel regno dei cieli*, allora le chiese non si uniranno più, perché non ci sarà più che cosa unire, e quelle che ad alcuni parranno chiese saranno le vecchie spoglie morte di ciascuna di loro, talmente morte e rimorte da riuscire indifferentissimo a tutti i vivi che si uniscano o rimangano separate: allora il Cristo avrà davvero giudicato i vivi ed i morti, e gli uni si troveranno raccolti insieme come seme vivo e fecondo nei granai del padre di famiglia, gli altri saranno come paglia inutile e secca destinati al fuoco divoratore e al vento disperditore del tempo.

Fino a quel punto si può riguardare come una necessità sociale che le varie chiese rimangano separate. E come ogni legge, anche questa ha le sue ragioni e la sua bontà. È forse bene che non tutti facciano le loro confessioni e professioni religiose negli stessi termini, alimentino la loro pietà con le stesse forme, esprimano collettivamente a Dio il loro cuore con gli stessi riti e ascoltino il messaggio di verità e di santità con lo stesso suono di parole.

Certo non è bello che ancora ci si accanisca gli uni contro gli altri, e i seguaci d'una chiesa pensino e dicano tutto il male possibile dei seguaci di un'altra; ma questo accanimento dimostra soltanto l'embrionalità della nostra educazione – le religioni e le confessioni non c'entrano – la miseria degli uomini, non delle loro fedi, e tuttavia starà ancora per un gran pezzo a indicare la distanza che ci separa da qualsiasi riunione. Quanti si trovano anche oggi che al vedere un mio scritto qui in *Bilychnis* non sentano il prepotente bisogno di domandare e d'informarsi: ma è dunque il P. G. divenuto protestante? Che io rimanga cattolico, e tuttavia scriva in *Bilychnis*, perché questo periodico (non saprei nemmeno io stesso definir bene se diretto da cattolici, o da protestanti, o da ortodossi, o da che cosa, salvo da galantuomini o da persone di alto sentimento

religioso) ammette a parlare, a discutere, chiunque abbia qualche cosa da esporre e da proporre, senza domandare ai convenuti insieme né da che parte vengano, né dove s'incamminino, salvo la buona volontà in tutti di edificarsi a vicenda nel ricercare il vero e nel desiderare il bene; questo è un incredibile per molti.

È un minimo episodio, indice minimo di una gran realtà, quella ora accennata, che l'unione delle chiese, anche solo delle varie confessioni cristiane, è per ora un sogno. Per ora le chiese son tutte dominate da ombrosità, da gelosia, tutte si lusingano d'aver diritto a rigor di logica, di ontologica, di metafisica e di storia, al monopolio assoluto ed esclusivo – così, assoluto ed esclusivo – del vero e del bene, della grazia e della gloria; quindi ogni cenno di concordia e di pace le offende, e se ha un effetto, è quello di allontanarle dalla riunione, mettendole in guardia.

Se si desiderasse anche qui un piccolo cenno di questo fatto rilevantissimo, basterebbe leggere un recente articolo di fondo nel periodico *La Luce*, edito, credo, da Valdesi, e intitolato appunto: *La riunione delle chiese cristiane*. In esso Mons. Hugh Benson è accusato con molta vivacità di panromanismo, per avere, dal suo punto di vista particolare, parlato di riunione. Naturalmente Mons. Hugh Benson potrebbe oggi o domani, con la stessa vivacità e con le più lampanti prove alla mano, imputare di panvaldesismo tutti i propagandisti di Torrepellice e sue dipendenze, come fra tutti i seguaci di qualsiasi altra confessione si sarebbe prontissimi in un caso simile, a gettare ciascuno su tutti e tutti su ciascuno il sospetto di pan... qualche cosa, mettendo sull'avviso i propri dilette fratelli in Cristo contro le *insidiose* propagande unitarie con la frase della *Luce* a proposito della conferenza di Mons. Benson: *gatta ci cova*.

Del resto, per tornare al concetto da cui ho preso le mosse, la unione vera non è quella delle *chiese* fra loro, cosa ufficiale e recante con sé tutti gli inconvenienti degli affari ufficiali; l'unione vera è fra tutte le anime vive e aperte al senso delle cose eterne e divine. Esse avverano sempre le condizioni da me dianzi enumerate e quindi formano la vera spirituale chiesa cattolica, l'unico spirituale gregge sotto un solo pastore, vagheggiato da Gesù. Lo compongono tre schiere. La prima è di quelli che seguendo con più o meno di chiaroveggenza le proprie umili e sante crisi spirituali, cogliendo il senso intimo del dogma e spirituale delle migliori pratiche religiose che li santificarono fino dagli anni loro più teneri, tutto semplificandolo e spogliandolo delle deformazioni o grossolane, o superstiziose, o bottegaie indottevi dagli uomini, sono giunti infine alla tranquillità e alla pace. La seconda è di quanti si travagliano in un travaglio che è fede e vita, brama e amore e possesso, per quanto forse inavvertiti, di luce, e non conquisteranno mai i vertici sereni su cui si riposa la prima schiera, rimanendo a loro la sola severa gioia della fatica

d'ascendere e del tentativo di giungere. La terza schiera è formata dalle anime semplici, che ignare di crisi spirituali e di vie aspre per giungere in alto, per la semplice ragione che ci vivono abitualmente e non ne sono mai discese, trovano e possiedono Dio nel bene, operano la verità e godono perciò assiduamente della luce.

Pregare per tutti questi? ma se formano già la più bella unità spirituale! Pregare perché tutti acquistino coscienza del loro trovarsi insieme già spiritualmente effettivo? Preghiamo pure – dà tanta forza e tanta gioia, oltre il resto, sapersi e sentirsi insieme! – tuttavia non mi pare questo il senso della preghiera proposta, se è per la *RIUNIONE delle chiese cristiane!*

O essa deve innalzarsi per i cristiani che si attardano nella divisione? Ma questi, o sono i dirigenti, l'alto clero, di ciascuna chiesa, e, ripeto, non ne vorranno mai saper nulla di nulla, ad ogni proposta e ad ogni fervor di preghiera opponendo: vengano le altre chiese alla nostra, noi abbiamo tutti i diritti di preferenza; o sono i fedeli passivi (non trovo altro vocabolo) di ciascuna chiesa; ma questi, o sono in buona fede attaccati anche all'umano e caduco delle chiese a cui appartengono, e allora vivificano, mercé lo spirito che li guida, tutte le loro azioni e lo stesso loro passivo aderire, ed entrano, sia pure di traverso, nella unità interiore dell'anima della chiesa universale, avviandosi, nella esatta proporzione della loro sincerità, a scorgere sempre più nitidamente la parte genuina delle loro fedi e a liberarsi da tutte le involontarie deformazioni del concetto cristiano di religione e di pietà, mentre ora patirebbero grave scandalo e più grave iattura spirituale per qualunque violento tentativo di rimuoverle anzi tempo dal loro stato, e di *aprir loro gli occhi*, come suol dirsi con una frase delle più incongrue e false (ho trovato io mille volte, persino in forme religiose rasantanti la superstizione, una religiosità così sincera e feconda di sante opere, che i facili accusatori e gli intempestivi apostoli nemmeno se l'immaginano); o sono in cattiva fede e o la loro passività trova il suo corrispettivo attivo in calcoli d'ambizione e d'interesse, o rappresenta solo una grave zavorra di pigrume che si risolve in grosso scetticismo, e questi saranno sempre i più avversi per proposito ad ogni riunione, né si troverà preghiera che li smuova e sollevi dalla loro palude e dal loro soddisfatto giacervi.

E giacché sono a parlare di buona e cattiva fede, mi si permetta una domanda: perché restringere la preghiera unicamente alle chiese cristiane? O non son dunque anime sorelle nostre anche quelle non cristiane? Se si trattasse di azione diplomatica e, giusto, di convenzione ufficiale, capirei fino ad un certo punto questa restrizione; si potrebbe giustificare dicendo: *per cominciare*. Ma trattandosi di preghiera! C'è altro che sentirsi angustiati pensando ai miseri confini di questa piccola terra nostra?

Io dico la verità, quando prego per i miei fratelli in Dio, spazio con la mente e con la simpatia più profonda per tutto l'universo, dovunque abitino anime capaci di verità e di bene, e per tutte sollevo al comun Padre l'immensa preghiera di Gesù: *Venga il tuo regno*; e mi pare che quella preghiera avvolga in un istante tutto questo tenue conosciuto mondo e poi si propaghi con inconcepibile rapidità per tutte le profondità ignote del cielo e raggiunga ogni mondo abitato.

E nemmeno prego perché Dio abbia pietà di quanti a noi pare che non lo conoscano ancora, quasi che aspettasse, forse da secoli, che proprio io glieli ricordassi, rimuovendo Lui dalla sua egoistica e immemore beatitudine, lo sollecitassi nella sua lenta pigrizia ad affrettarsi a scendere col suo santo spirito, luce e vita, a illuminare e vivificare i dimenticati suoi figli. E non prego così, perché la preghiera mi si volgerebbe in una serie blasfema di tristi pensieri. Ma ripetendo *adveniat regnum tuum*, queste parole suonate un giorno sulle labbra di Gesù, che diceva anche: *io e il Padre siamo una cosa sola*, sento che il mio spirito si unifica con quello di Dio, e il mio desiderio e il mio voto con Lui, che anche io e il Padre nella uniformità spirituale siamo in quel momento una cosa sola; e sento e so che Egli non cessa mai di agire in ogni anima, e quelli che a noi paiono ritardi, oblii o indugi non sono altrimenti tali, ma che se Dio si rivela a grado a grado, ciò segue per la legge universale del progresso, che è così precisamente graduale in ogni cosa, anche in religione, legge che noi mal distinguiamo da Dio, ovvero egualmente male o peggio la supponiamo non come *la* legge, ma come *una* legge, quasi scelta da Dio per una specie di capriccio a preferenza di infinite altre possibili, mentre invece è di così intrinseca unità, unicità, necessità, come sono le leggi *del peso e della misura* secondo le quali fu creato l'universo, *in pondere et mensura*; ripetendo *io adveniat regnum tuum*, preghiera a cui corrisponde il più fervido desiderio, sento che essa ha in me già ottenuto il suo effetto e già possiedo in qualche grado il regno di Dio per il cui avvento alzo la mia preghiera, perché ogni desiderio è inizialmente possesso; e sento che la efficacia della mia preghiera non rimane isolata nel mio piccolo *io*, ma va a trovare e raggiungere ogni anima sorella dovunque ne palpiti una, come ogni più piccolo moto fisico si allarga con ritmo uniforme da qualsiasi remoto centro fino agli ultimi atomi delle ultime stelle.

Tale essendo la mia preghiera, tale dovendo essere ogni preghiera cristiana, non è piccolo e angusto intento quello proposto dalla *Lega di preghiera*?

Oh, dilatiamo quanto possiamo i nostri cuori pregando, se cerchiamo davvero Dio e l'avvento del suo santo regno, e prepariamogli il terreno, non scandalizzando gli spiriti fragili, che equivarrebbe a spezzare la canna incrinata, ma lavorando a creare un ambiente di alta e pura spiritualità

che penetri da per tutto con le parole reverenti e delicate, e più con la santità della vita di chi le pronunzia; spiritualità d'ambiente che è insieme il più corrosivo degli acidi distruttori di quanto è falso, cattivo, farisaico, vuoto e negazione di Dio nel dominio religioso.

O forse infine con la preghiera per la riunione delle chiese s'intende affrettare il momento in cui i fedeli in buona fede di tutte le chiese arrivino alla purezza divina della religione, e in essa e per essa si riconoscano e si abbraccino fraternamente fra loro? Anche in tal caso nessun motivo di restringerla alle sole chiese cristiane.

Ho esposto con tutta semplicità il mio pensiero e i miei dubbi, sicuro che la mia sincerità sarà apprezzata dai promotori della *Lega* meglio che o un apate silenzio, o un'adesione cieca.

E se da una eventuale discussione potrà venir chiarito lo scopo della *Lega* stessa, tanto meglio.



Al prof. E. Buonaiuti

di MARIO ROSSI

marzo 1921

Mi giungevano contemporaneamente nel mio volontario esilio la notizia della tua scomunica e il fascicolo di *Religio* con l'articolo tuo che l'ha provocata. Sì, è la condanna del tuo sforzo d'accordare la libertà dello studioso e l'onestà dell'insegnante con il regime autocratico e teologico di Roma che caratterizza la tua ultima fase di attività in seno alla Chiesa! – Ricordo. Era la fine del lungo estenuante periodo di scoramento, di incertezze, di silenzio rispettoso delle coscienze deboli dopo la vivace nostra lotta modernista. Decisi ad uscire da quel marasma spirituale in

un regime di sospetto e in un periodo di decadenza generale del pensiero dello spirito e della politica in Italia – l'Italia degli anni immediatamente prima della grande guerra! – non vedemmo altra via che la via dell'insegnamento, modesta forma di apostolato intellettuale. Così tu salivi la cattedra di storia del cristianesimo all'Università di Roma ed io cominciavo l'insegnamento del greco e della letteratura neotestamentaria alla Facoltà teologica Battista a Roma. Ci separammo. Ci raccogliemmo, noi dell'esilio, fidenti intorno al *Bilychnis* – io li avevo preceduti nell'esperimento – l'unica rivista che dopo il tragico fallimento di tutti gli organi della coltura religiosa moderna in Italia combattuta dai teologi e dai politicanti della Curia, tenesse alta la bandiera della coltura religiosa in uno spirito di libertà e di rispetto delle coscienze, ignoto fin allora in Italia e frutto delle più pure tradizioni del Battismo.

Continuammo, modestamente e in altri modi, quella forma di attività che tu con noi negli anni più belli della lotta modernista, che non potrai ricordare senza commozione, riconoscevi valido mezzo per scendere nelle anime, per rendere accessibili nel fuoco di una esperienza religiosa rinnovatrice quei risultati e quei metodi della critica storica nel campo delle religioni che ci davano un'intelligenza migliore dei fenomeni religiosi e ci offrivano le possibilità e gli elementi per una reinterpretazione valida ed attuale dei valori eterni dell'anima e del cristianesimo. Tu ti restringevi nel campo della pura scienza, che ti sembrava più sicuro e neutrale. Noi sentivamo invece di non poter rinunciare al nostro passato in cui insieme con te avevamo peccato fortemente e perduto nel campo della mistica e della nuova interpretazione religiosa. Avevamo voluto con te, fra l'altro, che il pulpito cristiano ritornasse ad essere la più grande forza di risveglio in seno ad una società religiosa e accanto al lavoro strettamente scientifico avevamo cercato di destare lo spirito del profetismo, il senso sociale della religione, l'interpretazione viva del Vangelo nella speranza dell'attuazione del Regno, per cui noi, senza averne coscienza rinnovavamo lo spirito e l'opera degli Spirituali e degli Anabattisti del '500. *Nova et Vetera* del 1908 e *Propheta* del 1914 sono dei fratelli nello spirito.

Tu lo sai: il lievito è dato dallo spirito mistico, profetico, dal portare nel campo dell'attività pratica e per interpretare di nuovo le vecchie istituzioni ecclesiastiche e rituali, i problemi fondamentali dell'anima religiosa sempre aperti. Non tutti possono attraverso l'ampio deserto arido della critica storica e filosofica arrivare al cuore dei problemi che la moderna ricerca religiosa ha aperto. Molti di quei risultati, di quelle vedute vitali presentate così nella loro veste scientifica, avulse dal punto di partenza dell'esperienza originale che le ha provocate, fanno paura come cosa forestiera all'anima, come pericolosa importazione. Ma

riportate nella loro originale ampiezza e rifuse nel crogiuolo dell'anima divengono cibo assimilabile a redenzione di molti. Noi ne facemmo l'esperienza nel 1908. Ed è anche, la via più facile per risvegliare un largo interesse per l'alta coltura religiosa in Italia, che ha bisogno ancora dei Giovanni Battista per preparare le strade maestre, le strade diritte e comode che le arrechino in abbondanza da vicino e da lontano gli elementi spirituali rinnovatori della sua anima addormentata da secoli. La via è la via dell'anima, del cuore attraverso il ridestato bisogno di rinnovamento. Sono le idee i sentimenti che portano i fatti e ai fatti, alla ricerca profonda ed esauriente. Bisogna compiere un'opera continua di trasposizione, di incarnazione delle idee, dei risultati, dei problemi a cui giungiamo nel nostro attivo lavoro di studiosi nel campo così vivo della religiosità.

Dovremmo sviluppare quell'innata facoltà di *dislocarci* facilmente dai monti dell'alta coltura e delle pure idee alle pianure piatte dell'indifferenza, della mediocrità e della inintelligenza immerse in un'atmosfera pesante e mortifera creata in Italia dallo spirito di dominio e di monopolio della gerarchia ecclesiastica. È appunto, questa forma di attività di reinterpretazione in uno spirito profondamente mistico e nell'attesa rinnovatrice, quella che fa più paura a quei a cui possiamo attribuire forse una dura cervice nell'intelligenza dei bisogni veri della Chiesa di Cristo, ma a cui certo non possiamo negare l'intuizione, affinata dall'esperienza della lotta di quattro secoli, di ciò che è pericoloso al loro monopolio spirituale e governamentale. Vedi: quando tu hai osato scrivere un articolo sinteticamente ampio, un articolo in cui hai cercato di cogliere le linee fondamentali del pensiero paolino e di tradurlo in un bel linguaggio chiaro in cui si rifletteva magnificamente il nostro comune spirito – ricordi le vive discussioni quando c'immergevamo negli studi paolini che tanta luce e tanto alimento han dato ai nostri studi? – allora ti han colpito, perché si son sentiti colpiti in pieno petto. È sembrato a loro di sentir nell'articolo come una squilla che riaprisse il fuoco. Ritornavi, senza accorgertene, ad esser te stesso. «Ora sei fatto libero – Esulta!». Converrai facilmente con me che in Italia oltre l'attività strettamente scientifica nel nostro campo di studi, ci vuole la più larga attività dell'illuminatore, dell'evocatore, dell'apostolo delle idee. È vero: siamo in pochi, troppo pochi. Ma guai, se noi lasciassimo che questo lavoro fosse compiuto da faciloni, da verbaioi, da incompetenti, da interessati. Abbiamo veduto i tristi effetti nel pieno della lotta modernista di un tale intervento di mediocrità. Quindi la necessità – qualche cosa più di un dovere – che tutti noi, non curando talvolta le paure di contaminazione e le disapprovazioni dei specialisti-neutralisti, ci abbassiamo – come dicono – a far da Marta – da Marta però che è stata Maddalena e che ha la forza di rifarsi

continuamente Maddalena. Il mio pensiero corre a quei grandi cuori che furono il Tyrrell e il Gazzola.

Il rinnovamento agostiniano a Wittemberg intorno alla metà del secondo decennio del '500 si sarebbe risolto in una scuola teologica di più dalla limitata efficacia, se non fosse stato rivissuto personalmente e portato nel cuore dei problemi dell'anima e della società del tempo da un Lutero che seppe esprimere nel linguaggio di tutti la profondità del pensiero di S. Agostino e di S. Paolo. E non fu in questo appunto la ragione del successo e dell'influenza sul pensiero latino medievale del tuo Agostino? Tutto il pensiero di S. Paolo non è forse in quelle poche lettere occasionali, scritte sotto la spinta di preoccupazioni pratiche, per volgarizzare, per rendere cibo assimilabile i risultati della sua inquieta ricerca del mistero del Cristo? Eppure è un vino così ricco di Spirito che ancor oggi bolle frizzante da far correre dei rischi ai vecchi, induriti, inelastici otri che l'avvolgono.

E nel comune amore a Paolo e in occasione della tua scomunica per causa di Paolo, io pubblico con l'aggiunta di poche note il canevascio di un discorso di Comunione che tenni nel settembre del 1918. L'anima del discorso come poi lo tenni non vi compare, né ho la forza di ravvivare con un soffio dello spirito le povere secche ossa dello schema. È una povera cosa, che non meritava di uscire dalla cartella degli appunti. Ma leggendola, comprenderai. Sono le tue stesse idee dell'articolo condannato, espresse in forma facile, pedestre, per adattare ad una istruzione catechetica tenuta ad un auditorio di semplici ma intelligenti cristiani. Né io né tu abbiamo mai pensato, esprimendo la nostra concezione paolina, di combattere una teologia od un domma. Volevamo edificare sul senso profondo della religiosità paolina che ci si rivelava così ricca di contenuto e di aspetti generalmente trascurati. Ma tant'è: mentre i miei buoni ascoltatori, abituati alla libertà dei figliuoli di Dio, accolsero con gioia il mio tentativo di interpretare attualmente Paolo e vollero che il mio discorso venisse pubblicato – ciò che mi sarei ben guardato dal fare, se non fosse sopravvenuta la presente circostanza – i teologi, gli interpreti autorevoli della tua Chiesa ti hanno lanciato la scomunica. Vale.

Tuo M. [Mario] R. [Rossi]



Apriamo una parentesi ...

LA DIREZIONE

novembre – dicembre 1925

Ferve da qualche tempo tra la *Civiltà Cattolica* e le *Ricerche Religiose*, una polemica che se può avere una giustificazione nella difesa che della religione, quale essi la concepiscono, fanno i redattori della prima e nella difesa che della sua propria opera religiosa e scientifica fa il redattore della seconda, il Prof. Ernesto Buonaiuti, non ha alcun interesse per noi che procuriamo, e nelle questioni generali ed in quelle speciali, soprattutto quando siano altamente idealistiche, come in questo caso, di innalzarci dalle forme contingenti degli avvenimenti alle più serene forme che assumono le questioni di principio.

Se non che tanto dal Buonaiuti che dalla *Civiltà Cattolica* siamo tratti in causa per mettere in luce alcuni dati di fatto nell'interesse delle due opposte tesi, che si risolvono, in fondo, nella contestazione del fatto se il Buonaiuti fu o no per le sue tendenze modernistiche in diretta comunicazione con la nostra rivista sia sotto pseudonimo, sia come ispiratore di alcuni articoli di carattere modernistico apparsi firmati da un nostro collaboratore nei fascicoli del... 1916!

Ora noi non avremmo alcuna ragione di rispondere all'invito che le due direzioni rivolgono, tanto più che esso è redatto in forma quasi ostile (Buonaiuti) o sconveniente (*Civiltà Cattolica*, p. 251). Se rispondiamo, aprendo una parentesi personale nel nostro lavoro, è semplicemente per aver occasione di insistere una buona volta su alcuni capisaldi della nostra azione, e ciò perché ci preme di chiarire la nostra posizione così malevolmente spesso travisata o non riconosciuta da chi ha interesse di presentarla sotto forme che meglio gli convengono.

Secondo le buone consuetudini giornalistiche, quindi, noi dichiariamo anzitutto che degli articoli che pubblichiamo è responsabile la direzione quando i nomi dei collaboratori non appaiono o appaiono sotto pseudonimo: far quindi questione dell'ispirazione di un nostro redattore che si

sia firmato è cosa risibile soprattutto perché spesso passano per nostri «redattori» uomini che sono dei semplici collaboratori occasionali tanto che, non di rado, qualche tempo dopo non ci consta neppure se vivono e vestano panni. Chiedere che sveliamo un pseudonimo è cosa altrettanto risibile, perché nessuna redazione che si rispetti lo farebbe. Per la verità, in ogni modo, poiché l'*ille ego* su cui la *Civiltà Cattolica* insiste è ormai, purtroppo, da molti anni defunto, possiamo assicurare che egli non era naturalmente il Buonaiuti, che è vivo e vegeto.

A proposito del Buonaiuti, però, è bene che una buona volta contro le sue più o meno velate accuse sulla nostra parzialità sfavorevole a suo riguardo e contro le altrui insinuazioni di intesa con noi, facciamo delle dichiarazioni ancora più esplicite di quelle che precedono. E cioè:

Il Buonaiuti è amico personale di molti dei nostri redattori, ma abbiamo ragione di credere che è altrettanto nemico dichiarato della nostra rivista e ciò per ragioni facili a comprendersi in chi, come lui, ha sognato sempre un posto assolutamente eminente tra gli studiosi della religione in Italia ed ha tentato invano di accaparrarselo pubblicamente, con le reiterate e sfortunate iniziative giornalistiche che tutti conoscono. *Bilychnis*, fortunatamente viva e vitale da 14 anni e sempre più apprezzata ed autorevole in Italia e all'Estero, non ha potuto e non può essere per lui, logicamente, che un pruno nell'occhio.

Di intese con noi, quindi, è sciocco parlare: né al Buonaiuti né ad altri mai, del resto – e lo si è detto ipocritamente anche a proposito del Papini – noi abbiamo fatto in nessuna forma quegli inviti – staremmo per dire, se non ci sembrasse sconveniente, quegli adescamenti – che sono stati favoleggiati, perché venissero dalla parte nostra. Tali inviti non li abbiamo fatti e non li facciamo per rispetto ad essi e per rispetto a noi stessi. Se abbiamo tenuto conto e terremo conto anche per l'avvenire della «crisi di coscienza» dei convertendi e dei convertiti l'abbiamo fatto e lo faremo perché crediamo nostro dovere di seguire gli uomini maggiori italiani o stranieri nelle loro manifestazioni spirituali.

Pretendere che noi contiamo sui relitti, talvolta purtroppo augusti e dolorosi, delle altre chiese o delle situazioni generali o personali tristi, per quanto miserevoli, e interessanti essi siano, è fare offesa alla nostra opera coscienziosa di cristiani e di studiosi che vogliono vivere con forze proprie, intendendo queste non nel ristretto campo denominazionale, ma nel largo campo di tutti coloro che con cuore sincero e con mente aperta vengono a noi in un intento di bene, di luce, di chiarezza, di verità.

Ed ora che abbiamo detto la parola franca e serena della direzione ci si consenta che aggiungiamo la parola affettuosa dell'amicizia.

Noi abbiamo stima per l'ingegno e per il cuore di Ernesto Buonaiuti e gli auguriamo di trovar pace in quella qualunque forma della ve-

rità cristiana che può balenare al suo spirito assetato. E nessun odio e nessun livore ci turba in questo augurio: nessun secondo fine ci strazia nell'esprimerlo, consapevoli come siamo che esso forse ci può portare alla separazione spirituale, se egli domani ritorni all'ovile cattolico.

Anzi, per esser onesti e sinceri, diremo di più: se tanto a lui cuoce il distacco dalla comunità religiosa in cui è vissuto sin da fanciullo e ha trovato le gioie più pure, se tanto è vivo in lui il misticismo, che egli sente di non poterne fare a meno – ed un giorno egli ci esprime a viva voce caldamente il dolore che avrebbe provato se fosse stato staccato dalla chiesa in cui era nato e in cui trovava tutta la sua vita spirituale – se tanto egli si dibatte per dimostrare il suo cattolicesimo contro coloro che, noi vogliamo supporre in buona fede, lo negano, non insista oltre in questa lotta aspra tra il suo senso religioso ed il suo bisogno scientifico, la quale lo fa agire incertamente, a sbalzi, con ineguaglianze tali che il giudizio altrui se non sia di amico, gli può spesso riuscire sfavorevole. Passi subito il Rubicone.

Noi tutti lottiamo per realizzare in noi quella verità e quella pace dello spirito che sole possono soddisfarci: se in lui non vuol morire l'uomo religioso, che importa a lui del giudizio degli uomini, della vanità della scienza, delle lotte contingenti della vita? Val meglio essere come il fanciullino evangelico nella collettività grande o piccola, che ci è cara e ci appaga, di quello che come il savio tra i dottori sillogizzanti del tempio, che non è il tempio di Dio. La coscienza di essere atomo di una salda e divina comunità, religiosamente parlando, vale più della coscienza di essere il, sia pure massimo, ricostruttore scientifico di dottrine o avvenimenti che nella luce relativistica degli uomini assumono bagliori incostanti e infedeli. Che se nelle comunità anche divine ci siano uomini che le profanino o cose che le falsino, bisogna che chi sente religiosamente le sopporti con l'umiltà che può derivare solo dalla fede profondamente sentita.

In nome di questo misticismo non intellettualistico, ma cristianamente vivo, noi auguriamo da amici al Buonaiuti la pace che il secolo non può dare, ma che ritrova in Dio chi sinceramente sente di possederlo nel fondo del proprio spirito.

E con ciò chiudiamo la parentesi e riprendiamo il lavoro...



La scuola italiana di storia delle religioni e «Bilychnis»

di g. c. (GIOVANNI COSTA)

ottobre 1925

Abbiamo ricevuto il primo fascicolo della nuova rivista *Studi e materiali di storia delle religioni*, pubblicata da C. Formichi, R. Pettazzoni e G. Tucci, già da noi preannunciata. Avendone dato il sommario, non abbiamo ragione di ritornarvi.

Piuttosto, da un asterisco che il P. dedica ad un'affermazione del Bernoulli, veniamo chiamati in causa sotto un duplice lato. Il Bernoulli, cioè, tratto in errore dal fatto che al Congresso di Storia delle religioni tenuto a Parigi nel 1923, al quale noi intervenimmo in rappresentanza della giovane scuola italiana di storia delle religioni, mediante la presentazione di un numero speciale di scritti, assisteva anche il Pettazzoni, che ebbe la parola proprio nel momento in cui il nostro fascicolo fu distribuito, credette bene di porlo a capo della scuola stessa. Il Pettazzoni, giustamente, sente di non poter assumersi tale compito anche perché – egli stesso lo dice – proprio quelli che sarebbero i suoi aderenti non sono disposti affatto di ritenersi suoi scolari. E non ha torto: i nomi degli studiosi che contribuirono alla nostra offerta erano nomi di maestri e di giovani indipendenti, che non si sentirebbero affatto di formare un gruppo, a capo del quale potesse essere, sia pur idealmente, il Pettazzoni, per autorevole che egli possa essere e per amico e collaboratore ch'egli possa ritenersi di molti degli studiosi che allora concorsero con noi a rappresentare l'Italia. La quale, senza il nostro intervento, non avrebbe avuto che la rappresentanza personale del Pettazzoni e non avrebbe quindi potuto far mostra delle proprie forze sia pur scientificamente giovanili ancora, ma già numerose ed autorevoli, ed esistenti al di là del ristretto campo universitario e dello

sparuto gruppo dei gruppi confessionali, lacerati, purtroppo, da intestine discordie che ne minano il valore soprattutto all'estero.

Questa dichiarazione non menoma minimamente la nostra stima per il Pettazzoni, del quale non solo riconoscemmo sempre l'alto valore tanto da volerlo tra i nostri collaboratori, ma col quale anche ora che egli con il Tucci, sempre nostro amico e nostro collaboratore, ha fondato una rivista propria, noi ci auguriamo di essere compagni nelle battaglie feconde della scienza.

Per uno altro motivo siamo poi tratti in discussione. Il P. dice che il Bernoulli chiama *Bilychnis* «la rivista italiana di storia delle religioni» e che a ciò forse neppur noi stessi pretendiamo. Ora è verissimo che B. è «la rivista italiana di studi religiosi» ed implicitamente, quindi anche la rivista di storia delle religioni, soprattutto per il fatto che in Italia non è finora esistita *nessuna* rivista di studi religiosi che potesse dedicare ogni tanto qualche rassegna o articolo, come benevolmente dice il Pettazzoni, *notevole*, alla storia delle religioni. Se la consorella diretta dagli amici Pettazzoni e Tucci, che ora appare, potrà assumersi la rappresentanza della nostra scuola di storia delle religioni noi saremo lieti di condividere con essa il campo che nel nostro programma, vastissimo, potrebbe venire per l'appunto diviso amichevolmente e amichevolmente riserbato con priorità ad essa, pur senza esser ceduto esclusivamente. E la stessa cosa diciamo per le altre giovani riviste che tentano di dissodare una parte del largo terreno che è presso di noi ancora incolto. Ma finché di fronte alla nostra tradizione ed anche alla nostra ... età noi avremo instabili bollettini o moriture riviste, insidiate da lotte di sagrestia e rese malsicure da incertezze di scuola o di fede, agli uomini che le iniziano noi non cederemo il campo e saremo sempre con orgoglio e con tenacia l'unica rivista italiana che rappresenti la scuola attiva degli studiosi italiani indipendenti in tutti gli studi religiosi, compresi quindi anche quelli di storia delle religioni.



LE RELIGIONI TRA TRADIZIONE ED INNOVAZIONE



*Che ne è del “Modernismo”? O meglio: che cosa fu il
“Modernismo”? (Leggendo l’Autobiografia di G. Tyrrell)*

di ILLE EGO

novembre – dicembre 1915

Parliamo di cose passate. E lontane. Ma non così lontane che il ricordo – solo esso? – non ne sia vivo. Perché fra il 1900 e il 1910, per un decennio, di modernismo tutti sentirono parlare; e brevi, motuproprii, encicliche, scomuniche pontificie richiamarono l’attenzione del mondo su questo movimento che fu detto, infine, contenere il veleno di tutte le eresie. La Chiesa cattolica si commosse come per il fremito occulto di una nuova primavera di vita o si spaventò come per la minaccia di una rovina imminente, che bisognava a tutti i costi deprecare.

E le altre Chiese guardarono stupite e con intensa aspettazione quello che avveniva nella Chiesa romana e cercarono in se stesse, scuoprendo i segni di una stessa rinascita o di uno stesso male; e anche i profani trovarono, per lo meno, esteticamente bello e pieno di interesse il gesto degli oscuri che uscivano dalle file additando nuove vie all’organismo

millenario e del papato che fulminava scomuniche, avvolto nei nembi di una delle più fitte bufere che si sieno mai alzate sino a tanta vetta.

E oggi? A ripensarci, si ha l'impressione che prendeva Carducci sulle fonti del Clitumno quando, dopo la commossa evocazione delle guerre e dei trionfi romani, si guardava intorno osservando la bruna cerchia dei monti e ascoltando il gorgogliare delle acque nel silenzio largo della verde campagna. Tutto tace.

Io mi sono spesso chiesto con meraviglia come mai fu possibile che un movimento così vasto e clamoroso, da scuotere dalle fondamenta la Chiesa di Roma e richiamare l'attenzione del mondo potesse finire così, intieramente, nel nulla; sì che, a poco più che un quinquennio di distanza, non par che ci sia più né un modernista né uno il quale ritenga che valga la pena di occuparsi di modernismo (salvo, come si vede, il sottoscritto); e Benedetto XV, succeduto al profligatore dell'eresia, non avrebbe avuto in alcun modo da occuparsi di modernismo, salvo che per una rapida e sommaria liquidazione dell'eredità del predecessore, anche se egli non fosse così occupato come è nella ricerca delle parole più neutrali e dei gesti più diplomatici e delle iniziative più proficue in occasione della guerra.

Spesso mi son posto tale domanda; e, pur conoscendo, come pochi, le origini e i motivi e i principali attori e le vicende del modernismo e delle persecuzioni contro di esso, non riuscivo a darmi una risposta. La persecuzione, da sola, non spiega nulla; perché nessuna idea viva, nessun movimento che avesse le sue ragioni nelle cose, ha mai ceduto dinanzi ad una persecuzione. Se mai, sarebbe potuto nascere uno scisma; molto più che gli scismatici, nei moderni regimi di libertà civile, se non religiosa, non avrebbero avuto da temere carceri o rogo, ma, se mai, solo il blocco economico e la sistematica diffamazione.

La risposta mi è balzata viva, ultimamente, innanzi al pensiero mentre leggevo il grosso volume della autobiografia di Giorgio Tyrrell e della biografia che ad essa ha aggiunto la signorina Petre⁵; e mi è apparsa così semplice ed evidente e conforme a tutto quello che sapevo già, di quel movimento, che essa è divenuta subito familiare al mio spirito, come le verità definitive, conquistate ieri, sulle quali nessun dubbio è più possibile.

Perché dalla lettura di queste nitide pagine del Tyrrell, confessione di una giovinezza scritta con meraviglioso candore, una verità balza evidente: che cioè il celebre teologo e gesuita inglese, entrando a diciotto anni nella Chiesa cattolica e nella Compagnia di Gesù, *si è sbagliato*; e tutto il suo modernismo non è stato che la lenta e penosa espiazione di quell'errore giovanile; come se qualcuno, cercando una fanciulla della

⁵ Giorgio Tyrrell, *Autobiografia* (1861-1884) e *Biografia* (1884-1909), per cura di M. D. Petre, Milano, Libreria editrice milanese, 1915.

quale gli avevano descritto ed egli aveva poi lungamente sognato la meravigliosa bellezza e bontà, sbagliasse il numero della casa e si trovasse, d'un tratto, dinanzi alla grazia insidiosa e al viso dipinto di una futura Santippe. E al suo distacco dalla Chiesa papale e dalla autorità di Roma e dalla Compagnia di Gesù si potrebbe applicare la frase di spirito che A. Briand diceva dei divorzi dopo un matrimonio male assortito: non mi divido da mia moglie; esco a cercar moglie.

Giorgio Tyrrell, coscienza squisitamente religiosa fin dalla prima giovinezza, cercava la religione interiore; cercava, per la sua coscienza pura e la sua precoce esperienza mistica, la calma di una dottrina certa e di una vita raccolta e armoniosa. Egli non avrebbe cercato una Chiesa né sarebbe andato incontro al doloroso errore se non avesse pensato che quella religione interiore della quale aveva sete esistesse, certo, in una chiesa storica, proveniente dal Cristo; poiché per lui, come per tanti altri, il dono della rivelazione cristiana era appunto, e doveva essere, un sistema esteriore di *dottrina* certa, di rito santo e divino, di pia confraternita dei credenti, nel quale la sete dell'anima fosse sopita, ed al viaggiatore giunto nella sua casa non rimanesse che prender possesso del patrimonio paterno ed amministrarlo e dispensarlo con amorosa bontà, per i fratelli minori.

L'esperienza dolorosa dell'errore fu, in qualche modo, immediata; ma, per mille cause d'ordine psicologico, non così decisiva, dal principio, da forzare il Tyrrell a chiedere garbatamente scusa dell'equivoco e ritirarsi con un sorriso acerbo.

Alla delusione immediata, infatti, si intreccia tenacemente l'illusione voluta, ostinata, che cerca e, se non ne trova, attende da una ulteriore esperienza i motivi che la mantengano in vita; che esagera affettuosamente, e quasi affannosamente, l'importanza di quel poco che pure le è offerto; che, invece di inveire contro altri, dubita quasi di sé e si chiama in colpa dell'aver troppo preteso ed atteso e, soprattutto, rifugge dall'ansia di un nuovo, e forse desolato, vagabondaggio spirituale per le vie del mondo.

Come si illuse; come fu deluso; come continuò per anni, i migliori della giovinezza e della vita sua, i pochi anni lungo i quali ha condotto il suo racconto, a persistere nella esperienza male avviata: e meditare e cercare, questo ci dice il Tyrrell nell'autobiografia. Peccato che non abbia voluto o potuto condurla sino agli ultimi tempi; poiché il dramma sarebbe stato evocato intiero per i venturi, sino allo scioglimento della dolorosa liberazione.

L'autrice della biografia, miss Maud D. Petre, amica e seguace devota ed erede spirituale del Tyrrell, ha ripreso il racconto dove l'autobiografia si interrompe, e lo ha continuato sino alla morte di lui. Ma per quanto

bene conoscesse tutte le vicende e gli scritti, anche privati, e il pensiero del T. quale poteva più liberamente rivelarsi nella conversazione amichevole, la signorina Petre non ha osato raccogliere il filo conduttore delle pagine autobiografiche di lui. Ma il racconto stesso del suo distacco dalla Compagnia e da Roma e gli scritti di lui, e più specialmente gli ultimi e i postumi, mostrano come egli, sciolto da ogni riguardo verso la gerarchia e il domma, andasse diritto verso una reinterpretazione storica e mistica del cristianesimo nella quale appaiono nitide le direttive profonde della sua vita interiore.

Al dramma Tyrrell l'umanità deve dunque talune delle più belle pagine sulla religione che sieno state mai scritte. Ma voi vedete come nel modernismo di Tyrrell la Chiesa cattolica c'entra un poco come quel numero di casa sbagliato del quale parlavo. Egli è *passato per essa*, portando nel suo animo il sogno e la speranza; non fu mai, non un momento solo, gesuita o cattolico per intero, perché la ricerca non poté convertirsi mai in accettazione, anche se lottò a lungo e duramente contro una tenace volontà di accettazione.

Il modernismo di Tyrrell non fu dunque, in realtà, che cosa è fatto di una persona sola, crisi di un'anima, non ostante il valore universale della sua esperienza religiosa; esso è la storia di un errore di fatto; l'errore di chi, avendo già nell'inizio stesso della sua ricerca superato inconsciamente il cattolicesimo, entra in questo con una aspirazione che riman subito insoddisfatta e che un poco alla volta corrode e sgretola le fragili basi di un edificio costruito su quell'errore. Chi non è cattolico, non può capir nulla di quella crisi interiore; chi è stato, anche per un giorno solo della sua vita, sinceramente ed interamente cattolico, non può *mai* esser modernista a quel modo.

Prendete ora un altro caso, il caso di Loisy. Sostanzialmente diverso, come esperienza psicologica, esso ha, per quel che riguarda la domanda che ci siamo posta, lo stesso valore. Sarebbe facile dimostrarlo, con alla mano i volumetti rossi del celebre esegeta francese.

Alfredo Loisy è una intelligenza fredda, serena, ragionatrice, assetata di certezza; della certezza che si acquista indagando, confrontando, vagliando, che scuopre gli idoli, per vedere di che materia son fatti, che vuol possedere la realtà con quella speciale forma di presa di possesso che è l'intendimento accurato ed intero; è una intelligenza che era fatta per essere un sovrano in questo territorio. Così voi dovreste intenderlo, per comprendere lui e il suo caso. Immaginate voi, ora, un Ippolito Taine, ad esempio, cattolico e prete?

Alfredo Loisy *si è trovato cattolico e prete*. Del fatto, la causa in parte risale a quella spontanea ed impersonale generazione e concatenazione di eventi che chiamiamo caso; in parte è nella stessa sua libera volontà;

ma, si noti, una volontà nella quale è implicato il pregiudizio che nella Chiesa, ed essendo cattolici e preti, la ricerca della verità positiva e scientifica non è vietata, anche quando essa si applichi a libri sacri ed alle dottrine ecclesiastiche; che il cattolicesimo è la verità e la verità non solo non ha nulla da temer dal sapere, ma non può anzi che trarne vantaggio. Un caso Loisy c'era già stato, e si chiamò Renan, come c'era stato un caso Murri e si chiamò Lamennais. Tyrrell è un caso nuovo, nella celebrità; ma quanti casi Tyrrell nell'ombra!

Anche per Loisy dopo l'errore sopravvenne la delusione dolorosa, l'intima contraddizione fra quel che si è necessariamente, per natività spirituale, e quel che si è divenuti nella empirica vita esteriore; e poi il distacco lento, contrastato e pure inesorabile.

Anche qui, dunque, il modernismo non è punto un vasto movimento di anime cattoliche, un precipitare di eventi collettivi; è la storia di un errore individuale, di *una* coscienza; di una grande coscienza, naturalmente, come quella, che andando diritta ed inflessibile per la sua strada, trova la forza di scrollare da sé qualche cosa che si chiama la Chiesa di Roma ed il suo sacerdozio, in un paese, come la Francia, dove una logica convenzionale e sociale può essere, più che in ogni altro paese, giudice severo e fastidioso di chi la sfida.

Ora che cosa c'è di comune, ad es., fra le timide audacie di un A. Baudrillart e di un P. Lagrange, un monsignore e un domenicano per i quali la ricerca scientifica non è la sostanza stessa dell'anima, la volontà di sapere di esser fedeli alla verità, ma l'occupazione, l'impiego, il modo di avanzare, il comando del p. superiore? Se questi sono i modernisti, si capisce bene che il modernismo non poteva essere che una moda, un certo latitudinarismo dottrinale, un liberalismo alla Leone XIII; se modernismo è quello del Loisy, si capisce egualmente bene che qui non siamo avanti a nulla di sostanzialmente nuovo e di collettivo; è uno studioso smarritosi per caso in una casta che ha altro per la mente, anche quando studia, ed al quale, la petulanza e il cattivo gusto di coloro fra i quali è capitato rendono difficile la liberazione. Il modernismo c'era prima di Loisy, e si chiamava critica; c'è dopo le scomuniche di Pio X, e si chiama critica.

Lo stesso si può dire di qualche altro noto modernista. Eccone uno, ad es., che sin dalla prima giovinezza sogna democrazia e cultura e battaglie civili e giustizia e libertà. Gli capita d'esser educato in un seminario, ed egli sente dire e si persuade che la Chiesa cattolica è l'ambiente ideale per tutto quello che il mondo ha di bello e di buono e di giusto; e si fa prete, ma con quelle sue idee e con que' suoi propositi e per essi. Anche egli ha sbagliato il numero della casa; le baruffe domestiche e le infelicità coniugali non hanno nulla che fare con la sua vita vera e la ragione

e lo scopo di essa; sinchè un bel giorno egli esce di casa, cercando... se stesso; cercando cioè altrove quello che sempre e sopra a tutto volle essere o fare.

Ora, bisogna esser maligni come un gesuita o come un giornalista clericale per dire: l'infelice Tyrrell, l'infelice Loisy, l'infelice tale altro. Infelici, sì, ma solo di esser capitati nella loro compagnia; una volta riconosciuto l'errore commesso, non rimaneva ad essi altro che andarsene. E se l'andarsene è così difficile, ciò avviene solo per le male abitudini della brigata; dalla quale chi scampa tanto più ragione ha quindi di chiamarsi fortunato, anche se acquistò il diritto al loro odio, per tutta la vita.

Gli esempi che abbiamo addotto parlano con sufficiente evidenza; perché in pochi nomi si raccoglie tutto il modernismo e perché essi ci permettono di giudicare della intima vacuità di tutto un grande movimento apparente, che si risolve poi in un piccolo numero di crisi individuali, dovute ad un errore di fatto. Queste, come esperienze «cattoliche», possono essere istruttive, ma solo per spiegare come nell'ultimo quarto del secolo XIX fosse ancora possibile l'illusione della quale caddero vittime. Nella Chiesa, per il sistema di educazione che vi prevale, l'esperienza non si accumula né si continua, ma è sempre rifatta su tipi fissati una volta per sempre, e quel che non rientra in essi reciso; e ciò spiega gli anacronismi e gli equivoci dei quali abbiamo parlato, il ripetersi di illusioni identiche di generazione in generazione. L'uno non sa dell'altro.

Lo spavento della Chiesa romana e il cattolicesimo del terrore si spiegano, non come provocati da una nuova eresia, ma come brividi provocati da un contatto occasionale con queste terribili forze dissolventi che sono il misticismo, la critica, la democrazia.

La rapida sparizione del modernismo si spiega quindi assai facilmente; essa non è che il dileguare di un'ombra. Un modernismo *cattolico* non c'è mai stato. Ci sono stati degli uomini i quali, mossi per cercare la religione interiore, la critica, la democrazia, hanno finito con l'imparare, attraverso dolorose peripezie, che esse non abitano al numero tale, della via tale, in quel quartiere di Roma che si chiama Borgo. La religione interiore continuerà ed essere il delicato affanno di poche anime elette; la critica e la democrazia erano prima di quel modernismo e rimangono, dopo di esso, quello che erano, senza commuoversi molto per la crisi d'anima per la quale è passato taluno di loro seguaci.

Ma c'è forse chi non si persuade di questa così semplice e piana verità; e ci chiede: ma, e tutte le dottrine del modernismo, esposte in innumerevoli libri? E la schiera enorme di modernisti e di periodici e di associazioni e di iniziative loro?

È facile rispondere. Una dottrina modernista non è mai esistita; non c'è una eresia di Loisy, di Tyrrell, di Murri. L'eresia classica deve essere

ed è sullo stesso terreno dell'ortodossia: domma opposto a domma, bibbia opposta a bibbia, Dio a Dio, Cristo a Cristo. L'ortodosso e l'eretico sono parimenti i custodi della «vera» rivelazione; e ogni ortodosso è eretico per qualcuno, e viceversa.

Una pretesa di questo genere manca intieramente nei modernisti maggiori. Tyrrell indaga e scruta la sua coscienza e fa della psicologia religiosa: sperimentatore, egli stesso, ed esperimento, ad un tempo, osserva e dice le esigenze e le leggi della vita interiore, con una incomparabile finezza, e dà quello che dice come sua esperienza, per coscienze sorelle. Se si incontra con «verità» ecclesiastiche, il suo atteggiamento è di chi non nega, ma vuol spiegare. Ci sono molti i quali non capirono che il modernismo non ha mai *negato* nulla. Se si avesse la pretesa assurda di raccogliere in una frase quello che Tyrrell ha insegnato, si dovrebbe usare una quasi tautologia, dal significato il più semplice e innocuo, all'apparenza: che cioè il bene è la volontà buona e il male è la volontà cattiva. Non c'è forse altro nel Tyrrell; ma in queste parole c'è la più fiera requisitoria che possa essere elevata contro l'ecclesiasticismo romano.

Quando i gesuiti e il Vaticano cominciarono a trovare incomodo quest'uomo che diceva delle cose tanto semplici e tanto rivoluzionarie, non seppero che cosa opporgli; avevano dieci libri e cento articoli, di lui, e... lo pregarono di sottoporre a revisione la sua corrispondenza privata.

E Loisy che cosa ha insegnato? Già oggi non si insegna più nulla, si suggerisce. La pretesa di insegnare è una caratteristica delle vecchie chiese: e, anche per questo, non è una dottrina, ma è un metodo che le abbatte.

Oggi lo studioso o l'insegnante suggerisce ed anticipa; pronto a correggersi egli stesso, a cercare ancora, a integrare la *sua* verità in una verità più comprensiva e più vasta, egli ha abolito in sé lo spirito dommatico; sa che ogni verità deve essere riconquistata e che ogni riconquista è una invenzione.

Loisy ha trovato, formulate e applicate molto innanzi a lui, le norme della ricerca filologica e storica; le ha, dopo molti altri, adottate nello studiare bibbia e vangelo; si può respinger tutto di lui, ma in nome di un esame critico più accurato; si può accettar tutto, ma provvisoriamente, per quello che vale, e salvo ulteriore revisione dei risultati. Ma un loisyismo non esiste e non è neanche immaginabile; si può tessere una lunga serie degli «errori» di Loisy, cioè di conclusioni critiche che sono in contrasto con le dottrine dei teologi; ma quelle conclusioni non pretendono in alcun modo di essere teologia; sono la critica stessa, nel suo sviluppo, fatale come le leggi della razionalità umana, indipendenti da ogni interesse di teologi o di Chiese, da ogni atteggiamento personale o vicenda di condanne e di resistenze.

Lo stesso dicasi di quell'altra forma di modernismo che ebbe aspetto più particolarmente politico e sociale. Nessuno è, sino ad oggi, riuscito a dire esattamente quale fosse l'«errore» del cosiddetto murrismo; esso negò che al papa si dovesse obbedienza assoluta anche in materia politica e sociale, ed era d'accordo, in questo, con tutta la dottrina e la tradizione cattolica e poteva esporre la sua tesi con le espresse parole di S. Tommaso d'Aquino. L'eretico, se mai, fu il Vaticano, in questa materia.

E come il modernismo non fu eresia, dottrina e domma opposto a dottrina e domma, così esso non fu neanche scisma né tentativo di scisma. A nessuno dei capi passò in mente di proclamarsi Chiesa e di fare anche solo due proseliti per essere, in tre, un *collegium*. Anzi, e la cosa non fu sufficientemente notata, nessuno di essi volle prendere l'iniziativa del distacco dal cattolicesimo; si lasciarono, tutti, metter fuori, ed opponendo la più lunga e tenace resistenza che fosse loro possibile. Più ancora, sin quasi all'ultimo essi furono, più che dei critici, degli apologisti del cattolicesimo. Non ne erano contenuti, perché in tutti essi c'erano un postulato ed una esigenza irriducibile, che importava superamento del cattolicesimo; ma si sforzavano di contenerlo, di adattarlo cioè ad uno sviluppo storico e ad una interpretazione, razionale o mistica, che lo conducesse, come verso il suo sbocco naturale, a nuove forme di vita; e non cedettero che dinanzi all'evidenza palmare della impossibilità di ogni accordo. Si direbbe quasi che essi fecero ogni sforzo per rimuovere dalle loro *crisi* ogni elemento personale e soggettivo; per non essere, dinanzi alla storia, che dei documenti.

Più ancora; questa loro crisi, esaminata nei documenti che possediamo amplissimi, non ci si presenta mai come uno stato di dubbio interiore e di angoscia. Né Tyrrell dubita mai della voce interiore che lo spinge a vivere la sua vita religiosa in intima comunione col Dio di sincerità e di verità, andando incontro a qualunque ostacolo, né Loisy dubita della giustezza delle esigenze critiche, nell'opera alla quale si è accinto, né Murri è incerto un momento fra la religione della democrazia e la religione del clericalismo ufficiale. La loro scelta, se scelta deve essere, si sa già dal principio, quale sarà. Tutto il loro sforzo è nell'evitare la scelta, ma senza infingimenti e compromissioni, e senza le reticenze e le riserve e gli alibi dei quali il cattolicesimo ufficiale è maestro: il loro merito nel non evitarla più, quando la sincerità e la coerenza la esigono, e nell'andarle incontro ineluttabilmente, quasi ingenuamente, negli stessi sforzi che fanno per evitarla.

Il fatto è dunque incontrovertito, e gli ultimi capitoli della autobiografia del Tyrrell lo rivelano con una evidenza meravigliosa: tutta l'esperienza di questi uomini nella Chiesa è esperienza crescente, rivelazione progressiva di un insanabile dissidio e contrasto fra quello che essi pensavano,

volevano, facevano e la Chiesa cattolica, quale essa è oggi, accentrata nel Vaticano, corpo ecclesiastico e dottrina di sola tradizione morta e di autorità. E il processo non era di insurrezione e di resistenza ma di discernimento. Se fossero stati degli eretici, dei veggenti, o anche solo dei romanticamente mistici, essi avrebbero appellato al cristianesimo primitivo, opposto dottrina a dottrina, Padri a Padri, riti a riti; appunto come fa quell'abbé Fouchet del romanzo di Paul Bourget *Le démon du midi*, personaggio e tipo che non è esistito se non nella fantasia di un romanziere a tesi e che rivela una perfetta inintelligenza di quello che fu, nelle sue linee essenziali e nei suoi uomini caratteristici, il modernismo.

Ma con che diritto, ci si chiederà, noi riduciamo un movimento così vasto e complesso solo a pochi uomini caratteristici e pretendiamo di trovarne nell'autobiografia di Tyrrell o in *Autour d'un petit livre* e *Choses passées*, o nella Lettera a monsignor Castelli i tratti essenziali? È vero, c'è altro da notare. Esso fu preceduto ed accompagnato da altre manifestazioni e correnti. Chi non ricorda, ad es., l'americanismo, con la sua esaltazione delle virtù attive, in opposizione alle passive, sorta di conciliazione cattolico-mistica fra il pessimismo paolino del peccato originale e l'ottimismo romantico? Chi non conosce, almeno per la fine narrazione di Loisy e di Houtin, gli sforzi fatti da Mons. d'Hulst e da tanti altri per conciliare il concetto tradizionale della rivelazione contenuta nei libri sacri degli ebrei e dei cristiani con talune più umili e decisive conclusioni della critica storica? Chi non sa le buone intenzioni di quei cattolici-sociali di Francia e d'Italia che si affaticarono tanto per conciliare la giustizia proletaria con l'egemonia ecclesiastica e papale, dividendo quella dalle sue origini storiche e dalla democrazia contemporanea per farle un tepido ambiente di serra nell'ovatta del Medioevo comunale e corporativista, scambiando le origini della borghesia con l'avvento del quarto Stato?

E potremmo continuare. Tutti questi movimenti, sì, erano indigeni, e non allogeni, al cattolicesimo; tanto è vero che continuano dentro di esso e vivacchiano, con tenacia degna di miglior causa.

Ci fu sotto Leone XIII, caratteristico del pensiero e della politica di questo papa umanisteggiante, un diletterismo cattolico liberale che ebbe vastissima influenza e che ci offre in parte la spiegazione dell'errore psicologico e storico nel quale caddero i modernisti; ma col modernismo esso non va in nessun modo confuso, non si può confondere Loisy con Baudrillart, Tyrrell con il card. Newman, Murri con Toniolo.

E ci sono stati degli altri i quali si spinsero molto lontano, così lontano da mostrare che della fede cattolica non rimaneva oramai nulla in essi, come i famosi ignoti della Risposta dei modernisti all'enciclica *Pascendi* o delle Lettere di un prete modernista, od altri dei quali in Italia, ad es.,

tutti conoscono i nomi; e che poi, quando venne la bufera, rimasero nel cattolicismo continuando a godervi stipendi ed onori.

Questi, sì, si provarono, subito dopo l'enciclica, a foggare, contro il cattolicismo papale, un cattolicismo immanentista e assunsero, per un'ora, atteggiamento di eretici e di scismatici; ma l'inerzia del loro effimero tentativo è anche essa, se ben si consideri, una riprova evidente di quanto ho detto. Per essere essi rimasti nella Chiesa – certo con molta parte delle loro idee; e per esservi rimasti altri, mistici che accettarono l'autorità e la disciplina, e taluno sinanche il giuramento antimodernista con restrizioni autorizzate, si potrebbe forse oggi parlare di un modernismo di *dentro* la Chiesa, distinto da quell'altro di *fuori*, del quale parleremo e tendente a ricongiungersi con esso, quanchesia. Ma, a parte il caso singolo di taluni mistici, la cui ortodossia è un singolarissimo fenomeno psicologico di rinuncia e insieme di superiorità e di individualismo religioso (caso che meriterebbe anche esso d'essere attentamente esaminato), noi dobbiamo dare la sua parte, nella storia recente del romanesimo, ad un altro fatto, ed ha spiegazioni antiche quanto l'umanesimo. Tutta la storia di questo ci insegna che, per essere cattolici, nel significato gerarchico od ecclesiastico della parola, non è necessario scegliere fra la fede o le dottrine cattoliche ed altre dottrine e fedi e visioni della vita che sieno opposte a quelle; in verità, non capisce nulla del cattolicismo e del papato di questi ultimi secoli chi non capisce ciò. Il problema psicologico è, in questo caso, un altro; e può essere paragonato a quello del celibato del clero. Come, per questo, l'essenziale non è astenersi, ma solo il considerare i rapporti con l'altro sesso come un peccato, dinanzi alle convenzioni sociali ed alla legge ecclesiastica, e quindi avvolgerli di peccaminoso pudore, così il problema, per le dottrine eterodosse, non è di rifiutarle, ma di considerarle come un peccato intellettuale e quindi perpetrare ed avvolgere anche esse dentro una specie di pudore peccaminoso. Non solo lo spirito romano non ripugna a queste conciliazioni che salvano la dottrina e la causa cattolica, conservando ad esse i servigi anche di chi nell'intimo le rigetta, e salvano la virtù, assicurandole gli omaggi del vizio, ma vive anzi di esse ed è fondato su di esse in assai larga misura. Ma non è qui il caso di insistere.

Il modernismo ci si presenta, quindi, in sostanza, come un fenomeno di deflusso di energie vive dal cattolicismo. Sorgono, per un fortuito concorso di circostanze empiriche nella Chiesa degli uomini i quali appartengono spiritualmente ad altre correnti e famiglie ideali, sono figli di altri tempi; per la legge inesorabile che regola lo sviluppo delle personalità morali saldamente costituite, e che è un bisogno di sintesi e di coerenza, essi cercano di compiere le loro esigenze spirituali e, nell'ambiente nel quale per caso si trovano, persuasi di non essere in esso degli estranei,

ma di avere una missione da compiervi, parlano e agiscono richiamando intorno a sé molti nei quali sono in grado minore, più confuse ed inconsece, le stesse aspirazioni; sinché il conflitto immanente fra il loro spirito e le esigenze del cattolicesimo ecclesiastico apparisce, si rivela, ingrossa, crea dolorose crisi interiori e vasti disagi, si risolve con il distacco; e il distacco lascia nella compagine ecclesiastica una debolezza che non rinsanguerà, un vuoto che non si colmerà se non lentamente e, spesso, solo apparentemente; sinché l'illusione rinasce e nuovi moti, nuove crisi, nuovi distacchi appaiono, impoverendo ancora l'istituto ecclesiastico e spingendolo verso la sua dissoluzione. Tale il processo, che perennemente si rinnova, sino alle dissoluzioni decisive, che restituiranno alla storia gli elementi vivi di cristianesimo e di romanità oggi imprigionati nell'irrigidito organismo, contributo forse prezioso alle nuove formazioni religiose che la coscienza umana attende e prepara.

Ma non ci si interpreti erroneamente. Noi non diciamo che ogni manifestazione di modernismo non includa in sé una viva questione storica e spirituale, di natura strettamente religiosa; e che tale questione non riguardi più o meno, ma sempre, anche il cattolicesimo come realtà storica da elaborare e dominare e modificare, come materia grezza di nuove creazioni religiose. Vorremmo anzi ora dimostrare che questo è proprio il caso, se la misura di questo scritto ce le permettesse. Prendete il caso Tyrrell. Esso è, concretato in una mirabile esperienza religiosa, il caso tipico di un misticismo rinvigoritosi alla fresca e ricca fonte dell'individualismo puritano inglese, che cerca la sua *disciplina interiore*, nella tradizione, nel rito, nella socialità; e la cerca appunto nel cattolicesimo, e vi trova sì una disciplina, ma che non è più capace di diventare interiore.

Prendete il caso Loisy. Loisy concepì il cristianesimo come storia e come sviluppo: un poco alla volta, egli fu condotto a cercare sempre più da vicino i titoli e le giustificazioni storiche della fede cristiana; e le trovò difettose. *La fede si era costruito da sé le sue prove*. Queste stanno o cadono insieme con essa. Anche ieri, dopo Loisy, nella Francia stessa, a Parigi, i giovani che avevano bisogno di credere per agire, fosse anche solo per scuotere di dosso la minaccia germanica, volevano la fede e non si preoccupavano delle prove e tornavano cattolici. Ma e chi ha bisogno di sapere? Chi ha risolto le religioni storiche nelle loro origini, mettendo a nudo il momento decisivo in cui la fede *crea* le sue prove? Il postulato dell'accordo tra la fede e la ragione l'ha posto, si noti bene, la stessa teologia cattolica medioevale. Come Tyrrell, Loisy è uno scolastico.

Prendete, infine, il caso Murri. E il problema della democrazia come movimento spirituale e religioso. Può essa mettersi d'accordo con il cattolicesimo? Può essa risalire direttamente al cristianesimo? Da quali fonti mistiche procede, quali concezioni della vita elabora, quali fedi va creando? Si tratta, anche qui, in sostanza della ricerca di una *disciplina inte-*

riore, essenziale ad una dottrina e ad una pratica politiche che si fondano essenzialmente sulla libertà. L'autorità come posizione consapevole e voluta dello spirito, ecco il problema della democrazia. E quale profondo dramma spirituale in questa esigenza!

Il modernismo, adunque, non fu un movimento interno della chiesa cattolica, ma appartiene ad un ciclo enormemente più vasto di generazioni e di creazioni spirituali; il problema che esso elabora non è quello di una riforma del cattolicesimo, come parve, per l'errore che abbiamo mostrato, ai principali sostenitori, ma quello stesso delle assise spirituali della coscienza contemporanea che ha eroso, con la critica e con la democrazia, ogni immaginata e presunta e creduta eteronomia della dottrina e dell'autorità. La Chiesa cattolica aveva due buone ragioni di difendersi: quella che la toccava in proprio, in quanto i modernisti erano fra i cattolici, e quella che ha comune con ogni altro istituto o tradizione di eteronomia o di autorità discendente dall'alto e imponentesi dal di fuori.

Nel più vasto ciclo degli affanni e delle esigenze della coscienza contemporanea il modernismo ha il merito grande, e non ancora riconosciuto, di aver posto la questione dell'autonomia dello spirito come una questione religiosa e di aver cercato nelle religioni storiche e particolarmente nel cristianesimo, gli antecedenti e quasi la preistoria della nuova, e non ancora visibile, celebrazione religiosa della vita.

Sotto questo aspetto esso non può essere in nessun modo concluso nella breve storia delle vicende ecclesiastiche di taluni modernisti più noti e del periodo dell'attività loro che si svolse nella Chiesa cattolica, ma continua e deve essere continuato. Ed allora altre domande ci si presentano. Quale fu, in ordine a questo problema di universa cultura umana, il messaggio proprio dei modernisti? E in che modo è possibile ed utile, ripigliando il solco che appare interrotto, rinnovare in qualche modo quel movimento con scopi meglio consaputi e con più adatte iniziative?

Questo diremo in un prossimo studio.

Gli sforzi verso l'emancipazione nell'Islam e l'avvenire dei popoli mussulmani

di GIOVANNI E. MEILLE

luglio 1913

È questo l'ultimo di una serie di articoli pubblicati l'anno scorso nella rivista *Bilychnis* e da me scritti valendomi largamente, col permesso gentile dell'autore, di una serie di conferenze tenute a Parigi dall'illustre prof. E. Montet, rettore dell'Università di Ginevra.

Quando scrissi queste pagine non erano ancora avvenuti in Balcania gli straordinari eventi di cui ancora oggi non si possono calcolare tutti gli effetti; ma ciò che dico conserva ciò malgrado il suo valore.

G. E. M.

L'avvenire dei popoli mussulmani sta nella loro emancipazione dal giogo delle tradizioni. Oggigiorno tutti i popoli marciano più o meno rapidamente sulla via del progresso. Un esempio impressionante è quello della Cina; essa ha percorso in pochi anni la strada per tracciare la quale le nazioni occidentali hanno adoperato parecchi secoli.

I mussulmani più intelligenti hanno capito queste cose ed essi lavorano in mille modi all'emancipazione dei loro connazionali.

Passiamo in rapida rassegna i sintomi di progresso, i «segni dei tempi» nel mondo islamico.

Nel campo politico

Si è molto parlato in questi ultimi anni dei *Giovani Turchi*, o, per meglio dire, sono loro che hanno fatto molto parlare di sé. Essi sono stati e sono giudicati nei modi più disparati ed io mi guarderò bene dal giustificare tutti i loro atti. Essi si possono considerare come i nazionalisti dell'Impero Ottomano e il loro nazionalismo può apparire fino a un certo punto e *teoricamente* simpatico; in quanto alla *pratica*... esso non sembra meno settario e violento del nazionalismo di altri paesi.

In Egitto, il partito nazionale, il partito kediviale riformatore e il gruppo della «Gioventù egiziana» preparano, in un avvenire forse non tanto lontano, importanti avvenimenti.

Anche in Persia assistiamo a moti politici liberali.

Nel campo economico

Nelle colonie francesi del Nord Africa, come nelle Indie inglesi, numerose e prospere industrie sono amministrate da mussulmani. Nelle Indie olandesi, in Malesia, alle Filippine troviamo dei mussulmani armatori e commercianti. Esistono società commerciali e società cooperative islamiche.

Altrove si sono costituiti sindacati operai maomettani per lo sfruttamento di miniere, la costruzione di strade ferrate, ecc.

Nel campo intellettuale

Gli studenti mussulmani (provenienti dai paesi Turchia, Egitto, Persia, Algeria, Tunisia, Siria, Indie inglesi) frequentano le Università di Francia, d'Inghilterra, della Svizzera, della Germania. Nelle Indie inglesi Seid Ahmed Khan ha fondato nel 1871 il collegio mussulmano anglo-orientale d'Aligarh; questo istituto di studi superiori era frequentato

nell'anno scolastico 1907-08 da 500 allievi mussulmani. Nel 1909 veniva fondata l'Università egiziana del Cairo la quale, appena costituita, si faceva rappresentare da una deputazione al 350° anniversario dell'Università di Ginevra fondata da Giovanni Calvino.

L'Università di Costantinopoli – che di recente si faceva rappresentare al centenario dell'Università di Berlino – ha dato da alcuni anni uno sviluppo straordinario all'insegnamento delle lingue e delle letterature europee.

Notevole soprattutto è lo sviluppo enorme della *stampa*.

A. Le Chatelier scriveva nel 1907⁶: «Nel 1900 la stampa mussulmana possedeva meno di 200 periodici; pochissimi progressi essa aveva fatto negli ultimi 25 anni del sec. XIX. Oggi essa è rappresentata da più di 500 periodici. Se questa progressione si mantiene, ne avremo nel 1910 più di mille». La profezia si è avverata.

Nel campo religioso

È questo il campo che maggiormente c'interessa. Passiamo in rassegna le principali manifestazioni dello spirito liberale e moderno nel mondo religioso islamico.

Lo spirito liberale si è manifestato su parecchi punti dell'impero spirituale maomettano: se ne possono citare esempi recenti in Siria, tra i Berberi, a Giava, ecc. Ma la tendenza teologica propriamente *liberale* si riannoda, dovunque essa si manifesta, all'antico *Mu' tazilismo* o razionalismo mussulmano.

Diciamo in poche parole che cos'era l'antico Mu' tazilismo⁷.

Verso l'anno 700 insegnava nell'Irak il grande teologo Hasan el-Basrî. Tra i suoi discepoli c'era un certo Wâsil-ben 'Atâ il quale un giorno, in una discussione, negò la dannazione eterna del peccatore s'egli, in vita, era stato credente. Ciò equivaleva, indirettamente, a negare la predestinazione nel senso assoluto della parola. Hasan pronunciò allora queste parole memorabili: «Wâsil si è separato da noi» (*kad 'itazala 'annâ*). Da ciò deriva il nome di Mu' taziliti «i dissidenti» dato ai seguaci della dottrina di Wâsil.

Al principio della non-dannazione eterna del peccatore credente, i Mu' taziliti ne aggiunsero altri, ancora più eterodossi nel senso liberale.

Essi affermavano l'unità di Dio nel modo più assoluto e più strano, negando cioè a Dio qualsiasi attributo.

Secondo loro, Dio è onnisapiente, onnipotente, vivente secondo la sua essenza. La sapienza, la potenza, la vita *fanno parte* della sua stessa essenza; se si considerano come *attributi eterni* della divinità, ciò farebbe

⁶ *Le monde mussulman* (Revue de métallurgie, avril 1907).

⁷ Vedi H. Galland, *Essai sur les Mo' tazélites*.

nascere molteplici entità divine. Ogni attributo di Dio è dunque, nello stesso tempo, essenza di Dio.

Questo concetto razionalista di Dio e della predestinazione, si ritrova in tutte le parti dell'insegnamento mu' tazilita.

Per esempio: la parola di Dio è *creata* e, in quanto è creata, viene espressa da lettere e da suoni: ne consegue che il Corano è un libro umano; parlare dell'eternità del Corano è una bestemmia perché equivale ad affermare due dii.

Il Corano è il prodotto della ragione umana; esso, in tesi generale, deve essere interpretato allegoricamente. Le ricompense e i castighi dell'Al di là vanno intesi in senso spirituale. È negata l'eternità delle pene. La visione di Dio nel Paradiso non ha nulla di materiale. L'uomo può giungere direttamente, per mezzo della propria ragione, alla conoscenza di Dio. Nulla è buono o cattivo finché la ragione non ci ha illuminati sulla distinzione che deve farsi tra il bene e il male.

Tale, per sommi capi, l'antica dottrina mu' tazilita. Questo liberalismo teologico si estendeva alla sfera politica. Secondo la tradizione ortodossa l'Imâm, il capo della comunità mussulmana, il califfo, dev'essere uscito dalla tribù dei Coreisciti, dev'essere cioè un discendente di Maometto. I Mu' taziliti invece affermavano che la qualità di Imâm si ottiene pel libero suffragio della nazione, e che, per essere prescelto, basta la moralità e la fede.

È facile comprendere come questo razionalismo teorico e pratico abbia sollevato contro i Mu' taziliti la persecuzione. Specialmente nel IX secolo essi furono incarcerati ed uccisi. Così violenta fu la persecuzione che il Mu' tazilismo non poté più rifiorire; continuarono a professarlo alcuni uomini di valore; ma nel sec. XIII, esso scomparve del tutto. Rimase la semenza sparsa dal Mu' tazilismo ed i liberali mussulmani odierni lo rivendicano appunto a loro precursore.

Il liberalismo maomettano odierno

Le sue dottrine sono state esposte soprattutto da Syed Ameer 'Alî, che è il più eminente rappresentante del liberalismo islamico nelle Indie inglesi⁸.

L'articolo fondamentale del *credo* liberale mussulmano è l'Unità di Dio; le due caratteristiche essenziali della natura di Dio sono l'onnipotenza e l'amore.

L'onnipotenza di Dio è assoluta, essa si applica a tutti gli aspetti sotto i quali Dio può essere concepito: scienza, giustizia, saviezza, santità, ecc. Da questo concetto dell'onnipotenza divina è però esclusa ogni idea di soprannaturale nel senso comune del *miracolo*.

⁸ Le sue opere principali sono: *The Personal Law of the Mohammedans; The Life and Teachings of Mohammed, or the Spirit of Islam*.

Per risolvere il problema del male i Mu' taziliti moderni non ricorrono alla teoria oggi tanto in voga tra i cristiani della potenza momentaneamente limitata di Dio. Essi invece affermano la libertà assoluta dell'uomo nella determinazione dei suoi atti e quindi considerano il male come il fatto dell'uomo, come il risultato del funzionamento del suo libero arbitrio, come una condizione di questa attività determinante della volontà umana.

Dio è dunque *onnipotente* e inoltre egli è *misericordioso*. L'Islam liberale moderno mette con forza l'accento sull'amore di Dio.

Caratteristico è il modo in cui il razionalismo mussulmano interpreta i *doveri rituali* dell'Islam: *preghiera, digiuno, elemosina, pellegrinaggio* (il quinto dovere rituale, *l'abluzione*, perde qualsiasi importanza religiosa).

Secondo Syed Ameer 'Alî, il valore della preghiera consiste in questo: essa è il mezzo più efficace per raggiungere l'elevatezza morale e per realizzare la purificazione del cuore. E siccome l'illustre uomo si sforza di ritrovare nel Corano stesso (!) i principi da lui professati, egli insiste su ciò ch'*egli* chiama «la meravigliosa semplicità del rituale coranico» il quale, *secondo lui*, dà libero corso al più elevato spiritualismo religioso.

Il digiuno ha per iscopo d'insegnare all'uomo a contenere le sue passioni per mezzo di una diuturna astinenza durante un periodo di tempo determinato. È una scuola di moralizzazione.

L'elemosina è singolarmente esaltata da Syed Ameer 'Alî. A sentirlo, nessuna religione prima dell'Islam ha consacrato la carità al punto da introdurre il principio nella legge stessa. A noi pare invece che il sistema delle *ordinanze legali positive* rappresenti piuttosto un regresso che un progresso di fronte all'amore del prossimo, posto come *principio religioso fondamentale* da Gesù.

Finalmente *il pellegrinaggio alla Mecca* esprime questa idea: che l'Islam, malgrado le divisioni sue (scismi, sette, riforme, scuole, tendenze) rappresenta un'unica religione di cui i molteplici gruppi sono potentemente fusi insieme nel centro originale da cui il maomettismo è scaturito.

Io credo però che il 999 per 1000 dei pellegrini che vanno alla Mecca, intendono il loro pellegrinaggio in un senso un tantino diverso: essi ci vanno semplicemente per compiere un dovere religioso individuale.

La morale islamica

Affermano i liberali mussulmani che la *morale islamica* è semplice e alla portata di ogni uomo.

L'Islam, secondo Syed Ameer 'Alî, stabilisce sopra una base sistematica i principi fondamentali della morale; essa è la norma delle obbligazioni sociali e dei doveri verso l'umanità.

L'Islam predica prima di ogni altra cosa l'amore e la fratellanza universale, espressione dell'amore del fedele per Dio. «Vuoi amare il tuo creatore, ama il tuo prossimo». La morale dell'Islam ha fatto prova d'una meravigliosa facoltà di adattamento in tutte le epoche e presso tutti i popoli.

Noi osserviamo che questa così detta caratteristica dell'Islam, è posseduta da tutte le grandi religioni, e in modo speciale dal Cristianesimo. È appunto perché tutte le grandi religioni posseggono in vario grado la facoltà di adattamento ch'esse non sono delle religioni nazionali.

Vi sono due punti della morale islamica che ci sembrano difficilissimi a difendersi; vogliamo dire la *poligamia* e la *schiavitù*.

Il liberalismo religioso mussulmano tende alla *monogamia*. Syed Ameer 'Alī dichiara in proposito che «il giorno in cui cesserà l'opposizione alle idee nuove, sarà cosa facile pei giuristi di ogni singolo paese mussulmano fare abolire dall'autorità superiore la poligamia nello Stato».

In quanto alla *schiavitù*, egli pensa ch'essa è, per la sua stessa natura, una istituzione di carattere temporaneo e che la sua estinzione sarà la conseguenza inevitabile del progresso delle idee e del cambiamento delle circostanze.

L'*escatologia* mussulmana liberale ha un carattere essenzialmente etico. Le famose descrizioni dell'inferno e del paradiso, fatte dal Corano, sono considerate come altrettante parabole. L'idea centrale rimane questa: che, in un'altra esistenza, ogni essere umano dovrà render conto delle azioni da lui compiute sulla terra.

Qualunque sia il giudizio che uno possa pronunziare sul liberalismo mussulmano, qualunque siano le obiezioni che sollevano certe sue affermazioni, qualunque sia la critica che possa esser fatta del suo metodo d'interpretazione del Corano, rimane pur sempre che quei teologi esprimono pensieri larghi e generosi i quali, in un non lontano avvenire rappresenteranno forse tra i popoli mussulmani una energia fattrice di progresso e di civiltà.

Conclusione

In questo lavoro noi, salvo rare eccezioni, ci siamo astenuti dallo stabilire dei paralleli e dei confronti tra Islamismo e Cristianesimo. Lo scopo nostro non era di fare uno studio apologetico a base di storia comparata delle religioni; ma era invece di esporre, pianamente, dei fatti per far conoscere ai nostri lettori le principali manifestazioni religiose dell'Islam moderno.

Afferma Syed Ameer 'Alī che Cristianesimo e Islamismo – considerati in ciò che costituisce la loro essenza – sono una sola e medesima religione: ambedue sono il prodotto delle medesime forze spirituali operanti

nell'umanità. L'uno fu una protesta contro il materialismo religioso degli Ebrei e dei Romani; l'altro fu una rivolta contro l'idolatria e i costumi barbari degli Arabi.

Affermazioni come queste ci fanno sorridere. È vero: la missione di Cristo fu una protesta contro il materialismo religioso degli Ebrei e dei Romani; ma fu anche, fu soprattutto qualcos'altro: fu la risposta pienamente adeguata che un uomo divino diede alle aspirazioni verso il Padre celeste e ai bisogni ideali supremi della famiglia umana; fu l'origine, così per l'individuo come per la società, di una vita nuova la quale – lottando contro il materialismo religioso di tutti i tempi – ha prodotto dopo 19 secoli la civiltà cristiana moderna e realizzerà un giorno, sulla terra, quella Città futura, quel Regno di Verità, di Bellezza e d'Amore che l'Evangelo chiama Regno di Dio.

Ma non vogliamo fare in poche righe quello che ci siamo astenuti dal fare in tante pagine. Per stabilire un confronto serio, scientifico, tra Cristianesimo e Islamismo ci occorrerebbe maggior spazio di quello da noi consacrato allo studio presente. Certi argomenti o si esaminano a fondo o si lasciano stare.

Noi abbiamo esposto il più serenamente, il più obbiettivamente che ci è stato possibile i principi dell'*ortodossia mussulmana*; abbiamo fatto vedere le ombre del quadro rappresentate dalle *degenerazioni* spesse volte abbominevoli del maomettismo; abbiamo additato le luci del quadro rappresentate dal *liberalismo* islamico e specialmente dai tentativi di riforma del *Behaismo*.

Non crediamo che l'Islam possa essere condannato a motivo delle sue degenerazioni (quale religione non ha avuto le sue?); ma neppure crediamo che si possa considerare soltanto in esso le aspirazioni liberali e riformatrici moderne. Una religione si giudica sulla base non dell'opinione individuale di questo o di quest'altro teologo, ma sulla base della dottrina ufficiale e degli effetti pratici della medesima.

Orbene, quello che sia l'ortodossia mussulmana è cosa nota: il suo formalismo e il suo materialismo non si possono in alcun modo negare. Anche facendo violenza all'obbiettività scientifica e volendo simpatizzare ad ogni costo coll'Islam è impossibile di non constatare – negli effetti pratici – l'immensa superiorità che sulla dottrina di Maometto ha la dottrina di Gesù.

D'altra parte è innegabile nell'Islam un fermento di vita nuova, fermento le cui scaturigini prime – la cosa ci pare evidente – si ritrovano nell'Evangelo di Cristo. Se si tien conto di questo fatto, non si può fare a meno di considerare con apprensione l'attività di certe missioni cattoliche e non cattoliche, che nel loro lavoro di proselitismo, sono animate forse più da zelo partigiano e da fanatismo settario che non dalla passione della verità e dall'amore per le anime.

Date certe condizioni di vita e d'ambiente – allorquando due razze, due civiltà, due religioni sono obbligate dalle circostanze a vivere in istretto contatto in un medesimo paese – forse si provvederebbe meglio al bene di tutti se, invece di convertir la gente coll'appoggio dei cannoni, si cercasse di comprendersi, di rispettarsi e di amarsi la vicenda.

L'ideologia del nuovo ebraismo (Martin Buber)

di MOSÈ BEILINSON

maggio 1925

Il secolo XIX segnò per molti aspetti un'era decisiva nella vita ebraica e nello sviluppo del pensiero ebraico. Il suo inizio è contrassegnato dalla distruzione, che avviene quasi dappertutto, di quel ghetto che l'ebraismo portò con sé dall'Asia in Europa fin dal primo momento del suo esilio. Non conta se il ghetto giuridico sia sorto nel tardo medioevo e sia stato raffigurato dalla storia ufficiale unicamente sotto l'aspetto d'una separazione forzata degli ebrei, voluta dal mondo esterno, e poco conta se il ghetto giuridico si è conservato fino ai primi decenni del secolo XX. I quartieri ebraici, il segno giallo sul vestito, la legislazione eccezionale non sono che il pallido riflesso di quel processo interno che l'ebraismo compì per uno scopo di conservazione, processo che l'ha tenuto per quasi due millenni avvinto entro il formalismo religioso. La coscienza della sua diversità, dell'elezione divina, del sacro dovere di conservare immacolata la Legge divina e il suo artefice – Israele – e insieme la coscienza dei pericoli mortali che ne minacciavano ogni momento l'esistenza e della necessità di separarsi, mediante un abisso dogmatico insormontabile, da tutti gli altri popoli, costituiscono l'asse centrale della storia ebraica, dalla distruzione del secondo tempio fino all'inizio del secolo passato. I profondi movimenti religiosi che sconvolsero in quel periodo l'ebraismo, se pure iniziarono una fiera lotta contro il formalismo religioso – lotta da cui uscirono sempre vinti – si svolgevano entro il ghetto, nell'ambito dell'ebraismo.

Questo ghetto spirituale cominciò a dissolversi alla fine del secolo XVIII ed all'inizio del XIX con una rapidità sorprendente, quantunque le sue basi giuridiche siano rimaste in vigore per la maggior parte degli ebrei per più di un secolo ancora. L'inizio del secolo XIX apriva così una crisi dell'ebraismo che parve la più grave della sua storia; né tutto il secolo bastò a risolverla.

La crisi del pensiero ebraico, la quale riflette questa crisi di vita, è connessa solo formalmente con quella che si chiama, di solito, questio-

ne ebraica, cioè colle persecuzioni, i massacri, l'antisemitismo. Per il pensiero ebraico il vero problema comincia appunto dal momento in cui scompaiono le divisioni esterne. Finché per un certo gruppo di cittadini esiste una situazione legale che li tiene fuori della legge comune, il problema si può dire che non esista, ma esista invece l'elementare necessità di combattere i fenomeni che sono contrari (o dovrebbero essere contrari) alla civiltà moderna. Se si tentasse di estrarre il nucleo del problema ebraico dal guscio in cui lo chiudono i fenomeni esterni, sostanzialmente più importanti per il problema culturale europeo che per il problema ebraico, esso potrebbe essere formulato nel modo seguente. Premessa la completa e reale abolizione di tutte le divisioni ostili fra gli ebrei e i popoli in mezzo a cui essi vivono, si troveranno nell'ebraismo le forze per la sua esistenza ulteriore? Se l'ebraismo può e deve continuare la sua vita anche al di fuori del ghetto giuridico e spirituale, quali sono le relazioni fra questa nuova vita ebraica e quelle forze tradizionali che mantengono la sua esistenza nel periodo del ghetto, fra il nascente ebraismo nuovo e la «storia ebraica»? Quali sono le relazioni fra l'ebraismo e l'Europa?

Intorno a questi problemi si appassiona una grande parte del pensiero ebraico e a questi problemi è consacrata una buona parte della sua creazione artistica del secolo trascorso. La teoria della «missione» ebraica, la quale potrebbe essere adempiuta solo nella dispersione attuale del popolo ebraico; la teoria della sua immersione completa fra i popoli vicini, del suo smembramento in singoli gruppi territoriali (francese, italiano, russo, tedesco, ecc.) senza che ci sia fra loro un legame vitale il quale dovrebbe essere sostituito dal legame intimo col popolo che vive sopra un dato territorio; l'unione dei vari gruppi ebraici basata sopra il principio puramente religioso e, invece, il loro smembramento secondo il principio nazionale; la devozione incrollabile allo spirito e alla lettera della Legge e il rinchiudersi senza concessioni nel ghetto; la riforma del culto ebraico e il suo parziale avvicinamento alle chiese dominanti in Europa; il mantenimento della nazionalità ebraica nei paesi della dispersione con o senza l'ausilio di un certo apparato giuridico, quello per esempio dell'«autonomia nazionale»; l'unione dell'ebraismo mondiale sul terreno della solidarietà nazionale e della ricostruzione del centro nazionale in Palestina – tali sono, all'ingrosso, le risposte principali che il pensiero ebraico ha dato al problema ebraico. Più o meno vitali si sono dimostrate fra queste soluzioni solo due: quella nazionale – autonomista nei paesi di dispersione e quella della ricostruzione della Palestina ebraica. La devozione fatalista e illimitata alla Legge si è dimostrata incapace a preservare l'ebraismo dalla dissoluzione o ad arrestarla qualora si fosse già iniziata: non era più un'arma sufficiente nella lotta contro tutto il complesso materiale e spirituale della vita presente. Tutte le altre risposte conducevano,

in fin dei conti, a quel punto da cui partiva la soluzione più estrema e da un certo aspetto più conseguente: alla dissoluzione dell'ebraismo fra gli altri popoli.

Lo sviluppo interno del pensiero nazionale (che ha la sua espressione politica nel moto palestinese) è contrassegnato soprattutto dai nomi di due scrittori, filosofi-pubblicisti: Ahad-Haam⁹ e Martin Buber. Soprattutto l'opera di quest'ultimo occupa attualmente il posto centrale nell'ideologia del movimento nazionale e può essere considerata, in generale, come il punto culminante del pensiero ebraico odierno.

Buber (nato nel 1878) sottomette a revisione tutta l'ideologia sì dell'ebraismo che del movimento ebraico. Nipote di un noto scienziato-talmudista ebreo, Salomone Buber, egli trascorre la sua infanzia nella casa galiziana del nonno, nell'atmosfera della scienza tradizionale e della fede ebraica; la prima giovinezza lo porta invece in una atmosfera completamente non ebraica, a Vienna, e per qualche anno egli perde ogni contatto con l'ebraismo, finché il giovane movimento sionistico non lo riafferma e non lo riconduce all'ebraismo. Non soddisfatto del nazionalismo politico, un po' formale, egli, dopo la breve epoca dell'entusiasmo propagandista, si allontana per qualche anno dal movimento e si approfondisce nello studio dell'ebraismo e soprattutto delle sue correnti religiose. Ricco di idee più forti e più profonde egli ritorna al movimento e vi crea una scuola propria. Le sue opere principali sono dedicate non tanto al movimento sionistico, quanto allo studio della religiosità e delle correnti religiose ebraiche. Il ritorno all'ebraismo dopo il periodo del quasi completo allontanamento ha impresso a tutta la sua opera un carattere specialmente profondo, sentito, personale. Non legato né dalla tradizione né dall'ambiente posto al limite dell'ebraismo occidentale e di quello orientale, egli poté scoprire, con speciale acutezza e penetrazione, quei valori profondi, seminasconditi all'occhio abituato, della tradizione popolare, nella cui rianimazione e rivalorizzazione consiste il vero senso e il pegno di successo di ogni rinnovamento individuale e sociale¹⁰.

Il primo quesito che il Buber si pone è molto reciso e della massima importanza: perché noi, del nuovo ebraismo, rimaniamo ebrei? Certo non per la volontà del mondo di tenersi separato dall'ebraismo, né solo perché gli ebrei furono i nostri padri. L'ebraismo ha un senso per l'ebreo

⁹ Di Ahad-Haam scrisse D. Lattes in *Bilychnis*, 1918.

¹⁰ I lavori del Buber più significativi per le sue idee fondamentali, sono: *Drei Reden über das Judentum, Ein jüdische Bewegung, Vom Geist des Judentums, Der heilige Weg. Cheruth, Mein Weg zum Chassidismus, Die legende des Baalschem, Die Geschichten des Rabbi Nachman, Der grosse Maggid und seine Nachfolge*. Le opere che non hanno relazione diretta con l'ebraismo, ma sono importanti per la comprensione delle sue idee generali sono: *Daniel, Ereignisse und Begegnungen, Die Rede, Die Lehre und das Lied e Worte an die Zeit*.

moderno solo in quanto è per lui una realtà interna. Ciò che ci congiunge con legami indistruttibili all'ebraismo è la nostra sostanza organica, il nostro «sangue», la nostra «memoria», che non si limita ai ricordi coscienti della vita vissuta personalmente, ma abbraccia una specie di *mnema* molto larga nel tempo e nello spazio. Per una parte della sua individualità ogni uomo è il prodotto delle generazioni passate, il foco in cui si concentrano le incrocie, il precipitato del destino dei padri e delle madri; tutto ciò che gli antenati hanno vissuto nella sequela delle generazioni, i loro dolori e le loro gioie, la loro lotta; le loro vittorie e sconfitte imprimono in lui il loro suggello inestinguibile. La base organica, la sostanza del nostro appartenere ad un determinato gruppo nazionale son date da quelle particolarità psico-fisiche che – risultato della vita e del pensiero secolare del popolo – sono proprie dei suoi rappresentanti attuali. La vita spirituale del singolo individuo si compone di queste particolarità, dall'una parte, e dell'ambiente (natura, uomini, forme culturali) che lo circonda individualmente dall'altra parte; la vita spirituale normale, organica e quindi creativa è possibile solo a patto che ambedue gli elementi collimino: cioè il «sangue» e l'«ambiente». Il dualismo sterile è inevitabile là dove la voce delle generazioni si trova in contraddizione con la voce della vita individuale. In tale condizione si trova oggi la maggior parte del popolo ebraico, privo del suo ambiente organico, immerso nell'orbita della civiltà estranea al suo «sangue». L'ebreo moderno può vivere tutta la sua vita senza accorgersi di quel profondo dualismo da cui è contrassegnata la sua vita spirituale; la sua creazione, però, porterà inevitabilmente, sia pure inconsciamente per lui, l'impronta di questo dualismo. Il compito consiste nel rendersi chiaro il legame profondo, organico, indistruttibile con le generazioni passate, e nel sentirsi, una volta entrato nelle file di queste generazioni, anello necessario e fattivo della sublime catena. Ciò non significa che si debba rinunciare a tutta quella somma di percezioni che l'ebreo moderno riceve dal mondo esterno. La singolarità della sua posizione – il sangue ebraico e l'ambiente non ebraico – è un fatto storico che non è possibile negare o eliminare con un puro atto di volontà, per lo meno in un avvenire prossimo. Ma la relazione verso questo fatto ineliminabile può essere duplice: si può diventare suo padrone da schiavo che se ne era, o sottometterglisi passivamente. Diventarne padrone significa elaborare nel proprio sangue ebraico il patrimonio spirituale dell'ambiente non ebraico, farlo passare attraverso il prisma della psiche ebraica. Solo al compiersi di questo processo, che presuppone la coscienza del proprio sangue ebraico, si può parlare di un nuovo tipo ebraico organico, in cui la civiltà europea non è una sovrapposizione artificiale del profondo substrato psichico, a questa civiltà estraneo.

Se questo processo vien compiuto «il passato dell'ebraismo non sarà più il passato della comunità a cui apparteniamo, ma la storia preliminare della nostra vita, per ciascuno di noi una storia preliminare della propria vita, ed avrà per noi un tutt'altro significato. Saremo penetrati anche del presente dell'ebraismo. Quegli uomini laggiù, quei miseri uomini curvi che non sanno di che e perché vivranno domani, quelle gravi e quasi stordite folle, imbarcate sui vapori senza che sappiano né dove né perché, li sentiremo tutti, non solo come nostri fratelli e nostre sorelle, ma ognuno di noi, conscio di sé stesso, sentirà che quella gente è parte di lui medesimo. Non si dirà più: io soffro con essi, ma *io soffro*. Non la mia anima è col mio popolo, ma: *il mio popolo è la mia anima*. E nello stesso modo ognuno di noi intenderà l'avvenire dell'ebraismo: io voglio vivere, voglio il *mio* passato, voglio la vita nuova, intera, la vita per me, per il popolo in me, per me nel popolo».

Chi si riunirà in tal modo di nuovo col suo popolo, non solo gli darà nuove forze, ma prima di tutto e sopra tutto libererà se stesso. L'uomo moderno, l'ebreo moderno in modo speciale, si è perduto nell'utilitarismo e nella condizionalità; avendo perduto Dio egli ha perduto anche se stesso e se percepisce tuttora il soffio dell'eternità la degrada in un senso vago e indeterminato, e «alla musica delle sfere risponde con la letteratura». La massima disgrazia, il massimo difetto dell'ebreo contemporaneo non sta nell'essere «assimilato» ad una civiltà a lui estranea, ma nell'essere egli «atomizzato», nell'aver perduto il legame con la sua collettività naturale, nell'esser sradicato. Chi passa accanto al suo ebraismo senza esserne consapevole, chi percepisce solo le noie, le offese, il disprezzo legati all'ebraismo, colui non sente che il lato più grossolano e più materiale della tragicità ebraica ed è condannato a passare la sua vita nell'egoismo ferito, nella più meschina vergogna, cose che non si alzano mai fino al tragico. Solo colui che ha accolto in sé l'ebraismo per viverlo, allarga il suo personale travaglio spirituale nel martirio e travaglio delle generazioni, eleva il tono, il senso, il valore della sua esistenza e crea nuove possibilità e forme di vita.

La sterile solitudine intellettuale, l'utilitarismo del sentimento e della vita, il razionalismo non possono essere superati da coloro che hanno perduto e Dio e popolo. Un individuo singolo può essere condotto fuori dal «mondo utilitario verso le forze primordiali, dalla vita esterna a quella interna, dall'esistenza del momento a quella delle generazioni» solo per il legame vivo e reale con la collettività religiosa e creatrice, con la *sua* collettività nazionale, e nella sua nuova via verso Dio il popolo può essere per lui la prima stazione per cui si va dal condizionato all'assoluto, dalla sterilità alla creazione. Ma l'individuo rientra nella sua comunità nazionale come fattore attivo, non perdendo se stesso, ma ritrovandosi,

non sottomettendosi passivamente alle forme oggi in essa dominanti poiché «la nazione è insieme la realtà storica e il compito morale».

Dinanzi all'ebreo diventato consapevole del suo ebraismo sorge inevitabilmente un'altra domanda e si apre un altro lato del problema ebraico: in che cosa consiste l'essenza dell'ebraismo? Nella sua lunga vita il popolo ebraico è passato attraverso molteplici gradini di sviluppo, attraverso varie fasi, ciascuna delle quali ha lasciato le sue impronte indelebili e nel canone ebraico, e nei monumenti letterari e storici, e nella particolarità psichica dell'ebraismo; ciascuna di queste fasi aveva il suo specifico contenuto concreto. L'ebraismo è quindi uno *storico processo spirituale*, unito da una tendenza comune, ma con diverso contenuto concreto secondo le diverse epoche storiche.

Questa tendenza comune, che imprime il segno dell'unità al processo storico dell'ebraismo, è la religiosità ebraica. La religiosità, ma non la religione. Non può essere messo in dubbio il fatto che al centro della vita spirituale ebraica si trovava e si trova l'idea e il senso della Divinità, la relazione con l'assoluto. Con esso è indistruttibilmente legata la creazione specifica dell'ebraismo e in esso è la sua specifica forza creativa. La differenziazione delle forze, propria a quasi tutti gli altri popoli, è estranea all'ebraismo la cui anima e il cui intelletto si accentrano intorno all'assoluto. Gli elementi non religiosi o sono periferici o in qualche modo sono determinati dalla religiosità e da essa dipendono, anche quando prendono forme esterne da essa apparentemente assai lontane.

Ma la religiosità non è religione. Religiosità ebraica è il senso – eternamente rinnovantesi, continuamente creativo – dell'assoluto che domina sulla condizionalità dell'uomo e nasce nondimeno da questa condizionalità; è il senso del legame fra l'uomo e l'assoluto e l'anelito che lo spinge a porsi con esso nella comunione più profonda per effettuarlo, con l'azione, nel mondo degli uomini; religione invece è la somma delle norme, delle forme, delle dottrine in cui la religiosità di una determinata epoca ha trovato la sua manifestazione. Religiosità è quindi il principio creativo costretto a condurre una lotta continua col principio normativo e conservativo, con la religione. Chiuso un dato periodo di lotta, e dopo che le nuove forme della religione hanno espresso la somma di questa lotta, all'indomani, di fronte alla religiosità continuamente creativa, esse sono già invecchiate per il nuovo sentimento religioso e non rappresentano più l'espressione, bensì le catene della religiosità. La religione è vitale fintantoché è produttiva, cioè fintantoché la religiosità riempie continuamente le sue norme e prescrizioni di nuovo contenuto; la religione cessa di essere vitale quando le sue norme diventano fine a se stesse, quando le forme si sono irrigidite ed hanno perduto l'elasticità, sicché la religiosità non vi trova più posto.

La lotta fra questi due principi: fra la religiosità e la religione, inevitabile anche nelle altre concezioni religiose, ha preso nell'ebraismo forme d'una acutezza straordinaria, per causa della dispersione ebraica e della conseguente necessità ch'ebbe l'ebraismo di lottare per la sua esistenza ulteriore. Fattore massimo di questa lotta furono le norme religiose trasformatesi da espressioni temporanee e passeggere della religiosità in fine in sé. Tutti gli sforzi del popolo ebraico furono rivolti alla perfezione, allo sviluppo più minuto e sottile di queste norme, che hanno finito col soppiantare nella sinagoga ufficiale la percezione e il libero senso dell'assoluto, cioè la religiosità. Sicché è necessario distinguere due forme della vita religiosa ebraica: l'ebraismo rabbinico, ufficiale, del canone, e l'ebraismo «subterraneo», l'ebraismo mistico che dai rechobiti, dai profeti, dagli esseni, dalle comunità precristiane, dal cristianesimo primitivo, attraverso l'aggadà, la cabbalà e i moti messianici del medioevo, conduce al grande movimento chassidico che avvolge nel secolo XVIII gran parte dell'ebraismo dell'Oriente europeo.

In altri termini, si può dire che «la storia dello sviluppo della religione ebraica è la storia della lotta fra la religione naturale del monoteismo mitico del popolo e la religione intellettuale razionale del monoteismo razionalista dei rabbini». Giacché non è vero che il monoteismo e il mito si escludono a vicenda. In realtà ogni monoteismo vivo è pieno di mito, cioè del «racconto del fatto divino come di una realtà percepita coi sensi». Per la religiosità ebraica che intuisce immediatamente Dio non esiste nulla, né l'evento naturale, né l'evento inferiore della vita quotidiana apparentemente povera che sia al di fuori dell'assoluto, al di fuori dello spirito e della volontà divina. Se per l'indiano o per il platonico il mito è una metafora, per l'ebreo esso è un racconto veridico intorno alla manifestazione di Dio sulla terra.

Le tendenze fondamentali della religiosità ebraica possono però essere difficilmente comprese se non si ponga mente all'origine orientale dell'ebraismo e quindi alle radici orientali della sua religiosità. Appunto nel campo specifico dell'ebraismo, nel campo della creazione religiosa un abisso profondo divide l'Oriente dall'Occidente. Nessuna delle grandi dottrine religiose fu creata nell'Occidente che le accoglieva, le adattava alla sua mentalità e al suo sentimento, spesso sfigurandole; «la culla degli Dei», il centro della creazione religiosa, fu sempre l'Oriente. Gli specifici tratti psichici dell'orientale e soprattutto il suo profondo anelito verso l'unità, e il suo senso del mondo come di alcunchè che accade e si compie entro lui stesso, lo fanno essere un creativo nel campo religioso. All'Occidente manca – nonostante tutta la meravigliosa civiltà da lui creata, nonostante tutta la profondità delle singole nature religiose che sono uscite dal suo seno – la concentrazio-

ne, il *pathos* dell'esclusività, il convincimento che «d'una sola cosa fa bisogno».

Oriente insegna che il mondo ha bisogno dell'uomo per venir realizzato; il senso interno del mondo è scisso e imprigionato dalle sue forme e manifestazioni esterne: unificarlo e liberarlo non è dato se non allo spirito umano e sta in questo, ed unicamente in questo, il significato e la forza dell'esistenza umana. L'essere è in dualismo, è diviso in *sì* e *no*, dice la formula cinese; in *bene* e in *male*, dice la formula persiana; nel mondo *vero* e nel mondo *apparente*, afferma la formula indiana. L'uomo è chiamato a condurre l'essere dalla duplicità alla unità. In questo anelito all'unità e nel posto centrale riservato in quest'anelito allo spirito umano sta la grandezza eterna dell'Oriente, la quale diviene ancora maggiore per il fatto che l'Oriente esige una attuazione incondizionata della sua dottrina nella vita, sia nella solitudine o nella collettività, nel silenzio o nella lotta.

Da queste radici orientali la religiosità ebraica fu alimentata fino ad oggi ed essa ne ha conservati i tratti fondamentali. V'ha di più: alcuni elementi dell'Oriente si rivelano nell'ebreo con una forza e una chiarezza speciali. Quell'anelito all'unità che è proprio di tutto l'Oriente si manifesta nell'ebreo con un vigore particolare, poiché egli sente il dualismo del mondo non solo fuori di sé, nel mondo e nelle relazioni fra mondo e soggetto, ma prima di tutto e sopra tutto in se stesso, nella sua anima. In ogni ebreo vivono varie tendenze contrarie, *due poli*, il *sì* e il *no*, in una lotta continua; la storia ebraica offre esempi sorprendenti della caduta più profonda e della elevazione più sublime e non solo in epoche diverse, che potrebbero essere considerate come epoche di degenerazione e di rigenerazione, ma in una medesima epoca e nel medesimo uomo. «Nessuno può comprendere come l'ebreo che cosa voglia dire essere tentati da sé stessi». «Un ebreo rappresentativo, Saul di Tarso, ha espresso questo sentimento in parole tremende e semplici: poiché il bene che io voglio non lo faccio, ed il male che non voglio quello faccio». E perciò il mondo dev'essere ricondotto all'unità prima di tutto nell'uomo stesso; il concetto ebraico del «peccato» coincide col concetto di dissidio e di dualismo. Vivendo il dissidio del mondo in se stesso, con una forza straordinaria, l'ebreo vive con altrettanta forza il desiderio dell'unità, «dell'unità nell'individuo singolo, dell'unità fra le varie parti del popolo, fra i popoli, fra l'umanità e tutto il mondo vivente, fra Dio e l'universo». «Anelando all'unità l'ebreo creò, dal dualismo dell'individuo, l'idea dell'unità di Dio; dal dualismo della comunità umana, l'idea della giustizia universale; dal dualismo di tutto il mondo vivente, l'idea dell'amore universale; dal dualismo dell'universo, l'ideale messianico». La lotta per l'unità si svolge così, prima di tutto, nell'anima del singolo ebreo ed è

perciò che «l'atto di decisione», di penitenza, di conversione riceve un carattere così personale ed intimo, così decisivo, ed ha una parte così grande nella religiosità ebraica. «L'atto di decisione è la realizzazione della libertà divina e dell'assoluto sulla terra». Ogni ebreo deve cominciare questa lotta da principio: tale è il compito assegnatogli nell'eternità, che nessun mediatore può agevolare, che nessun atto compiuto da altri può facilitare.

Da qui il trapasso diretto ad un'altra idea fondamentale dell'ebraismo, alla tendenza all'azione, alla realizzazione. L'azione come decisione, come risultato di una conversione, di una penitenza, ha per l'ebraismo, come in parte ha per tutto l'Oriente, un'importanza assoluta. L'azione esercita un'influenza mistica e profonda sul destino del mondo e, quando è impregnata della sua mèta divina, cioè dell'unità, è libera e potente come un'azione di Dio. Per la incondizionalità della sua azione l'uomo vive in comunione con Dio; ed ecco perché «la vera religiosità non ha nulla da fare con i sogni dei cuori trasognati, con l'egoistica soddisfazione degli esteti, coi sottili giuochi dell'intellettualità esperta. Essa è azione». L'azione per l'ebreo è più sostanziale, più reale, più veridica del fenomeno psichico. Il compito dell'ebraismo non consisté mai nella comprensione razionale dello spirito o nella sua rivelazione in forme, in figure determinate, ma nella sua realizzazione. «La verità come idea e la verità come forma, la verità dell'indagine filosofica e la verità dell'opera artistica non poterono mai soddisfare l'ebreo: la sua mèta è la verità come azione». «Nella realizzazione è il mistero dell'alleanza fra Dio e l'uomo». Nelle dottrine mistiche dell'ebraismo, azione e realizzazione hanno tale importanza che cominciano perfino, attraverso alla collaborazione con Dio, a condizionare la stessa sua esistenza e la «redenzione di Dio».

La teocrazia ebraica non significa, nella sua idea, il dominio dei sacerdoti, ma l'anelito alla comunità che realizza Dio e gli è immediatamente vicina, allo stesso modo che il messianesimo, uno dei prodotti più profondi della religiosità ebraica, in cui le tendenze dell'unità e di realizzazione son pervenute alla loro sintesi, non è altro che la manifestazione creativa della disperazione dei profeti di poter realizzare il divino in un avvenire prossimo, oggi o domani. Il messianesimo non significa la contrapposizione del regno di Dio a quello degli uomini, ma la proiezione, nell'avvenire assoluto, del regno degli uomini quale dovrebbe essere. Nel messianesimo la religiosità ebraica ha raggiunto uno dei suoi culmini: «nell'avvenire, nella sfera eternamente lontana ed eternamente vicina, che sfugge ed è immobile come l'orizzonte, nel regno dell'avvenire in cui osano di penetrare solo i sogni giocondi, vacillanti, indeterminati, l'ebreo ha costruito la casa per l'umanità, la casa per la vera vita.

Tutto ciò che fermentò fino a quel tempo nell'umanità intorno al senso dell'avvenire – brama, speranza, desiderio – era relativo: forse sarà così, nell'avvenire prossimo, nell'avvenire lontano, ma forse non sarà così; il suo avvento era desiderato, si vedeva nel sogno, ma chi sapeva se sarebbe verificato e chi osava crederlo, quando dalla finestra penetrava la freddezza e chiara luce del giorno? Ma qui, nell'ebraismo, è avvenuto qualche cosa di sostanzialmente diverso; nell'ebraismo l'avvenire non poteva, ma doveva venire, ogni momento ne era garante; ne era garante il cuore di Dio e il sangue; ed esso verrà, quest'avvenire, non nel tempo prossimo, non nel tempo lontano, ma quando saranno compiuti i tempi, alla fine dei giorni, nell'avvenire assoluto. E quel che doveva venire era spesso qualche cosa di relativo, la liberazione del popolo martoriato, il suo raccogliersi intorno al santuario di Dio, ma sulla sommità c'era l'assoluto, la redenzione dello spirito umano e la salvezza del mondo, e quest'altro, il relativo, si intendeva solo come il mezzo di quell'assoluto».

La tendenza all'unità, all'avvenire assoluto, all'azione, alla realizzazione non esauriscono ancora la religiosità ebraica; il loro culmine è dato dalla tendenza più profonda dell'ebraismo, dal senso di collettività. Per l'ebraismo la vera vita umana è la vita al cospetto di Dio. Ma «non costui vive, al cospetto di Dio che rifugge dal mondo delle cose e guarda trasognato il sole, ma colui che respira e vive nella luce del sole. Chi rifugge dalla terra, sente Dio solo come idea non come realtà, per lui Dio è un fenomeno psichico non la vita. Il divino può risvegliarsi nell'individuo, può avere in lui la sua manifestazione, ma raggiunge la sua pienezza solo allorché gl'individui singoli... entrano in una comunione immediata, quando fra essi regna l'immediatezza, quando si schiude la sublime prigione dell'individuo e l'uomo libera l'uomo: il vero luogo della realizzazione è la collettività e la vera collettività è là dove il divino si realizza fra gli uomini». «L'anelito dell'ebraismo a Dio è l'anelito di realizzare il divino nella collettività; il suo senso di elezione è il senso di essere scelto per realizzare la vita veramente collettiva; la sua aspettativa del Messia è l'aspettativa della vera collettività. In questa tendenza universale – di realizzare il principio divino nella vita degli uomini – il nazionale si fonde per l'ebraismo col sociale, le fede con l'etica, la vita coll'ideale».

Con una tensione enorme, con sacrifici straordinari, attraverso rivoluzioni mancate – mancate sia perché nella loro tempesta distruttiva estirpano, con tutto ciò che è morto e pernicioso, anche i germi vivi della vera collettività, sia perché, volendo risparmiare questi germi, lasciano sussistere anche l'erba velenosa della morte – l'umanità anela alla vera collettività, e nella difficoltà enorme del compito consiste anche il paradosso della situazione dell'ebraismo. L'opera della perfetta società umana non può mai arrestarsi per considerare con soddisfazione quello ch'è stato

già fatto; essa è illimitata e deve lottare con l'eterna passività e l'eterna schiavitù della folla umana con il dottrinarismo e la demagogia dei capi, con il potere delle forze dominanti. L'ebraismo ha tentato, senza tregua, di adempiere a questo compito e di assolverlo; colle sue difficoltà enormi si spiega la storia interna del suo periodo classico ed in parte anche quella della dispersione; per lui l'ebraismo ha sacrificato, in un certo senso, anche la sua indipendenza statale; da lui sono state ispirate la sua legislazione sociale, le sue dottrine mistiche, la sua relazione coll'assoluto, ed esso alimenta oggi il suo moto nazionale.

Se tali sono le tradizioni ebraiche, bisogna riconoscere che l'ebraismo contemporaneo se ne è allontanato e non è degno della sua grande eredità: il soffio dell'assoluto, il *pathos* della decisione e della elezione, della conversione e della nuova vita, lo spirito di una costruzione sociale collettiva nel nome della comunità di Dio, se si manifesta nei singoli è stato smarrito dall'ebraismo considerato nel suo complesso. Il grande processo spirituale dell'ebraismo sta a cessare e sulla via della sua ricostruzione s'alzano non tanto ostacoli esterni, odi, persecuzioni, assenza di un centro nazionale, quanto quella schiavitù interna a cui l'ebraismo soggiace per causa della sua dispersione e della vita coatta che mena fra gli altri popoli, nell'atmosfera del compromesso e del «contratto».

Affinché la liberazione esterna non sia sterile deve essere preceduta dalla liberazione interna e si deve ricominciare il processo spirituale dell'ebraismo, altrimenti esso è condannato anche nell'avvenire, nonostante tutte le forme esterne di liberazione, sia questa civile o nazionale o assuma la forma di un centro nazionale in Palestina, a vivere la stessa vita «apparente, irreale», che condusse negli ultimi secoli. Non si tratta di migliorare la situazione dei singoli ebrei, ma di salvare dalla dissoluzione e dalla decadenza sempre più profonda l'ebraismo. Nell'ebraismo deve compiersi un rinnovamento radicale ed esso non può consistere in null'altro che nel rinnovamento della religiosità ebraica. «In qualunque sia cosa possono altri popoli trovare la loro salvezza, per l'ebraismo essa non esiste al di fuori della forza vivente a cui esso fu sempre legato e grazie alla quale si è conservato».

La speranza nella possibilità del rinnovamento si basa sul fatto che nella sua sostanza, l'ebreo, è rimasto fino ad oggi l'orientale. «L'ebreo ha conservato in sé la vastità dell'Oriente, il suo elementare anelito all'unità e la sua immanente esigenza; essi sono qualche volta profondamente sepolti, qualche volta deformati, ma mai completamente soffocati... Essi vivono con una evidenza speciale nelle folle ebraiche dell'Oriente europeo, che sono povere di elementi civili esteriori, ma nonostante la dissoluzione e la distruzione incipiente, sono ricche di potente *ethos* primitivo e di spirito immediato. Bisogna osservare quelli che sono gli epigoni

dei chassidim d'altri tempi, ma ancora i meravigliosi chassidim della nostra epoca; bisogna vederli quando pregano Dio, scossi dalla passione religiosa, esprimenti con tutto il corpo quello che dicono colle labbra, immagini grottesche e sublimi insieme; bisogna vederli quando con gesti regali e con concentrata santità compiono il rito dell'uscita del sabato; allora si dirà: qui vive, pur diminuita, pur deformata, sempre la potenza e l'interiorità asiatica».

Nel suo processo di rinnovamento tre vie vengano al solito indicate all'ebraismo. Una via consisterebbe nell'offrire, in modo completo ed assoluto, le sue capacità creatrici, il suo anelito verso la giusta vita umana alla corrente comune degli sforzi analoghi che fa l'umanità, disperdendosi, come singoli soldati, nel comune esercito umano della libertà. Ma gli «umanisti» che difendono questa via dimenticano che il popolo aumenta la comune ricchezza umana soltanto quando crea per virtù e in armonia alla sua indole specifica, che la perfetta vita dell'umanità è possibile soltanto allorché ciascun popolo vi collabora secondo le sue capacità e nella sua specie; che lottare è poco ma bisogna anche creare; e, se gli ebrei possono lottare su suolo estraneo e morire sulle barricate estranee, la loro forza creatrice quale agisce su suolo estraneo si rivela spesso insufficiente, talvolta anche negativa. «La storia ci ha insegnato che nella vita della dispersione che non è determinata da noi non possiamo realizzare l'ebraismo. Possiamo proclamarlo come la nostra fede, ma non possiamo fare altro; possiamo testimoniare Iddio con pazienza e devozione, ma non con la creazione; cantare le lodi del giubileo ma non attuarlo nella vita... La nuova umanità ha bisogno di noi, ma non di noi dispersi e disuniti, ma di noi raccolti ed uniti. Non affermare Iddio con le nostre parole e poi tradirlo con la nostra vita ma servirlo fedelmente con la creazione della comunità umana nel suo spirito: tale è il compito a noi affidato». La creazione del popolo intero, la creazione nazionale, è possibile solo su materiale proprio e solo sopra un punto della terra, laddove son sorte quelle cose pure e sacre che furono deformate nell'esilio, in quell'Asia, «culla dei popoli e culla degli dei», da cui l'ebraismo attinge la sua forza creatrice. L'ebreo contemporaneo non è più lo stesso che creò una volta in Palestina la Legge sacra, ma può ridiventare creativo se toccherà, di nuovo la madre-terra, e, forse, in questa sua rinata capacità creativa, potrà adempiere ancora ad una speciale funzione provvidenziale, prendendo parte alla soluzione dell'eterno contrasto fra Occidente ed Oriente, alla soluzione della «crisi asiatica». Gli ebrei sono orientali ma nella loro lunga dispersione nei paesi dell'Europa si sono appropriati la civiltà occidentale; sono contemporaneamente orientali ed occidentali, e perciò essi hanno gli elementi per servire come «porta di spirito e di vita nel muro innalzato dalla storia fra il sublime continente e la ricchissima ma disunita penisola».

Se vien rigettata la via degli «umanisti», non meno negativa appare la via indicata dai «dogmatici nazionali», da coloro che, pur asserendo la necessità di ricostruire una vita propria su suolo proprio, rifiutano di «insegnare» al popolo ebraico le forme e il contenuto di questa nuova costruzione, lasciando che essi si rivelino ai liberi istinti nazionali del libero popolo. Questo adattamento alla teoria oggi dominante della nazione come assoluto non può essere la base del rinnovamento ebraico nonostante il riconoscimento dovuto al fattore *nazione* come «realità fondamentale della vita umana»; alcun popolo sulla terra può né deve considerarsi come assoluto; soltanto lo spirito, uno ed indiviso, è assoluto. Il vero risorgimento non può uscire da tendenze puramente nazionali. «Il risorgimento del popolo ebraico sarà un fatto compiuto soltanto allorché il nazionale e l'umano, la sete di libertà e l'anelito di redenzione, la nostalgia della terra propria e la nostalgia della vera collettività si fonderanno in uno», solo allorché il popolo ebraico eleggerà come suo duce lo spirito uno e indiviso.

Ma lo spirito del vero ebraismo e della vera collettività non parla più da quelle norme e forme determinate una volta per sempre, in cui l'esilio ebraico ha tentato di incatenarlo. Per i «dogmatici religiosi» – è la terza via indicata agli ebrei – Dio creò una volta e da allora riposa; parlò una volta e poi tacque. «Per noi invece egli è colui del quale il popolo dice che ogni giorno rinnova la sua opera creatrice...: a noi egli parla, dal rovelo ardente dell'attualità, cose più grandi delle parole».

Così si chiarisce la vera via che può far entrare l'ebraismo nella vita reale: la via che *attraverso Sion conduce al rinnovamento della comunità umana*. Ristabilire le tradizioni e le tendenze della religiosità ebraica, imprimerle nell'ebreo singolo, attuarle nella vita palestinese: tale è il programma del nuovo ebraismo. «Se riconosceremo la nostra storia intima, le memorie della volontà ebraica di realizzazione, i suoi principi immanenti ci si presenteranno, nelle loro linee universali, nel modo seguente:

collettività come realizzazione del divino nella vita comune degli uomini;

terra come elemento materno di questa vita comune, accordata da Dio solo alla comunità, non al singolo uomo;

lavoro come alleanza continuamente rinnovantesi fra uomo e terra, lavoro sacrato al servizio di Dio quando si compie come libero sacrificio alla comunità;

aiuto, aiuto reciproco di corpo e di spirito, come appoggio reciproco e reciproca liberazione degli uomini nel nome della realizzazione e dato quindi in realtà a Dio;

guida, quale servizio di coloro che sono più degli altri ricchi di aiuto e capaci di darlo, compiuta per incarico di Dio, unico signore, non dagli

uomini specializzatisi nello spirito, che scendono in terra, ma dai laici santificati dallo spirito;

la comunità nelle sue molteplici manifestazioni, comunità locale, cooperativa, compagnia, fraternità, come unità cellulare di ogni collettività, in cui il legame immediato fra gli uomini si riveste di forme durature; comunità artefice del divino;

società come alleanza di cellule capaci di vita, piene di realizzazione, che si avvicinano l'una all'altra con la stessa immediatezza che regna nell'interno di esse, costruita sulla terra possesso comune, sul lavoro organizzato in comune, nel sistema dell'aiuto reciproco; guidate da quelli che nell'elezione naturale di tale sistema si rivelano come coloro che danno il maggiore aiuto;

umanità come alleanza delle società che si avvicinano l'una all'altra con la stessa immediatezza;

spirito come maestro profetico di fedeltà e ammonitore di rinnovamento: maestro della fedeltà alla realizzazione ed alle sue leggi, alle istituzioni che servono alla vera collettività, ma anche come custode della dinamica sociale, affinché tutte le istituzioni e forme della collettività si rinnovino in un ritmo eterno, affinché esse non si irrigidiscano e il morto non domini sul vivo;

ma sopra tutto il Nome di Colui che non ha nome, della mèta di ogni realizzazione...

Questi principi possono essere raccolti in una parola, in un motto: dall'interno! Il nuovo non può essere creato se ad un paese si strappa il suo regime autocratico per imporgli il regime comunista, mentre la vita fra uomo e uomo rimane la stessa e medesimi rimangono i metodi del potere. Ciò che deve trasformarsi sono le relazioni fra gli uomini affinché sorga da esse la vera trasformazione della società, il vero risorgimento. La nostra speranza è radicata nella fede che nella generazione ebraica che ritorna alla patria in questo momento della nostra storia, dopo tante scosse, mossa da tale decisione, le premesse per la trasformazione di queste relazioni raggiungano una forza finora mai esistente».

Riferendo le idee del Buber ho dovuto omettere tutto ciò che, pur essendo caratteristico delle sue idee generali filosofiche e sociologiche, non ha rapporti diretti con la sua concezioni dell'ebraismo: divisione un po' artificiale, che lascerebbe in questo articolo una lacuna considerevole, se il concetto che il Buber ha dell'ebraismo non fosse organicamente legato con le sue idee filosofiche, generali, le quali possono quindi essere facilmente ricostruite. Della concezione buberiana dell'ebraismo ho dovuto omettere molti tratti interessanti e caratteristici ma secondari, per fermarmi su quella che mi sembra la parte più sostanziale, allo stesso modo che ho dovuto trascurare completamente la ricca parte illustrativa della

dottrina buberiana, in cui ogni affermazione è documentata da esempi e da illustrazioni numerose tratte dalla storia e dall'attualità ebraica, mentre nella mia esposizione queste affermazioni assumono inevitabilmente un carattere un po' dogmatico e possono apparire come una arbitraria attribuzione all'ebraismo d'idee che in realtà non sono sue. Questa lacuna è nella mia esposizione tanto più sensibile in quanto che Buber non è solamente un ideologo del nuovo ebraismo, ma è anche uno storico, uno studioso, la cui attenzione è attratta naturalmente soprattutto dall'ebraismo «subterraneo»; le sue indagini sul chassidismo che è il movimento popolare più potente dell'ebraismo della diaspora, sono state accanto ai lavori del Dubnov e dell'Horodetzky – decisive per determinare il significato e l'importanza di questo movimento.

Se volessimo riassumere in poche frasi i criteri con cui il Buber esamina il problema ebraico, si avrebbe press'a poco il seguente schema: l'individuo è forte e produttivo solo quando stia in rapporto stretto e organico col suo popolo; la debolezza dell'ebraismo contemporaneo consiste nella perdita parziale di questo legame; l'ebreo non può ridiventare produttivo che ritrovando la via alle secolari tradizioni e tendenze dell'ebraismo e vivendole come tendenze sue proprie; queste tendenze si manifestano pure e chiare non nelle norme religiose, veste temporanea di una determinata fase storica del processo spirituale ebraico, veste che acquistò un'importanza dominante per effetto delle circostanze storiche, bensì nella religiosità ebraica determinata dall'Oriente; le tendenze fondamentali di questa religiosità consistono nel senso immediato della Divinità, nell'anelito all'unità, nella volontà di realizzare il divino in terra, nel mondo degli uomini e delle cose; nella sicurezza assoluta che questa realizzazione si compirà quando i tempi saranno pieni; nell'importanza centrale della «decisione», della «scelta» del singolo individuo in quello che è il destino del mondo e il destino del divino nel mondo; nella convinzione che il divino non può attuarsi nel mondo degli uomini per opera dell'individuo, ma che è necessaria la comunità, la collettività. Da questi postulati è chiaro quale sia la posizione del Buber di fronte a quell'attualità ebraica che egli sottopone ad una critica acerba e forse qualche volta non del tutto giusta. Il ritorno dell'ebraismo alle sue tradizioni storiche ed alla sua terra storica, nel nome della comunità di Dio, nel nome del rinnovamento dell'umanità attraverso Sion, gli appare come l'unica via d'uscita da quest'attualità umiliante e sterile.

Messianismo e religiosità in Russia nelle loro relazioni con la guerra odierna

di IVAN LIABOOKA (AURELIO PALMIERI)

luglio 1915

La così detta *Letteratura della guerra* (*Kriegs-Literatur: War-Literature*) fiorisce in Russia in un grado forse più intenso di quello che lo sia in Francia, in Germania, o in Inghilterra, e a differenza di queste nazioni, assume un carattere spiccatamente religioso. La guerra contro il germanismo è divenuta per la Russia una crociata che mira ad uno scopo più religioso che nazionale. Ad essa devesi la fusione armonica di tutti gli svariati elementi della psiche Russa in un solo ideale cristiano, l'orientamento di tutte le aspirazioni della coscienza nazionale russa verso un solo obbiettivo che non esitiamo a dire mistico. Anche gli apologisti del pacifismo si dichiarano convinti della necessità di una guerra, la quale segna il principio di una nuova era storica dell'umanità di un nuovo indirizzo del cristianesimo, di una nuova esperienza religiosa. La divina Provvidenza ha lanciato l'Europa nel vortice di un vulcano per purificarla in un lavacro di sangue, per rigenerarla tra le lagrime del dolore, per ispianare la via ad altre razze, che sinora avvolte nella notte dell'ignoranza, o nelle nebbie di altre età sono chiamate a foggarsi nuovi destini, a recare un contributo efficace allo svolgimento del progresso religioso, e del trionfo degli ideali cristiani. Il popolo russo ha raggiunto la sua maturità. Le razze slave, investite di una missione provvidenziale, devono lanciarsi nell'arena sotto la guida del popolo russo, e ristabilire i diritti conculcati di Gesù nel mondo.

Il carattere religioso della guerra odierna da parte della Russia è messo in rilievo in recenti scritti del Berdiaev, del Trubezkoi e dell'Ern, tre acuti pensatori del liberalismo russo, tre geniali agitatori d'idee religiose. Il Berdiaev, che in parte si professa discepolo di Solovev, ed al pari di questi è un fautore convinto della riunione delle chiese, è noto per l'arditezza delle sue idee riformatrici nel dominio del pensiero cristiano. Egli è un mistico, che tutto imbevuto della dottrina di Gesù, vive tuttavia nell'ansiosa attesa di un nuovo verbo, di una nuova rivelazione che completi e perfezioni il retaggio dottrinale del Vangelo, che attui la sintesi tra lo spirito e la materia, tra l'anima ed i sensi, tra la felicità del cielo e quella della terra. Il mosaismo rappresentava la vittoria della carne sullo spirito: il cristianesimo rappresenta il sacrificio dei sensi a vantaggio della spiritualità. Il primo era la rivelazione del Padre: il secondo è la rivelazione del Figlio. Avremo quindi in un non lontano periodo la rivelazione dello Spirito Santo che fonderà i due ideali delle precedenti rivelazioni in un solo e gran-

dioso ideale, quello dell'uomo perfetto, che si spiritualizza senza bandire una guerra ostinata e spietata alla carne. E questa sintesi armonica del pensiero religioso giudaico, e dello spirito ascetico del cristianesimo avrà la sua attuazione con lo sviluppo dell'influenza religiosa della Russia.

Ma quali sono i caratteri dominanti di ciò che noi chiameremmo il cristianesimo russo?... quali sono le ascose tendenze della misteriosa anima russa, che più sfugge all'acutezza delle nostre pupille quanto più noi ci lusinghiamo di dominarla coi nostri sguardi?... Il Berdiaev si studia di rispondere ai quesiti dianzi proposti, ed il suo recentissimo scritto, *L'anima russa (Duscia Rossii)*, Petrograd, 1915, è un'accurata e suggestiva analisi della religiosità del popolo russo, delle latenti energie spirituali della Santa Russia.

Vi è, scrive il geniale pensatore, vi è una convinzione intima nel cuore russo, la convinzione che la Russia è una contrada *sui generis*, un impero caratteristico. La Russia è considerata dai suoi figli come una terra eletta da Dio, come l'araldo di Dio. La vetusta concezione di Mosca, come la terza Roma, divenne il *leit-motiv* dello slavofilismo, e attraverso gli scritti di Vladimiro Solovev penetrò nei fautori russi della coltura occidentale.

La Russia non ha spiegato il suo influsso sulla vita dei popoli al di là delle sue frontiere: essa non ha offerto il suo contributo all'intensità di pensiero e di azione della civiltà europea. La Grande Russia è come una provincia isolata nella vita dell'umanità, e le sue energie religiose sono soffocate ed oppresse: sono una forza inerte nello slancio dell'Europa cristiana. Il genio europeo la contempla come involta di mistiche nebbie in regioni che trascendono i nostri orizzonti. La potenza politica della Russia si è imposta. Le nazioni che si dividono l'egemonia politica dell'universo non possono astrarre dalla Russia o non tenere conto delle sue formidabili risorse: ma la coltura e l'anima religiosa del popolo russo, vale a dire, un intenso focolare di vive e latenti energie non hanno ancora efficacia sui destini religiosi dell'umanità. L'anima russa non può dettare ai popoli quelle leggi che sono dettate dalla diplomazia russa.

Le razze slave non occupano nel mondo quel posto che vi è stato conquistato dalle razze latine e teutoniche. Ma le loro condizioni dovranno subire una mutazione radicale quando saranno decise le sorti di una guerra che amalgama in un supremo sforzo, in una sovrumana tensione l'anima orientale e l'anima occidentale. Il grande conflitto odierno prepara l'unione morale dell'Oriente e dell'Occidente. Il provincialismo della Russia tramonterà, e la Russia con la sua mole immensa, con le sue energie spirituali già mature graviterà verso l'Occidente, svolgerà le sue attività in mirabile armonia con quelle dei popoli più inoltrati nelle vie della civiltà. La Russia sarà una potenza europea in quella misura in cui il suo influsso spirituale peserà sulla vita intima dei popoli europei.

È giunto il momento storico dell'ingresso degli Slavi nella storia dell'umanità. Il germanesimo si esaurisce nei suoi sogni d'imperialismo, nello scacco della sua politica militarista. La Russia invece compierà una missione di pace e di risveglio religioso. L'anima russa, secondo il Berdiaev, è un misto di antitesi, di antinomie. Essa non è il riflesso di dottrine sapientemente formulate, di aforistici principi. Il poeta Tiutcev avea ben ragione di dire che l'anima russa non si lascia penetrare dallo spirito che indaga. La Russia si può comprendere solamente se noi abbiamo fede in essa e nella sua innata virtù.

Considerata nella sua anima, la Russia è la contrada più anarchica dell'universo. Tutti i suoi grandi scrittori conservativi e radicali, sono imbevuti di uno spirito di anarchia. Gli slavofili e Doctoievsky, i fanatici delle tradizioni russe propugnano teorie che hanno una stretta affinità con quelle di Michele Bakunin e di Krapotkin. La più alta espressione dell'anarchismo dell'intelligenza russa ci è dato dall'anarchia religiosa di Leone Tolstoi. L'anima russa per sua natura tende al nihilismo di governo, all'abrogazione delle forme di reggimento politico. Essa ha un orrore istintivo dell'autorità. La stessa autocrazia ortodossa si risolve in una ripugnanza del popolo e della società russa verso qualsiasi forma di governo. L'anima russa aspira ad una sacra o teocratica sociabilità, ad un potere che rifulga nel mondo con un'aureola divina. Il popolo russo è profondamente ascetico, e questo suo ascetismo lo distacca dai beni della terra. Come scriveva il cronista nazionale russo, la Russia era grande ed opulenta, ma l'ordine non fioriva nelle sue vaste province, e perciò i Vareghi, i pratici avventurieri della Scandinavia, si assunsero il compito di governarla. Il popolo russo può ben definirsi un elemento passivo e femminile, per quel che concerne la sua vita politica. La maschia virtù organizzatrice gli fa difetto. L'anarchismo russo è essenzialmente femminile ed inerte.

E tuttavia la Russia è la nazione più burocratica dell'universo, la contrada che assoggetta all'ideale politico tutte le energie dei suoi figli. Il popolo russo ha gettato le basi del più vasto impero del mondo. Tutto il suo sangue è stato sparso per cementare questo mostruoso edificio. I ceti sociali non vi raggiunsero quello sviluppo che toccarono altrove. Le energie umane vi languirono e si paralizzarono sotto una cappa di piombo. E questa burocrazia che asfissia l'anima russa è il prodotto di un'irruzione interna dello spirito del germanesimo, il quale penetrò nell'organismo russo e violentò l'elemento passivo e femminile dell'anima russa. Alieno dallo spirito d'imperialismo, il popolo russo divenne lo schiavo di mire imperialistiche. I filosofi della storia sia slavofili che occidentalisti non furono mai in grado di spiegare perché un popolo ostile alle forme di reggimento politico soggiacque alla più vasta e complicata delle

burocrazie, perché un popolo anarchico e desioso di libertà non insorse contro i ceppi che paralizzarono i suoi movimenti. Per sciogliere questo enigma fa mestieri studiare le mutue relazioni tra l'elemento femminile e l'elemento maschile nel carattere russo, vale a dire l'influsso del pensiero e della violenza tedesca sulla femminilità slava. Un'altra antinomia fra nazionalismo e cosmopolitismo si annida nella coscienza russa. La Russia non è da annoverarsi tra le nazioni infette dallo *chauvinisme*. Il nazionalismo russo porta l'impronta straniera, l'impronta del germanesimo. Si direbbe che i russi si vergognino della loro nazionalità! Non vi è in essi il sentimento di un orgoglio di patria e di stirpe. Il nazionalismo aggressivo, quel nazionalismo che giustifica la violenza per russificare, è un elemento straniero nella psiche russa. Il pensiero russo disdegnò sempre il nazionalismo come un agente di corruzione e d'impurità. Gli stessi slavofili non sono nazionalisti nel senso stretto della parola. Essi voleano convincersi che nel popolo russo l'influenza dello spirito universale del cristianesimo fosse predominante, ed esaltavano la Russia per questa sua dote. L'uomo russo, scrivea il Dostoievsky, è l'uomo universale: lo spirito russo è uno spirito universale, ed universale è la sua missione. L'odierno nazionalismo russo è il prodotto dell'influsso europeo sulla Russia contemporanea. Il supernazionalismo, l'universalismo sono i caratteri distintivi del nazionalismo russo che fissa sempre i suoi sguardi al di là delle frontiere nazionali. La Russia nell'intimo della sua natura aspira alla missione di liberatrice dei popoli. Essa è priva di tendenze egoistiche. La storia rivela che più volte essa esercitò questa missione pacifica; essa gloriosi di apparire ai popoli non solo come nazione cristiana, ma eziandio come l'unica nazione cristiana: essa si distinse con l'epiteto di santa.

Un fenomeno strano nella storia della Russia è il cambiamento della Chiesa universale di Cristo in una Chiesa nazionale. Il nazionalismo ecclesiastico è un fenomeno caratteristico dello spirito russo. Questo nazionalismo informa la vita della Chiesa russa, ed è il sostrato dell'ideologia slavofila. La religiosità russa, secondo il Berdiaev, è una religiosità femminile, la religiosità di un tepore biologico collettivo, che assume la forma di un tepore mistico. Il principio individuale non vi è svolto. La religione russa è più la religione della Madre di Dio, che la religione del Cristo, la religione di una divinità femminile che santifica la vita e l'organismo materiale. Secondo il Rozanov la Russia si è trasformata in Madre di Dio, ed in araldo delle divinità. Questa religiosità richiede la cooperazione di uomini, che portino il fardello dell'attività, che inalberino la croce, che siano le guide spirituali dell'umanità. E nella sua vita religiosa, il popolo russo si appoggia sui santi, sugli asceti, innanzi ai quali si prostra come innanzi alle sacre immagini. Pei Russi la santità è più un

obbietto di ammirazione che di imitazione. Il popolo russo non vuole tanto la santità, quanto il prostrarsi innanzi alla santità. Il naturalismo è il suolo sul quale l'anima russa innalza i suoi templi, glorifica i suoi santi. Ed il grande merito del Solovev consiste per l'appunto nella sua critica spietata del nazionalismo ecclesiastico, nei suoi appelli incessanti allo spirito universale del Cristo, alla liberazione di questo spirito dalle catene nazionali e naturalistiche. Nella sua lotta contro le tendenze nazionalistiche, il Solovev orientossi verso il Cattolicesimo: nondimeno egli è giusto riconoscere la grandezza dei suoi ideali e la verità delle sue critiche. Il nazionalismo ecclesiastico condusse la Russia all'asservimento della Chiesa. La Chiesa, un organismo spirituale e mistico, si arrese a discrezione all'autorità del Sinodo, un'istituzione che porta un'impronta tedesca.

La guerra odierna apre l'era del conflitto mondiale tra Slavi e Tedeschi. Il germanismo si era annidato nelle fibre più riposte dell'anima russa; avea assoggettato alla sua influenza la vita politica e letteraria della nazione: padroneggiava col suo scettro il cuore e la mente del popolo russo. Attualmente dichiara guerra aperta al mondo slavo. La razza tedesca è una razza virile. I Tedeschi sentivano la femminilità della natura slava, e si lusingavano di dominarla, di signoreggiare le sue terre, d'imporre ad esse la propria coltura. La Russia era già considerata come un suo feudo. Il periodo storico della vita russa, che s'inaugura con la fondazione di Pietroburgo, è un periodo di prevalente influsso tedesco nella politica interiore ed esteriore della nazione russa. Il popolo russo si era già acconciato all'idea che solamente i Tedeschi aveano le doti necessarie per educarlo e civilizzarlo. E ci volle la catastrofe di una guerra mondiale, la follia dell'orgoglio tedesco per ridare alla Russia la coscienza della sua forza e della sua missione. La Russia sente il bisogno per dir così, di *virilizzarsi*, di strapparsi al suo stato d'inerzia passiva, di fondere gli elementi multipli della sua compagine, di guarire le antinomie del suo spirito, di liberarsi da un nazionalismo gretto e meschino. La guerra odierna potrà essere per la Russia la sorgente di grandi benefici morali e materiali. Essa darà ai Russi una coscienza più profonda della loro individualità etnica, appianerà le discordie delle fazioni, libererà la Russia dal suo servilismo a riguardo dei Tedeschi, dalla sua freddezza a riguardo dell'Occidente, dal suo antisemitismo. La coltura occidentale getterà radici sul suolo russo come una pianta indigena. La civiltà non sarà esclusivamente europea, ma universale. E la Russia, mediatrice tra l'Oriente e l'Occidente eserciterà un potente influsso per ristabilire l'unità del genere umano. La guerra mondiale risolveva il problema del *Messianismo* russo. La coscienza messianica non è una coscienza nazionalista. Essa è contraria essenzialmente al nazionalismo; essa è universale. La coscienza messia-

nica pianta le sue radici nella coscienza religiosa del popolo ebraico. Vi è un solo popolo eletto dalle cui file uscirà il Messia, il Redentore, del genere umano. Gli altri popoli non sono eletti, non hanno un mistico retaggio. Essi hanno la loro missione peculiare, le loro caratteristiche, ma il popolo eletto, investito di una missione messianica è un solo. La coscienza messianica è mondiale e supernazionale. Il messianismo avea la sua ragione di essere nel popolo ebreo, perché il Messia dovea nascere da stirpe giudaica. Ma dopo la venuta del Cristo, il messianismo nel senso ebraico non è più possibile. Pel cristianesimo non vi è né Ebreo, né Gentile: il cristianesimo ripudia la concezione di un sol popolo eletto. Il Cristo è venuto per tutti gli uomini, ed il cristianesimo il quale non ammette l'esclusivismo nazionale e l'odio di razza, condanna la tendenza per un popolo ad elevarsi sovra gli altri popoli come l'unico religioso per volere divino. Il cristianesimo afferma l'unità del genere umano, e lavora per cementarla.

La coscienza messianica è una coscienza profetica, in virtù della quale un popolo sente una vocazione speciale, la vocazione di annunziare al mondo un nuovo verbo. Ma questo messianismo cristiano deve rinunciare all'orgoglio nazionale. Non vi è quindi uno spirito cristiano nelle continue invettive degli slavofili contro l'Occidente. L'odio contro l'Occidente e le lacune della sua vita religiosa, un odio fomentato attivamente dallo slavofilismo, giudaizza il cristianesimo, dal Nuovo Testamento ci ricaccia indietro verso il Vecchio.

La coscienza cristiana messianica della Russia consiste in questo, che nell'ora segnata dalla Divina Provvidenza, al pari dei Latini e dei Tedeschi, anche i Russi parleranno all'umanità. La razza slava, guidata dalla Russia, deve manifestare le sue energie spirituali, il suo spirito profetico. Gli Slavi sono il popolo dell'avvenire che prenderanno il posto di altre razze, anche di quelle che hanno avuto un passato glorioso nella storia dell'umano progresso. Tutti i grandi popoli sono passati attraverso stadii messianici. Vi sono momenti storici in cui un popolo è chiamato da Dio al compimento di una grandiosa missione, e questo momento storico è giunto per la Russia. La Germania lo ebbe all'alba del secolo XIX. Il suo messianismo volge oramai al tramonto. Nei disegni della divina Provvidenza i vari popoli sono *eletti* per un dato lasso di tempo affine di attuare nel mondo i piani divini. Già da tempo la Russia sentì nelle latebre della sua coscienza religiosa che nell'ora scelta dalla divina Provvidenza essa sarebbe divenuta il centro della vita spirituale dell'umanità. Il suo messianismo però non è del tipo ebraico. La sua coscienza messianica non elimina la missione grandiosa di altri popoli. Il suo compito è di continuare l'azione, le grandi imprese di altri popoli che dissodarono il terreno della civiltà. La sua coscienza messianica restò a lungo soffocata

tra i rovi e le spine di un nazionalismo bastardo, e giudaico. L'ora della liberazione è prossima. Le classi colte e gli umili strati della società devono proclamare il loro completo divorzio dallo slavofilismo sia ufficiale che nazionale.

La Russia non può affacciarsi sulla scena del mondo come precipua parte dell'Oriente, e bandire la crociata contro l'Occidente. Essa deve personificare la sintesi armonica dell'Oriente e dell'Occidente, la fusione di due mondi. Il particolarismo è in antitesi con la larghezza dell'ideale cristiano. L'esclusivo predominio dell'elemento orientale abituò i Russi al servaggio, e produsse il caos e la reazione. La guerra odierna deve chiudere il periodo del carattere orientale della Russia, e del carattere occidentale dell'Europa. Il messianismo russo non può quindi legare le sue sorti a quelle della Russia conservativa, della Russia dei Vecchi Credenti, della Russia ossificata, della Russia storica nelle sue decrepite istituzioni politiche e religiose. Esso aspira verso una Russia rinnovellata, purificata, che appaghi la brama di giustizia sulla terra, come nel cielo. La mistica tedesca non ebbe mai l'ideale della mistica russa, l'aspirazione indefinita verso la *Città di Dio*. Dal suo stato di passività e di aspettativa, la Russia deve con audace baldanza lanciarsi nel vortice dell'azione, ed edificare.

Nelle fiamme dell'incendio che devasta l'universo, il vecchiume dei tempi andati sarà in gran parte ridotto in cenere. La Russia rinascerà purificata dal fuoco, ma la sua rinascita si effettuerà mediante la rivelazione interiore del Cristo nell'uomo e nell'umanità. La profonda religiosità del popolo russo, che orienta sempre la psiche russa verso l'Assoluto, verso l'Infinito, farà sì che il principio umanitario non si riveli sotto la forma di umanesimo, vale a dire, con tendenze negative in fatto di religione. Nell'Occidente l'Umanesimo traversa una crisi che sconvolge gli animi; le più belle menti di Europa studiano i mezzi per risolverla. Nella Russia, *la rivelazione dell'uomo* sarà necessariamente una rivelazione religiosa, la manifestazione dell'uomo interiore. Nel suo spirito ascetico la Russia sarà grande e gloriosa.

Abbiamo riassunto le originalissime teorie del Berdiaev sull'anima religiosa della Russia. Checché ne sia del suo stile apocalittico, e della sua fraseologia talora geniale, talvolta rozza ed urtante, vi è molto di vero nella sua analisi. La psiche russa è realmente un misto di contraddizioni: essa è realmente pervasa da una debolezza ingenerata di sentimento, che il Berdiaev chiama femminilità. La religiosità è però il suo carattere dominante. Sarà una religiosità pagana, una religiosità superstiziosa, ma l'anima russa più di quella di altri popoli, sente il divino nell'umano, l'anelito verso l'Infinito, lo slancio verso l'Assoluto. Ed è sventura che queste latenti ed inesauribili energie religiose non abbiano potuto svolgersi per la violenza esterna di ciò che, parafrasando le teorie del Berdiaev, io chia-

merai la germanizzazione della coscienza russa. La burocrazia russa è una copia volgare di quella tedesca con l'aggiunta di tutti quei difetti che derivano dalla rudimentale civiltà della grande massa del popolo russo.

Il Berdiaev è sotto un certo aspetto il continuatore del pensiero del Solovev per quel che riguarda la religiosità del popolo russo. La rinascita religiosa della Russia esige una metamorfosi completa del suo organismo religioso e politico. Come il Cerbyscev, il Berdiaev propugna il nihilismo delle vecchie istituzioni. Sono queste che seminano di ostacoli la via maestra tracciata dalla Divina Provvidenza alla Russia. La missione dei Russi è quella di rinsanguare e di ringagliardire la fibra cristiana delle nazioni che muoiono di consunzione religiosa. Onde conseguire questo scopo, i Russi saranno costretti di ripudiare il disastroso nazionalismo slavofilo, che si nutre di odio verso la civiltà occidentale, e che col Khomiakov non vede nell'Occidente che corruzione e barbarie. La Russia non dovrebbe più essere una nazione asiatica od orientale. La Divina Provvidenza la lancia nel mare tempestoso della vita europea come un nunzio di pace e di rinnovamento religioso. Il secolare conflitto tra le Chiese dell'Oriente e quelle dell'Occidente dovrebbe cessare grazie all'intervento della Russia che aprendo una breccia nel chiuso Occidente con la sua influenza spirituale, stringerà un nuovo patto di unione tra i popoli che barriere religiose da lunga pezza tengono divisi. Nel concetto dei messianisti russi, la Russia sarà dopo la guerra l'anello di congiunzione tra l'Oriente e l'Occidente, la ristoratrice del sentimento religioso, la banditrice di un ideale umanitario che varca le frontiere nazionali, ed abbraccia l'universo. L'anima slava personificherà una nuova fase del pensiero e della vita del cristianesimo, e la terza Roma slava sarà il faro religioso che proietterà la sua mistica luce sulla terra fecondata per nuove idee dal sangue di milioni di vittime.

Così ci raffigurano la Russia gl'idealisti russi del tipo del Berdiaev. Vi è fuor di dubbio dell'ottimismo in questa concezione mistica della Russia, che tuttavia potrebbe un giorno divenire una vivente realtà. L'elemento *virile*, che tiene imprigionata l'anima russa tra le sue spire di acciaio non lascia la sua preda. La burocrazia russa non sembra disposta a rinunciare a quei metodi di governo che atrofizzano in Russia tante nobili energie. Ma i reggimenti politici non sono eterni, e la Russia ha bisogno di respirare a pieni polmoni. Che cosa sarà l'anima russa quando i suoi ceppi saranno infranti, non siamo in grado di predirlo. Ma non vi è dubbio che le immense forze religiose della Russia introdurranno nuovi elementi di vitalità, di azione, di pensiero nel cristianesimo europeo, e che forse sotto l'aspetto religioso noi vedremo o i nostri posteri vedranno un giorno avverarsi il vaticinio di Voltaire: *C'est du Nord aujourd'hui que nous vient la lumière.*

Tradizionalismo e innovatori nella letteratura dell'India

di GIUSEPPE TUCCI

marzo 1927

Il Formichi, nel suo libro recente *Il pensiero religioso nell'India prima del Buddha* (Zanichelli, 1926), ha mostrato in maniera inconfutabile che fin dai tempi vedici due forze contrarie hanno agito sul pensiero dell'India: da una parte un'ortodossia cieca e rigida conservatrice delle credenze tradizionali, dall'altra un'audace tendenza innovatrice; propria l'una delle scuole brahmaniche, determinatasi l'altra in ambienti specialmente *kshatriya*. Per essere più precisi, sarà meglio distinguere fra l'ortodossia in sé e per sé, rappresentata dalla maggior parte dei brahmini, e le tendenze ribelli originatesi fra le classi più varie e spesso volte più basse.

La caratteristica fondamentale del tradizionalismo brahminico, è il rispetto per i sacri testi: i Veda sono eterni; alla fine degli evi cosmici, per l'eternità del suono e il nesso indissolubile fra concetto e parola, essi riappariranno animati e imperituri: un testo qualunque, quando sia ammeso dalla scuola, diventa un'autorità indiscussa che sarà molto difficile bandire o sostituire: esso è lo *çâstra*. I sistemi filosofici giungono ad ammettere come *pramâna* o mezzo sicuro di conoscenza l'*âptavacana*, la parola di quelli che debbono esser creduti, dei *rishi* o dei saggi. Il maestro è l'*adhyâpaka*, «quello che fa recitare»; lo studio consiste nell'*adhyayana*, nella recitazione dei sacri testi; la dote che maggiormente si richiede nel discepolo è la memoria cui *smriti*, *çruti* e *çâstra* sono confidati. Questo sistema di educazione, che è ancora praticato in molte scuole – *tôlâ* o *pâthaçâlâ* – che perpetuano gli antichi metodi, contribuì lentamente a formare il tipo del *pandita* nel quale generalmente l'erudizione e la memoria sostituiscono una brillante genialità e versatilità d'ingegno. È evidente che, dati questi principi, fosse difficile un qualunque progresso: non dinamismo, ma stasi; non creazione, ma imitazione. Quello che molte volte sembra a prima vista progresso è piuttosto un lento lavoro di ricamo intorno al già noto: elucubrazioni, chiarificazioni, sistemazione, commenti. E come sempre succede quando manca quell'*eros* interiore che, inconscio di ogni regola o precetto, liberamente dà forma ai suoi fantasmi, presto si determina una preoccupazione per la forma e l'espressione verbale, che troppo spesso torna a detrimento della chiarezza. Si disdegna dire le cose nella maniera più semplice: l'arte diventa artificio.

Questa ortodossia che vive di schemi e linee, che venera il passato ma paventa di ogni slancio innovatore, a poco a poco ghermì e fece prigioniero anche il poeta: il quale, se vuole evitare l'ostracismo, non può se-

guire più la sua intima ispirazione e cantare secondo che amore gli detta dentro, ma seguire i dettami degli *alankâraçâstra*, o retorica, far sfoggio di erudizione, ricorrere alle alambiccate più strane.

Dopo *Açvaghosha*, la *Mricchakatikâ* e *Kâlidâsa*, che comincia a cadere assai di frequente nell'artificioso e nel manierato, la poesia, che tuttavia sorride ancora di quando in quando a Bhavabhûti e Jayadeva, ristagna nelle leziosaggini e nei giuochi di parole, e nei doppi sensi che costituiscono la caratteristica essenziale di quegli elaborati poemi che mettono spesso a dura prova l'abilità e la pazienza dei lettori, come il *Kirâtârjunîya*, il *Naishadhîyacaritra*, o il *Râvanârjunîya*, e via dicendo. È che il sanscrito non era più una lingua parlata, e generalmente intesa dalla comune del popolo: come i brahmani avevano cercato distinguersi dalle altre classi e caste, e isolarsi con barriere che religione e tradizione rendevano quasi insormontabili, così la lingua che essi avevano elaborato, aveva ormai perduto ogni contatto con i vari vernacoli che lentamente si erano venuti determinando nelle varie parti dell'India e che, come *Prakriti* prima, come *Apabhramça* poi, avevano cominciato ad avere la loro letteratura.

Il tradizionalismo che il brahmanesimo imponeva nella vita religiosa e sociale reagiva a sua volta e si vendicava a scapito dell'arte e della poesia: che è fredda, compassata, manierata, formale, morta, insomma, perché in genere non ha più connessione con la vita. In gran parte cresciuta all'ombra delle corti e nei palazzi dei potenti ignora, questa letteratura, l'umile vita del popolo che soffre e lavora. Fissa la mente agli eroi del *Mahâbhârata* o del *Râmâyana*, i nuovi poeti, anche quando traggono ispirazione dai fatti recenti, nella loro smania di adeguare questi alle gesta degli antichi eroi, perdono ogni contatto con la realtà e la vita. L'ispirazione è presto soffocata dall'imitazione: il mondo reale si trasfigura nell'iperbole o vanisce nel mitico. Ecco perché l'India non ha avuto una vera e propria letteratura storica ma una storia mitologica. Non si ha interesse nel presente e non si vivono le sue lotte e i suoi travagli, ma si vede il presente alla luce del passato.

Questa letteratura che s'affanna intorno al sacrificio ed al suo cerimoniale, che parla di Brahma e pretende svelare i misteri del *karman* e della trasmigrazione, che s'arrogia il vanto di conoscere quello che spesso agli stessi dei è celato, ignora pur tuttavia una cosa di sommo valore: l'uomo. In genere abbiamo da fare con astrazioni. Invano cerchiamo il dramma nella pur vasta letteratura sanscrita: quelle eterne antinomie insolite ed insolubili che rendono così tragica la vita anche dei più umili, il bene ed il male fatali e necessari nel cuore umano come il sereno e la tempesta nei cieli, la vita insomma colta nella sua contraddittoria e irrazionale realtà, non hanno nulla suggerito ed ispirato ai pur numerosi poeti dram-

matici dell'India. Unica eccezione la *Mricchakatikâ* di Çudraka, un re, leggendario o storico che sia, il quale nel nome stesso tradisce la sua origine non brahmanica. Ma generalmente manca azione perché manca vita; invece del dramma abbiamo tutto al più poemi drammatici, in cui l'azione cede il posto alla descrizione o ristagna nei madrigali o si diffonde in espressioni liriche.

Ma anche questa lirica, sia che si innesti nei drammi o ne sia indipendente – se la contraddizione non lo vietasse –, potrebbe chiamarsi «lirica obiettiva»: descrive e narra, ma in essa non affiora neppure la personalità del poeta che, sotto il vincolo dei precetti dell'*alankâra* o della tradizione, sopprime o coarta il libero corso della sua fantasia e della sua ispirazione. Abbiamo qualche cosa di simile a quello che accadde agli inizi della nostra letteratura, che non poté emanciparsi dai suoi modelli provenzali. Anche qui, quando il poeta canta d'amore – che pur dovrebbe essere l'argomento più soggettivo e personale –, teorizza e cade nell'astrazione: non della *sua* donna egli dice, ma delle donne in generale, e tutto è commisurato secondo le regole della retorica e la preoccupazione di trovare nuove forme peregrine ed artificiose. Si crede che nel *Meghadûta*, Kâlidâsa abbia raffigurato se stesso nello Yaksha, che dall'esilio penoso manda il suo saluto d'amore alla bella lontana; ma, ahimè! quanto spesso il ricordo ed il rimpianto, il desiderio e la passione che bruciano il cuore d'un amante sfortunato, sono soffocati sotto la elegante veste delle immagini belle tutte ma non sempre naturali. Ed è notevole che il *Meghadûta* ha dato origine ad una interminabile serie di imitazioni.

Io conosco circa una ventina di *dûtakâvya* e l'editore del *Pavanadûta* di Dhoyi, nella introduzione a questo, per me, insignificante poema, ne può già annoverare circa trentacinque! Ogni amante, che sappia un po' di sanscrito e che per una ragione o per un'altra viva lontano dalla sua bella, è pronto a pigliare le mosse da Kâlidâsa e scrive il suo *Meghadûta*. Anche oggi uno dei panditi più segnalati dell'India, e mio carissimo amico, mi confessava candidamente di aver egli pure scritto in gioventù un *Meghadûta*: ed io so che il mio amico, se è ottimo filologo, è certo un pessimo poeta.

Quanto questa letteratura sia spontanea e naturale è facile immaginare. È evidente che una civiltà la quale fosse stata dominata soltanto da questa tendenza reazionaria ed ortodossa non avrebbe potuto dare nulla di grande: mentre è pure innegabile che il contributo spirituale dell'India non è affatto trascurabile.

Questa forza che più di una volta ha costretto l'ortodossia imperante a derogare dal suo rigido tradizionalismo e ne ha contrastato l'opera è venuta su dalla gran massa del popolo. E molte volte furono alcuni bramini stessi a prestare ascolto a voci umili che cantavano cose nuove

e sublimi, che infrangevano i vecchi idoli e svelavano nuove verità. Ma gli innovatori audaci venivano subito colpiti dall'ostracismo della casta, considerati come rejets, *aqua et igni interdicti*. Eppure la verità ha in sé una forza vitale capace di affermarsi e di travolgere tutte le barriere che un gusto tradizionale si ostina ad imporre. Quando il brahmanesimo s'accorse che i nuovi movimenti conquistavano le masse, e la sua supremazia era minacciata seriamente, corse sempre ai ripari. Cominciò col dare veste brahmanica a quello che era pura reazione all'ortodossia, a inquadrare negli schemi tradizionali – a forza di artifici e sillogismi e ripieghi abilissimi – quello che era ribellione al passato, e – quando ciò non era possibile – spesse volte ad inserire ne' testi quello che era sorto come opposizione alle dottrine da quei testi impartite. Così si spiega quel carattere misto e contraddittorio che presenta molta parte della letteratura, specialmente religiosa, dell'India, dalle *Upanishad* ai *Purâna*: farfeticamente puerili, ritualismo grottesco, mitologie esasperanti, e canti sublimi che svelano una nuova luce, ed inni in cui voci ferventi celebrano in note eterne la potenza di Dio.

I *Purâna* sono di particolare interesse sotto questo riguardo: attribuiti per lo più a *rishi* leggendari, svelano, a chi attentamente li esamini, eterogeneità di parti spesso mal conciliabili, differenze estreme di stile e di lingua, che inducono a considerarli come compilazioni elaborate attraverso lunga serie di anni.

Più vicini al popolo che ogni altro ramo della letteratura sanscrita, essi ci fanno giungere l'eco di voci non ortodosse fra le più vive e vitali che l'India abbia pronunciato. Ed ora sarà il 10° capitolo del *Bhagavata purâna*, che da secoli è recitato dai Vishnuiti e che i seguaci di Caitanya hanno cantato e cantano nei loro *samkîrtana*. In esso non si dice né di sacrifici, né di rituale, ma dell'amore di Krishna per le *gopî*, le pastorelle innamorate di lui nelle verdi pasture del Vrindavana. Non è più l'astruso Brahman del *vedânta*, lo *çuddha brahman*, il puro Brahman, che nella sua perfezione di essenza, di pensiero e di beatitudine, *sac-cid-ânanda-maya*, è fredda astrazione, avulso dal mondo che è pura, contingenza o illusione; ma il nuovo dio è *Krishna*, il Dio che appariva a Caitanya nelle nere nuvole della stagione delle piogge, e nel verde cupo degli alberi, e nell'infinito azzurro del mare, e lo faceva cadere nel rapimento di estasi celestiali: è il dio fatto uomo, è il dio che rinnega la scienza (*jñâna*), rinnega le pratiche ascetiche (*yoga*), rinnega la fredda liberazione (*mukti*) degli ortodossi brahmini; ma vuole amore, *prema* o *bhakti*¹¹.

¹¹ Si suole tradurre *prema* e *kâma* ugualmente con *amore*, e ciò perché la nostra lingua – e per quanto io sappia, le altre d'Europa – non ha altro vocabolo capace di riprodurre l'esatto significato delle due parole. Ma i mistici indiani distinguono i due concetti con la più scrupolosa attenzione: *Candîdâs* canta il suo *prema* o *pîriti* per *Râmî* – la giovane

Riallacciandosi alle correnti *sâhajyâ*, che perpetuarono per secoli nell'India del Nord le ultime manifestazioni del tantrismo mahâyânico, questi nuovi giullari parlano dell'amore divino prendendo le mosse dall'amore umano. Come l'uomo nell'amore trova la sua perfezione, perché amando completa se stesso e conosce meglio se stesso, così l'amore umano può giungere a Dio solo attraverso l'amore per lui, affinandosi per gradi successivi che la dogmatica visnuita non mancherà di classificare (nella *Nîlojvalamani* di Rûpa Gosvâmi, ad esempio).

E Dio è perciò chiamato *Svâmin*, il nome che si dà allo sposo, perché come lo sposo è signore ed amante nel medesimo tempo, così in Dio c'è l'*aiçvarya* od onnipotenza, e c'è pure l'amore, *prema*.

Riconnettendosi alle correnti tantriche, che attraverso le speculazioni sulla *çakti* avevano dato alla donna una importanza che il resto della società indiana non era disposto ad accordare, le nuove tendenze, innestando l'umano nel divino, proclamano che il vero amore per la divinità non è quello che è costretto e vincolato dai riti e perciò imposto (*vaidhika*), ma l'offerta spontanea (*râgânuga*) che l'anima individua fa di se stessa all'Eterno Amante. Non altrimenti infatti i Tantrika avevano distinto gli uomini in *pâçvacâra* ed in *vîrâcâra*; in quelli che come gregge seguono le leggi e le norme sociali e religiose, perché incapaci di più alte aspirazioni, e quelli che, dotati di una propria personalità e consci del proprio valore, possono dettare a sé medesimi le norme da seguire e vivere in una sfera superiore in cui altre regole vigono ed altri principii che per la comune degli uomini. L'amore, per questi eletti, non è più il *vaidhika*, quello che è consacrato da riti e formule, ma quello che è scelto liberamente dalla propria coscienza: l'amante per essi può esser qualunque donna che abbia con loro consonanze spirituali, anzi il *parakîya*, l'amore per donna che non è propria moglie, è il principio da essi bandito, che non presuppone già un corrompimento morale come da alcuni si suole credere, ma una alta affermazione della libertà dello spirito: ché questo amore non è *kâma*, ma *prema*, per usare la divisione sopra accennata. La società indiana ortodossa segregava le donne dal resto del mondo e le rinchiudeva nell'ambito ristretto della vita familiare: le nuove correnti

lavandaia che gli ispira carmi divini e visioni celestiali, e per amor della quale non esita a rinunciare ai suoi privilegi di casta, ed a subire le conseguenze dell'ostracismo inesorabile di cui la società brahminica lo colpisce –; ma, come egli stesso dice, *kâma gandho nâhi* non c'è ombra di *kâma*, in questa sua divina passione. *Kâma*, dunque, è l'amore sensuale, *prema* è l'amore spirituale e divino: è l'amore che l'anima deve sentire per il suo dio. Dice, infatti, *Krishnadâsa* nel suo *Caitanyacaritâmrta*, uno dei più grandi capolavori della letteratura bengalica medioevale e uno dei testi più importanti per lo studio del movimento religioso determinato da Caitanya: «*Kâma* e *prema* hanno caratteristiche diverse, così come diverse sono la natura del ferro e quella dell'oro. Si chiama *kâma* il desiderio di soddisfare i propri sensi; *prema* è, invece, la volontà di compiacere Iddio».

propugnano la libera comunione d'idee e di simpatie spirituali fra uomo e donna, qualunque sia il rapporto che tra essi interceda.

Guardate la lampada: due sono gli elementi di cui risulta: un elemento che brucia, *daikika*, limitato ad una breve superficie intorno al lucignolo, ed un altro che illumina, *prakâshika*, impalpabile, che pervade per largo spazio la tenebra e la vince. E per questa sua luce la lampada è utile, non per la breve fiamma che brucia e può nuocere. Non accade forse lo stesso per lo spirito? Non è questo un bene comune che non deve isolarsi e rinchiudersi, ma liberamente effondersi in un consenso di simpatiche armonie?

Altre volte sarà la *Mârkandeya Candî*, l'inno a *Durgâ* inserito nel *Mârkandeya purâna*, che recitasi ancor oggi nella più grande festività religiosa del Bengala e di molte parti dell'India del Nord, la *Durgâpûjâ*. L'inno, che contiene passi di alta poesia, attraverso il nome del rishi cui è attribuito, e i molti nomi della dea: *Candî*, *Câmundâ*, *Bhushundâ*, ci riconduce a origini anarie o ad obliati elementi etnici che l'invasione ariana ha disperso o assorbito, o assimilato, e i cui culti e le cui credenze, che le ricerche comparative potranno un giorno mettere in chiara luce, ha conservato in forme più o meno alterate. *Candî* e *Kâlî* rappresentano di fatto il trionfo dei culti popolari: agli asceti meditanti sulla rinuncia, al puro *brahman*, e all'impassibile *Siva* che era, poco alla volta, divenuto l'ipostasi della suprema indefettibile realtà, e più nulla conservava del carattere del vedico Rudra, il popolo sostituisce la sua dea, madre benevola e protettrice, ma insieme simbolo della potenza distruttrice. Terribile è la sua ira: essa uccide e schianta e danza la sua danza macabra sulla strage compiuta. Nero il corpo come notte senza luna, stillante sangue, e cinta di serpenti, la dea danza al lugubre suono dei teschi umani che a mo' di collana le scendono sul petto, e brandisce con le multiple braccia le sue armi tremende¹². Il basso popolo, gli *Çûdra*, massa infinita di origini etniche le più varie, brahmanizzata solo esternamente, agli dei passivi e contemplanti preferisce la sua *devî* dalla terribile potenza. E quando i Mussulmani opprimevano il paese, il culto di *Candî* più si diffuse e gittò salde radici: non è forse per la grazia di *Candî* che un umile cacciatore diventa re del Kalinga? Non è la rassegnazione dunque che vince, ma la potenza, sia essa buona o cattiva. E Kavikankana canterà il suo *Candî kâvya*, uno dei più insigni monumenti della letteratura bengalica medioevale, in uno dei momenti più travagliati dell'India.

E la *markandeya candî* annoverata fra i tantra e recitata con cerimoniale tantrico¹³ ci riconduce a quest'altro ramo ancora malamente noto

¹² Vedi la superba descrizione in *Yoga Vasistharâmâyana* (I, 25) e in genere tutti i testi consacrati alla dea: *Kâlitântra*, *Kâlikâpurâna*, ecc.

¹³ Un mio studio voluminoso su *Candî*, *Durgâ* e la *Durgâ-pûjâ* sarà, spero, quanto prima pubblicato.

della letteratura indiana, che, brahmanizzato in molte parti, preserva tuttavia correnti decisamente non ortodosse e forse in molta parte anarie.

Non più l'*âcârya* o l'*adhyâpaka*, ma il *guru*; la scienza ch'è consegnata agli *çâstra* è una scienza che non ha valore; essa è cosa morta, quando alla lettera non dia spirito e vita la parola del *guru*: *Vidyâ mukhashthâ na pustakasthâ*, la scienza sta sulla bocca (del maestro), non nei libri, dice un vecchio adagio, e l'*Uddîçatantra* ripete: *pustake likhitâ vidyâ naiva siddhipradâ nrinâm*, la scienza che è scritta nei libri non largisce agli uomini *siddhi*¹⁴.

L'antitesi con la prima concezione è palese: lì abbiamo un sapere eterno e rivelato e perciò un dato che non si discute. L'ortodossia prepara la letteratura degli esegeti e dei glossatori: il nuovo indirizzo apre la via alle grandi personalità capaci di mutare l'orizzonte spirituale di un popolo.

Lì abbiamo i *Jaimini*, i *Badarâyana*, i *Râmânûja*, i *Çankarâcârya*, i *Kumârila Bhatta*; qui abbiamo *Kapila*, *Mahâvîra*, *Buddha*, *Caitanya*, *Kabir*, *Nânâk*, voci possenti che hanno spezzato i legami della tradizione, hanno negato l'esclusivismo dei brahmani, non hanno voluto riconoscere le interessate pretese delle caste privilegiate. Questi innovatori, quale che sia stata la loro schiatta, hanno seguito la loro propria via, e hanno spesso prestato ascolto, elaborandolo in maniera più coerente e organica, a quel vasto mondo d'idee che fermentava intorno ad essi nel popolo, o viveva in una tradizione la cui origine si perde nella notte dei tempi.

Il rituale vedico e brahmanico, basato come è sul sacrificio, presuppone evidentemente una suggestione dell'uomo alla divinità: le nuove correnti non partono più da Dio, ma dall'uomo; e, o creano le sublimi costruzioni mistiche delle *Brihadâraṇyaka* e della *Chândogya-upanishad*, che ci hanno tramandato alcune delle più eccelse intuizioni dello spirito umano, pur frammiste a grotteschi farneticamenti ritualistici e magici, quasi a rendere più palese, nel contrasto evidente, la mal riuscita fusione di due tendenze antitetiche; o saranno i *Vrâtya*, che ci hanno lasciato alcuni inni fra i più belli dell'*Atharvaveda*, e cui i brahmani ortodossi non hanno risparmiato accuse e vilipendio; o sarà l'ateismo razionalista di *Kapila*, che influenza le concezioni filosofiche e religiose più vitali dell'India, dal Buddismo ai Purâna e dallo Yoga ai Tantra, e distingue due principî opposti: la *prakriti* o materia eternamente evolventesi, e i *purusha*, o anime individue infinite ed eterne, da quella attratte nel giro del samsâra, fino a che non siasi conseguita la conoscenza liberatrice; o sarà l'ilozoismo dei *Jaina*, che senza dubbio riecheggia correnti di pensiero antichissimo; o infine sarà il Buddismo che, negata la onnipotenza, eternità e beatitudi-

¹⁴ È impossibile tradurre *siddhi*: questa parola sta a significare la perfetta realizzazione del proprio scopo ottenuto attraverso il *sâdhana*, cioè a dire i mezzi appropriati per conseguirla; ma il senso è prevalentemente mistico ed esoterico.

ne degli Dei, con la teoria dei *Bodhisattva* elaborata specialmente negli ambienti *mahâyânici*, dà tuttavia all'uomo la possibilità di diventare la più eccelsa delle creature, anticipando il mirabile canto di *Candîdâsa*, a torto ignorato da quanti, fissa la mente alla letteratura tradizionale, si ostinano ad affermare che l'India ha del tutto ignorato l'uomo.

*Candîdâs kahe, sunaha mânush bhâi
Sabâr upar mânush satya, | tâhâr upar nâi.*

Dice *Candîdâs*: ascolta, o uomo, o fratello. L'uomo in verità è sopra ogni cosa; e nulla è sopra lui.

Il *purushavâda*, la scuola che aveva sostituito l'uomo agli dei ed aveva fatto la sua prima comparsa nel sublime inno vedico del *purushasûkta*, e poi aveva continuato le sue intuizioni attraverso *guru* upanishadici buddhistici e tantrici non poteva trovare più chiara espressione¹⁵. Non v'è creatura che possa essere paragonata al *guru*:

«Come notte senza luna, come giorno senza sole, come regno senza re, così è l'uomo senza *guru*» (*Uddiçatantra*).

«Ai genitori con ogni cura debesì rendere omaggio, ché essi ci han dato la vita; ma assai più debesì rendere omaggio al *guru* che c'insegna a distinguere il bene dal male (*dharmā-adharma*). Il *guru* è padre, il *guru* è madre, il *guru* è dio, il *guru* è la via. Quando Siva è irato, il *guru* è la nostra difesa; ma quando il *guru* è adirato nessuno vale a proteggerci» (*Jñânânavatantra*).

E dice Mainâmati, la saggia madre di Gopîcandra, nei suoi ammonimenti al figlio titubante se dovesse o no rinunciare ai piaceri del mondo per seguire vita ascetica: «Senza *guru* nulla è efficace: il *guru* è il principio, pur essendo senza principio, il *guru* è il Creatore; senza prender rifugio nel *guru*, o figlio, tutto è tenebra» (*Gopîcandra sannyâsa*, poema in antico bengalico).

Così è che molte scuole appartenenti ai nuovi indirizzi assumono spesso un atteggiamento ostile verso la sapienza tradizionale, quale è consegnata nei libri. L'uomo, esse dicono, è vincolato ed angustiato da tre legami: il *paçupâça*, il legame proprio della bestia, cioè l'attaccamento ai sensi; il *mohapâça*, il legame rappresentato dalle pratiche religiose e dalle superstizioni o dalle macerazioni con cui altri inutilmente martoria il proprio corpo; lo *çâstrapâça*, il legame delle scritture: ma ciò non vuol dire che ogni libro debba rinnegarsi, ma piuttosto essere rettamente e liberamente interpretato. La corda può servire a mille usi, ma quando

¹⁵ Cfr. *Gorakshasamhitâ* (V, 105), lo Yogin: «*vindati kevalam âtmani sarvam*», trova il Tutto solo in se stesso. La *Gorakshasamhitâ*, che è un testo di singolare interesse per i rapporti fra buddhismo *mahâyânico* e *shivismo* sarà studiato estesamente in un mio prossimo studio.

ve la leghino ai polsi e vi impediscano con essa ogni moto, diventa un impaccio da cui occorre in ogni modo districarsi.

Ed è evidente perché il *guru* assuma tanta importanza.

La scienza liberatrice può solo ottenersi attraverso il guru, cioè il vivente individuo, in cui la suprema realtà si concreta ed ha coscienza di sé medesima; solo quando perdiamo ogni fede nella capacità creativa dell'uomo e nei tesori spirituali ed eterni che portiamo in noi, ed a noi si rivelano attraverso intuizioni immediate ed ineffabili, allora codifichiamo il nostro sapere in formule e schemi: ed esso non è più vita che perennemente si svolge e si sviluppa, ma cosa morta che passivamente si riceve e trasmette. Non più spirito ma lettera. Fra maestro e discepolo non deve correre il solo rapporto di chi dà e riceve, ma piuttosto quello che i mistici indiani chiamano del *govatsanyâya*; la regola della vacca e del vitello. Solo perché c'è una connessione organica fra la madre e il rampollo, il latte può essere per quest'ultimo alimento vitale ed assimilabile.

Una volta scoperto l'uomo, una più larga visione sociale entra in questi ambienti innovatori: non più restrizioni di casta o privilegio di nascita. Di fronte alla verità tutti sono uguali, perché in tutti è lo stesso fondo divino: la vita non è esclusione di alcuni a beneficio degli altri, ma *vînâpanthîya*, come la *vînâ* le cui dolci melodie sono prodotte dall'insieme di varie corde, e quando una manchi o si spezzi, non più armonie ma dissonanze escono dallo strumento. Ed infatti in alcuni dei grandi cantori e innovatori dell'India medioevale la preoccupazione sociale comincia ad apparire; come in Kabir, ad esempio, che non crede la famiglia e la società assolutamente inconciliabili con le più alte visioni dello spirito, e alla gente che derideva questo insolito tipo di *sâdhu* che gioiva per la nascita di un suo figliuolo, risponde con uno dei canti più belli che mai uomo abbia composto per salutare la venuta al mondo di una nuova creatura. L'uomo non può viver solo, né isolandosi dai suoi simili può raggiungere il fine che si prefigge: una goccia sola non può giungere al mare, ma evapora e si dissolve: se vuole arrivare fino all'oceano è d'uopo che ad altre mille e mille si congiunga e si mescoli.

In genere, la letteratura ortodossa ci dà una visione monotona, uniforme ed angusta dell'India; queste altre voci innovatrici e ribelli, solitarie a volte, spesso quasi ignorate e perdute, non di rado incastrate nella grande massa della letteratura che con abili sofismi o esperti ripieghi ha ricevuta la sanzione dall'ortodossia imperante, ci fanno conoscere un'India più interessante, più vicina a noi, più umana insomma, perché più viva.

Non v'ha dubbio che lo studio di tali rapporti, interferenze, secolari contese e dissidi fra queste due capitali correnti, verrebbe a dare una più chiara idea della evoluzione spirituale di questo popolo, che nelle sue manifestazioni contraddittorie, antitetiche, inconciliabili, è ancora un mistero.

Katwa (Burdwan), 8 novembre 1926.

TRA EBRAISMO E CRISTIANESIMO

*Cristianesimo ed Ebraismo*

di DANTE LATTES

febbraio 1921

Per chi abbia avvicinato con anima serena, al di sopra dei pregiudizi millenari depositati negli spiriti, il fenomeno ebraico e quello cristiano, non può non desiderarsi che si giunga finalmente ad una migliore comprensione dei loro rapporti, ad una valutazione più alta e più dolce del loro contenuto. Io credo perciò di poter accogliere con piacere l'invito che la gentil signorina Elga Ohlsen fa ad Ebrei e Cristiani per uno scambio d'idee sui valori specifici delle due correnti spirituali e della loro ragion d'essere¹⁶. È tempo di sgombrare il terreno dalle idee preconcelte e dalle frasi fatte che hanno deposto uno strato di diffidenza, di dispregio, di avversione fra le due correnti spirituali ed hanno turbato, quasi irrimediabilmente, i loro rapporti storici.

Credo però che sia necessario innanzi tutto delimitare bene il campo del raffronto e risalire alle fonti. Il Cristianesimo procede dall'Evangelo, come l'Ebraismo dalla Bibbia; se il Cristianesimo va considerato come la dottrina di Gesù, esso è un fenomeno puramente ebraico, che noi Ebrei possiamo rivendicare, trasportandolo nella sua atmosfera palestinese e nelle correnti che dominavano in Terra Santa, dove e allorché si svolse la predicazione di Gesù. Credo avesse ragione Israele Zangwill quando

¹⁶ V. *Bilychnis*, gennaio 1921, p. 37.

afferitava la necessità di distinguere fra Gesù e la Cristianità, fra ciò ch'egli fece, essendo e rimanendo ebreo, e ciò che dissero e fecero coloro che l'interpretarono o lo divulgarono.

Risalire dunque all'originale personalità di colui che è il fondatore del Cristianesimo e alle idee che gli furono attribuite, da una parte; e dall'altra al patrimonio ideale d'Israele quale si manifestò e si concretò non solo nella Bibbia, ma altresì negli scritti e nelle correnti che ebbero vita intorno al tempo di Gesù. Troppo si sono trascurati infatti i precedenti ebraici della predicazione cristiana, la quale attinge idee e forme non solo in quello che si chiama il Vecchio Testamento, ma in quello che fu ed è la letteratura apocalittica e messianica ebraica, la tradizione d'Israele fissatasi nella multiforme leggenda e nella letteratura midrashica e talmudica. Adolfo Harnack nel suo *Aus Wissenschaft und Leben* (I, 202) ha scritto: «Chi voglia intendere Gesù e le sue idee religiose nella loro individualità psicologica farà meglio se ricercherà le migliori concezioni del Talmud o la letteratura etica ed istorica del giudaismo moderno, piuttosto che le presentazioni etiche di alcuni teologi cristiani. La specifica moralità del moderno Giudaismo è più vicina a Gesù di quella di alcuni teologi ariani, a cui l'umanitarismo ebraico istintivamente caloroso, ricco di tendenze sociali rimarrà sempre estraneo. I teologi ebrei han ragione allorché affermano che il Cristianesimo non contiene alcuna idea religiosa ed etica, che concerna Iddio o i doveri dell'uomo, che non trovi le sue basi nei migliori prodotti della teologia ebraica, le cui idee sono identiche a quelle dei teologi liberali cristiani, se si guarda alla letteratura ebraica posteriore al Vecchio Testamento».

Noi dunque diciamo questo: nulla di nuovo contiene per noi Ebrei il Cristianesimo, in quanto è sostanza etica e religiosa, intuito del divino, amore e sogno, dovere e speranza. La predicazione evangelica non ha creato né innovato nulla in quanto alla sua essenza morale, in quanto essa è concepimento e dottrina di carità e d'amore, in quanto è alimento spirituale. Gesù è un ebreo che dice parole nuove ai pagani, al mondo ellenico e latino, ma ripete antiche dottrine agli Ebrei della Sinagoga, nella quale s'agita lo spirito ribelle e celeste del Vecchio Testamento, l'universalismo profetico, la tempesta di giustizia sociale, e la fratellanza umana. La parola di Renan: «Gesù è l'iniziatore del mondo a uno spirito nuovo», è vera in confronto del mondo pagano, non di quello ebraico. Gesù è uscito dal mondo ebraico, come Dante dal mondo italiano. La grandezza di Gesù non è in quello che nella sua predicazione v'ha di contrario allo spirito d'Israele, ma in quello che dello spirito d'Israele essa riafferma e propaga. L'Evangelo ripete le idee della vecchia Bibbia ebraica, colle parole della Bibbia e colle formule sintetiche con cui eransi venute concretando nelle scuole e nelle dottrine farisaiche le idealità ebraiche.

Il suo annunzio del “Regno di Dio” (Malchuth Shamaim) è l’annunzio d’una certezza o d’una aspettativa ebraica: nessun altro che gli Ebrei poteva intendere che cosa esso significasse¹⁷, e quale contenuto di radicali trasformazioni possedesse. Era la secolare, l’eterna certezza dell’Ebraismo in un avvento di «cieli nuovi e di terre nuove» (Isaia, 65, 17; 66, 22); era la nuova Gerusalemme di Isaia (60; 65, 18) e d’Ezechiele (40 a 48), la Gerusalemme celeste di Ezra (IV, 7, 26; 13, 36), e del Talmud (Taânith 5^a); la «Gerusalemme del mondo futuro», contrapposta alla «Gerusalemme di questo mondo» (Babà bathrà, 75^b); quella che l’Epistola ai Galati chiama la «Gerusalemme di sopra» (*Jerushalaim shel mâla* dei Rabbini), la città dalle solide fondamenta dell’Epistola agli Ebrei (XI, 10), la «città Santa» quale prima dell’Apocalisse di Giovanni (21, 2 e 10) avevan veduto Isaia (52, 1) e il Libro di Enoch. Gesù predica quest’Evangelo con idee e forme che sono la sostanza del Profetismo d’Israele e del Messianismo d’Israele. Il Discorso della Montagna, così nuovo agli spiriti occidentali, e forse anche alle turbe lontane dall’insegnamento ebreo, (ai «âmè-haarazoth»), è un’eco ed una dolcissima ricomposizione della corrente dottrina farisaica¹⁸ che, in sostanza, attingeva alle fonti bibliche e alla loro glorificazione dell’umiltà, della povertà, e all’esaltazione dei perseguitati. Nel divino programma dei profeti son due gli elementi principali che distinguono gl’ideali ebraici da quelli di tutte le altre genti e che fanno anch’oggi l’ammirazione – riflessa sulla predicazione evangelica e sullo spirito cristiano – dei popoli occidentali: primo elemento, l’idealizzazione del povero e del perseguitato come tipo dell’uomo buono e giusto, a cui spetta il regno dei cieli, il mondo futuro¹⁹; l’altro il regno della pace come aspirazione massima e finale dell’Umanità. I «poveri di spirito» sono i «ânve-ruah» o «ânije-ruah» della Bibbia e dei Rabbini, gli uomini dallo «spirito rotto» dal «cuore spezzato e contrito» (Salmi, 51, 19), ai quali Dio è vicino (Isaia, 57, 15). La voce di Gesù, nel Sermone della montagna, che cosa dice di più e di meglio delle antiche voci profetiche che sette secoli prima risuonarono in Giuda e a Gerusalemme per glorificare e sostenere gli spiriti mansueti e dolenti, i pii assetati di giustizia e di pace?

Tutto Gesù è in Isaia:

«Lo spirito del Signore Iddio è su me: poiché mi ha unto l’Eterno per annunziare la buona novella ai mansueti; mi ha inviato per fasciare gli uomini dal cuore affranto; per proclamar la libertà ai captivi, ed aprir la carcere ai prigionieri.

¹⁷ *Jewish Contributions to Civilization* by Joseph Jacobs, Philadelphia, 1919, pag. 94; *Vie de Jésus* di Renan, cap. V; Graetz, *Geschichte der Juden*, Lowit, vol. I, pagg. 393, 487, 551.

¹⁸ G. Friedlander, *Origin of the Sermon on the Mount*, Londra, 1909.

¹⁹ Isidoro Loeb, *La littérature des pauvres dans la Bible*, Parigi, 1892.

«Per proclamare l'anno di grazia del Signore; il giorno della giustizia del nostro Iddio; per consolar tutti quelli che fanno cordoglio.

«Poiché io sono il Signore che ama la giustizia, che odia la rapina coll'olocausto... (Isaia, 61).

«Questa speranza, che i sibillini d'Alessandria ardentemente rilevano, in cui Gesù e i suoi discepoli attingono l'affermazione dell'apparire prossimo del regno di Dio, ha per padre Isaia, o piuttosto la Scuola, ostinata nel suo ottimismo, che per prima gettò nell'umanità il grido di giustizia, di fratellanza e di pace... Egli è il vero fondatore della dottrina messianica e apocalittica. Gesù e gli apostoli non han fatto che ripetere Isaia. Una storia delle origini del Cristianesimo che volesse risalire ai primi germi dovrebbe cominciar da Isaia».

Così Renan (*Hist. du peuple d'Israël*, 1895, pag. 501, 506). Ma in Isaia e negli altri profeti non sono soltanto i germi, ma tutto il grande albero.

«Gesù è tutto intero in Isaia» (Renan, I. c., pag. 539). Gesù è nella Bibbia e in tutto il pensiero ebraico dai Salmi al Talmud.

La Bibbia ebraica, aperta per due millenni alle genti, pare ancora chiusa al loro spirito sereno e diritto. Avviciniamola insieme, o fratelli cristiani, e alziamola, colle nostre mani pure e colle nostre anime ardenti, sui cuori, affinché ci unisca nelle supreme verità che essa sola ci dette e che sola ispirò a coloro che uscirono, per il bene degli uomini, dal sangue di Abramo. Noi ebrei diciamo di ritrovarci tutto quello che di sacro e di grande han ripetuto gli uomini nostri e vostri. Voi leggete nel Vangelo: «Beati i mansueti, perciocché essi erediteranno la terra». Noi leggiamo nei Salmi (37, 11): «E i mansueti erediteranno la terra e gioiranno per la molta pace». Voi dite: «Beati i puri di cuore, perciocché vedranno Iddio». E noi: «Chi salirà al monte del Signore e chi si solleverà fino al suo santo luogo? L'innocente di mani e il puro di cuore, il quale non eleva alla vanità la sua anima e non giura con frode» (Salmo 24, 3-4). Oppure: «O Signore, chi dimorerà nel tuo tabernacolo, chi abiterà nel tuo sacro monte? Colui che cammina nell'integrità, che opera la giustizia, e parla la verità in cuor suo» (Salmo 15, 1-2).

Tutto ciò sentiva l'evangelista, quando poneva in bocca di Gesù la protesta contro l'abolizione della Legge. Gesù ripeteva non solo le parole e le idee dei profeti, ma le massime di mansuetudine e di pietà che aleggiavano nell'aria palestinese: egli citava i salmi e chiamava le folle alla speranza colle stesse voci dolci che nelle loro parabole e leggende usavano i maestri e i dottori della Legge. C'è in lui la voce d'Hillel, dell'*Aggadàh* ebraica²⁰, delle Apocalissi, di questi libri dei «profeti popolari», come li chiama il Friedlander, e delle loro credenze e speranze, che

²⁰ Dott. S. A. Horodezky, *Religiöse Strömungen im Judentum*, Lipsia, 1920, pag. 13 e segg.; H. Weiss, *Dor dor we-doresc'aw*, Vilna, 1895, pag. 109

tante vie trovarono nei cuori delle folle ebrei dai tempi dei Maccabei fino alla distruzione del tempio e in cui è pure una delle fonti del Cristianesimo. Sono i «giardini di Semiramide» dell'*Aggadah*, secondo la frase di Heine, che fioriscono nei secoli anteriori e posteriori alla nascita di Gesù e dai cui fiori egli trae il colore e il profumo della sua propaganda. Gesù riafferma la Legge – cioè la *Thorah* – come i profeti ai lor tempi la riaffermarono nel suo spirito, che non può esser scisso dalla sua realtà e dalla sua osservanza. Non può immaginarsi che Gesù volesse dichiarare la Legge decaduta e abolita, affermando «d'esser venuto per adempirla», e chiamando «il minimo nel regno dei cieli» chi «avrà rotto uno di questi minimi comandamenti e avrà così insegnato agli uomini». Si trattava dello spirito della Legge! Ma in questa volontà ardente di ricondurre la Legge al suo spirito, dalle materializzazioni dei sacerdoti venali o dei falsi maestri o delle folle ignare, egli è compagno dei profeti e dei dottori d'Israele, anteriori e posteriori alle sue invettive. Qualcuno dei maestri «insegnava» soltanto, senza «mettere in pratica»: egli vuole che l'osservanza della legge accompagni l'insegnamento. Simeone, figlio di Rabban Gamliel sentenziava: «Non è lo studio o la predicazione l'essenziale, ma l'opera». Gesù non si rivolgeva ai pagani, ma «alle pecore perdute della casa d'Israele»; era un ebreo che veniva a riportare l'imperio dello spirito, quale l'ebraismo nei secoli aveva creato ed esaltato, nella corrotta compagine dello Stato. La frase di Gesù serve, nella bocca di un rabbino del Talmud (*Shabbath*, 116 b), per ribattere alle idee trasformatrici d'un filosofo abolizionista. Essa è citata così: «Io non per togliere alla Legge di Mosè son venuto, né per aggiungerci son venuto».

Certo Cristo ebbe slanci di ira e di indignazione contro i Maestri della Legge e contro i sistemi artificiali prevalenti nel suo tempo; contro i difetti, le superbie, le ipocrisie della casta sacerdotale e delle classi ricche. Ma che altro, ai lor tempi, avevan fatto i Profeti? e quali meravigliose ribellioni contro i sommi guidatori ed i sacerdoti ed i maestri non si leggono nelle pagine della Vecchia Bibbia? E quale tempesta di spiritualità non procede da questi fustigatori solitari dei peccati dei grandi? E come la Legge di Mosè non è presentata nella sua irraggiungibile idealità, contro alle falsificazioni e alle materializzazioni del tempo?

«Ed io dissi: Ascoltate dunque capi di Giacobbe, e principi della casa di Israele. Non spetta a voi conoscer la giustizia?

«Odiatori del bene e amanti del male; scorticatori della lor pelle di sopra a loro e della lor carne di sopra le loro ossa.

«Ciò che mangiano è la carne del popol mio; e lo spogliano della pelle, e gli fiaccan l'ossa...

«Così dice il Signore ai profeti che traviano il popol mio; che mordono coi lor denti proclamando pace; e se alcuno non dà loro in bocca, bandiscono contro di lui la guerra...

«I suoi capi per dono giudicano, i suoi sacerdoti per prezzo insegnano, i suoi profeti per danaro indovinano; e poi si appoggiano al Signore, dicendo: «Non è il Signore in mezzo a noi? Non ci accadrà alcun male».

Ora queste avversioni contro il secolo corrotto son la nota non dell'Evangelo che nell'Ebraismo importerebbe una musica nuova di spiritualità, di purità, di verità, ma di tutto l'Ebraismo vivente per la giustizia e per la modestia dell'ideale religioso.

Un'invettiva talmudica – siamo nell'era dell'Evangelo – ci trasmette le medesime ribellioni per la voce dei farisei.

«Quattro voci escono dal vestibolo del tempio. La prima dice: «Uscite, discendenti di Eli, poiché voi contaminate il santuario di Dio». E la seconda: «Esci di qui, tu che rispetti solo te stesso e profani le vittime consacrate». E la terza: «Apritevi, o porte, e fate entrare i discepoli di Pinechas (il frodatore figlio di Eli che trafficava sulle offerte)». E la quarta «Apritevi, o porte, dinanzi al figlio di Nebedeo, discepolo dei ghiottoni, perché si empia delle vittime!».

Un'altra invettiva non meno fiera è in Talmud (Pesachim 57, Kerithot 28^a).

La dolcezza idealistica della morale che l'Evangelo vuol contrapporre alla rigidità dell'antica legge, pare una cosa artificiosa. Tutto il sentimentalismo etico dell'Evangelo è già nella Bibbia e nei dottori. Io ripeto che altrimenti si giudicherebbero i rapporti, le attinenze, le somiglianze dell'Evangelo colla vecchia dottrina ebraica, se meno si fosse trascurata tutta quella ampia letteratura post-biblica sorta prima e accanto agli scritti del primitivo Cristianesimo. Noi Ebrei sentiamo nelle più dolci pagine del Vangelo la voce armoniosa e cullante della nostra Aggadah; dell'Aggadah talvolta ribelle, innovatrice, come ogni insegnamento orale²¹. Il maestro mio grande Elia Benamozegh scriveva: «Jamais la lecture de certains passages des Évangiles ne nous a laissé froid; la simplicité, la grandeur, la tendresse infinie que respirent ces pages nous bouleversaient jusqu'au fond de l'âme;... nous eussions été facilement gagné par le charme de ce livre, si une grâce particulière ne nous avait fait triompher de la grâce elle-même, et si nous n'avions été familiarisé depuis longtemps avec ces émotions par les écrits de nos Docteurs, par l'Haggada surtout, dont l'Évangile n'est qu'un feuillet détaché et qui, avec lui et sans lui, a conquis et conquerra le monde comme l'a dit Renan. Nous nous abandonnions alors d'autant plus librement à ces douces impressions que nous avions conscience de rentrer dans un domaine qui nous appartient, de jouir ainsi de notre propre bien, et d'être d'autant plus juif que nous rendions mieux justice au christianisme»²².

²¹ Berachoth 32a, Menachoth 29b, Midrash rabbà II, cap. 83. Jalkut Scimóni Korack.

²² Elie Benamozegh, *Israël et l'Humanité. Etude sur le problème de la religion universelle et sa solution*, Paris, Leroux, 1914, pag. 20-21.

La morale ebraica, la religione ebraica, l'ideale ebraico non possono giudicarsi attraverso un testo od un articolo del codice penale o civile, intesi come immutabile cosa, alla lettera, in senso angusto. È necessario ricostruire e approfondire il complesso della loro mentalità, tutte le forme e i progressi e gli ardimenti del loro pensiero.

L'Ebraismo non è un corpo rigido e pietrificato, né la sua dottrina è racchiusa soltanto in quello che il Cristianesimo chiama il Vecchio Testamento e a cui attribuisce, contro, ogni realtà, un'anima materiale.

L'Ebraismo è un corpo vivente e c'è anche in lui quella che si potrebbe chiamare l'Evoluzione, per cui esso è sempre variabile e sempre identico in sostanza. «N'est-il pas vrai que tout est mouvement dans une religion vivante: croyance, discipline, morale et culte? La tradition tend à la stabilité, mais la vie pousse au progrès. Puisque la religion d'Israël, depuis ses origines jusqu'à l'apparition du christianisme, et le christianisme, depuis sa fondation, ont été plus vivants que aucune autre religion, on ne devra pas s'étonner qu'ils aient changé davantage, non par la simple combinaison d'éléments nouveaux, et même étrangers, avec leurs éléments primitifs, comme les historiens qui se bornent à faire un relevé des idées et coutumes religieuses, pour les comparer entr'elles, sont trop enclins à l'admettre, mais par l'intensité même d'une puissance vitale, d'un dynamisme qui a trouvé dans les rencontres de l'histoire les occasions, les excitants, les adjuvants, la matière de son propre développement»²³.

Ora, ciò che per alcuni, nell'Evangelo, è un inizio, una novità, una scoperta di nuovi campi, una rivelazione di nuovi valori più sottili, più profondi, più celesti, non è in realtà che l'eco di progressi già concretati o il risultato naturale d'una evoluzione già in atto. Comunque sia, il merito è sempre del loro ambiente, dello impulso che ne han ricevuto, delle conquiste fatte dalla tradizione anteriore di cui essi sono gli echi e in cui è la causa determinante della loro attività e del loro processo. Il merito, comunque si voglia giudicare, è dell'Ebraismo che in quel tempo, o prima, ha dato nascimento a quelle idee e a quelle persone. Noi dobbiamo rivendicarlo; e dobbiamo rivendicare anche gli sconosciuti valori potenziali e reali che han reso possibili quelle manifestazioni cui il mondo s'inchina. Dobbiamo richiamare il mondo allo studio più attento, più sereno, più scevro di preconetti, di quello che fu l'Ebraismo storico e la sua atmosfera pre-evangelica. «È una grande deficienza questa – scriveva Raffaele Ottolenghi – di voler studiare il Cristianesimo senza l'ausilio del Talmud: venendo a mancare la cornice del quadro, nel quale esso deve essere collocato... I Vangeli, volere o no, sono nati nell'ambiente rabbinico, nelle scuole di Palestina... Per quanto Israele abbia fornito al mondo un esempio di

²³ Loisy, *Autour d'un petit livre*, pag. 47.

sovrumana fedeltà al libro venerabile, pure è assurdo il voler disconoscere tutte le mutazioni che un periodo storico di otto secoli almeno, quale è quello che trascorse dalla redazione fondamentale del libro sacro d'Israele fino a Cristo, ha dovuto ingenerare nella sua psiche. Israele non si capisce senza la Bibbia, ma neanche è possibile staccarlo dal Talmud»²⁴.

La legge scritta non è una cosa immutabile, fossile, rigida, pietrificata. La voce e il cuore la vivificano eternamente, talvolta la annullano o la trasformano. È un merito indiscusso della mentalità e del sistema rabbinico, di quel Talmud così maltrattato, di imprimere il moto e il progresso alle idee e ai costumi, di allargare, approfondire, rasserenare, innalzare il volto severo della legge²⁵. Si dice: il Cristianesimo ha recato al mondo l'idea del Dio universale, padre degli uomini; l'idea della umana fratellanza e dell'amore del prossimo. Ora queste idee furono prima ebraiche e poi cristiane: dalla Bibbia fino ai Farisei. Ma molti cristiani le negano ancora al Vecchio Testamento e ai dottori. Il Benamozegh ha scritto due interi volumi sull'idea di Dio e sulla morale ebraica, per dimostrare come esse contengano tutte le virtù che si attribuiscono di solito al Dio e alla morale cristiana. Molti aspetti del Dio biblico sono aspetti paterni: l'invocazione «padre nostro che sei nei cieli» (avinu shebashaim) è un'invocazione ebraica; come l'altra di «padre misericordioso» (av harachman), o quella di «nostro padre e re» (avinu malkénu). Il *Pater noster* pare fosse una preghiera tradizionale in uso nella scuola del Battista (Luca XI, I) e quindi forse una invocazione tradizionale ebraica o essena. Certo essa è intessuta di formule ebraiche ed è tutta ispirata alla realtà della vita quotidiana e alle preoccupazioni terrene piuttosto che messianiche e celesti. C'è quel senso delle realizzazioni immanenti che è così specifico del Giudaismo, e non c'è nulla che non si ritrovi nella liturgia ebraica. «Sia esaltato e santificato il Suo nome grande, nel mondo ch'Egli creò secondo la sua volontà, e venga il suo regno»; è una preghiera che la Sinagoga ripete da millenni. Ed ancora: «Venga a loro ed a voi pace grande, grazia, pietà e misericordia, e lunga vita e alimenti, e redenzione dal Padre loro che è nei cieli e nella terra (Avuhon di-vishmaja ve-arâ). C'è tutta l'anima ebraica e l'idea ebraica quali facilmente si ritrovano nelle più comuni preghiere e nei concepimenti dei Padri dell'Ebraismo»²⁶.

Leggendo gli evangelii, l'israelita non prova l'impressione d'incontrarsi in una dottrina nuova circa la paternità di Dio, ma bensì in una dottrina a lui vecchia e familiare»²⁷.

²⁴ Raff. Ottolenghi, *Voci d'Oriente, studi di storia religiosa*, Genova, 1908, pag. 503-505.

²⁵ Bialik H. N., *Halachah ve-Aggadah*.

²⁶ C. Taylor, *Saying of the Jewish Fathers*, 1ª ediz., pag. 142.

²⁷ Claudio G. Montefiore, *Gesù di Nazareth nel pensiero ebraico contemporaneo*, Formiggini. 1913, p. 87.

L'amore del prossimo è negli Evangelii quello che è nella Bibbia e nei Dottori.

«E un Dottor della legge, gli domandò per metterlo alla prova: Maestro, qual è nella legge il maggior comandamento? E Gesù gli disse: Ama il Signore Iddio tuo con tutto il tuo cuore, e con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. Questo è il primo e il gran comandamento. E il secondo, simile ad esso, è: Ama il tuo prossimo come te stesso. Da questi due comandamenti dipendono tutta la legge e i profeti» (Matteo, XXII, 35-40).

Par di sentire Hillel (70 a. C., 5 d. C.) quando al pagano che domandavagli di conoscere tutta la legge mentre stava dritto sopra un sol piede rispondeva: «Non fare agli altri ciò che dispiace a te. Questa è tutta la Legge. Il resto non ne è che il commento. Va e impara» (Zo hi col ha-Thorah cullah, veidach piruschiah hu; zil ghemòr) (Shabbat, 31).

Oppure: «Ama il tuo prossimo come te stesso». Dice R. Akiba: È questo il maggior principio della Legge. (Jerushalmi, Nedarim, 89, 4).

Rabbi Akiba, il martire, moriva fra i supplizi nell'ultima rivolta ebraica, ripetendo nella letizia del dovere interamente compiuto, nella certezza della beatitudine, il principio dell'unità di Dio e il precetto dell'amore divino.

Dunque, fine e mezzi, tono e contenuto, interiorità e forma sono – per quanto è idea e spirito – ebraici in Gesù e nei Profeti. Tutta la sua personalità è ebraica; tutto il suo grido di perfezione e di sogno è ebraico. E se sono ebraici, noi ebrei dobbiam rivendicarli, come uno dei doni che abbiam potuto fare all'umanità; e l'umanità deve riconoscere questo indiscusso fatto storico e questo nostro merito. Glorificando la spiritualità e l'idealità evangelica, nella sua sostanza immutabile, al di là dei mutamenti e dei supplementi dei tempi e delle chiese, i seguaci di Gesù glorificano lo spirito creatore d'Israele. Cioè dovrebbero. Certo l'Ebraismo non potrà mai – ed è questa la ragione delle sue millenarie resistenze ed anche della sua vita – sottoscrivere a quelle che sono state le interpretazioni posteriori della missione di Gesù; tutto ciò che costituisce l'idea o le idee del cristianesimo dogmatico; tutto ciò che è negazione dell'Ebraismo reale, tutto ciò che è soffocamento della personalità ebraica, tutto ciò che è abolizione della vita collettiva di Israele e della rigidità della sua idea unitaria. Gli Ebrei non han mai combattuto il Cristianesimo, come un nemico. Se mai han difeso la loro idea e la loro vita, il loro concepimento del mondo, la loro libera personalità, in quanto potevano essere compromessi dalle insidie del mondo che non li capiva. «Gli Ebrei han preferito di essere i perseguitati e non i persecutori, gli offesi e non gli offensori; e quando fu proprio necessario, han risposto con calma riflessione... Non c'è in tutta la letteratura del periodo talmudico neppure

un'opera che sia stata composta contro il Cristianesimo, in quell'epoca in cui i principali Padri della Chiesa: Clemente Alessandrino, Origene, Tertulliano, Eusebio, Epifanio, Giovanni Crisostomo, ecc., creavano un'intera letteratura contro il Giudaismo»²⁸. Ma essi avevano di lor medesimi e del mondo e delle genti, oltre a quelle della morale e di Dio, altre idee e altri concepimenti, che s'opposero fatalmente alle interpretazioni e agli ampliamenti che gli uomini posteriori e le vicende introdussero nella prima predicazione evangelica. Per gli Ebrei era possibile costituire la religione universale, il Regno di Dio, l'eguaglianza degli uomini, la purità degli spiriti e delle opere; raccogliere sotto le ali della divinità una ed eterna tutti gli esseri viventi, senza distruggere il popolo e la sua specifica vita. Alzare il paganesimo fino al cielo, realizzare l'età messianica, senza alcun compromesso e senz'alcuna rinunzia: non distruggere l'Ebraismo, ma evangelizzare, mediante l'Ebraismo, gli uomini. Alzare l'uomo fino a Dio, non abbassare Dio fino all'uomo. Non abolire gli sforzi, la lotta, l'azione, gli spazi che ci separano dall'infinito, ma avvezzare gli uomini a misurare gli abissi e a superarli nell'anelito quotidiano, attingendo in se stessi l'energia per l'alto e arduo viaggio. Sentire Dio in sé spiritualmente, intimamente – come l'intesero i poeti dei Salmi – ma non fino a farlo discendere nella carne umana.

Il simbolo della perfezione, per l'Ebraismo, è Dio, com'era per Mosé, per i dottori del Talmud, per Gesù: a Lui dobbiamo tendere ed avvicinarci. «Siate santi, poiché Io, il Signore Dio vostro, son santo» è prima di Mosé (Levitico 19, 2) e poi di Matteo (V, 48).

«Siate misericordiosi, com'è misericordioso il Padre vostro», è di Luca (VI, 36) ma è anche dei Farisei: «Abbi dinanzi a te fisse le perfezioni del Santo benedetto: com'Egli è misericordioso, tu pure sii misericordioso» (Chethuboth, III b). Ora a questo Dio ognuno può, anzi deve, direttamente, colle proprie forze ed ansie, tendere ed avvicinarsi, poiché egli «è presso tutti quelli che l'invocano, presso tutti quelli che l'invocano in verità» (Salmo 145, 18).

Il purgamento dei nostri peccati che, nell'Epistola agli Ebrei (I, 3), è compiuto da Gesù, per gli Ebrei viene da Dio: «O voi beati, Israele! Dinanzi a chi voi vi purgate e chi vi purifica? Il Padre vostro che è nei cieli» (Jomà, 88). Rabbi Simeone diceva: «Quando tu fai orazione, non sia la tua preghiera una formula fissa, ma sia fatta di invocazioni alla pietà e alla misericordia di Dio, siccome è scritto: «Poiché io son benigno e pietoso, longanime e immensamente misericordioso» (Pirkè Avoth II).

Per l'Ebraismo l'uomo non è l'inerte spettatore del miracolo, il vaso della grazia, colui che contempla, spoglio dell'ansia dell'oggi e del do-

²⁸ *Il Talmud e il Cristianesimo* di Z. Markon. Hashiloah, Odessa, luglio 1917, pag. 23.

mani, ma il lavoratore che collabora con Dio alla realizzazione dell'ideale, e dal lavoro onesto e dalle opere della giustizia, non disgiunte dalla fede, nella loro fertilità, trae la pace e la vita. Anche nel suo disprezzo delle ricchezze, anche nelle sue invettive contro ai ricchi, Gesù è ebreo e riproduce gli antichi profeti fustigatori; è esseno, quando dice che non si posson servir due signori e predica il disprezzo delle cose terrene e dei bisogni materiali; ma quella parola di Mosé: «Se voi ascolterete ai miei comandamenti che io vi ordino oggi, i quali consistono nell'amare il Signore vostro Dio e nel servirlo con tutto il vostro cuore e con tutta la vostra anima, io darò la pioggia della vostra terra a suo tempo... e tu mangerai e sarai sazio» (Deut., 11, 13-15), è divenuto il discorso delle «sollecitudini ansiose», in cui si è esagerata la dottrina ebraica e troppo si è distratto l'occhio degli uomini dalle necessità e dalle realtà della vita (Matteo, 6, 25). L'idea dei Rabbini è altra. Di fronte alla parabola dolcissima, piena dell'azzurro del mio cielo palestinese e del profumo dei suoi fiori – la parabola degli uccelli del cielo e dei gigli della campagna – c'è nel Talmud una concezione della realtà più vera e non meno ricca di fede, quella concezione di cui si fece interprete Giacomo (Epistola II, 14 e segg.). R. Simeone figlio di Eliezer, dopo aver detto che i genitori debbono avviare i figli ad un mestiere, aggiunge: «Hai tu mai veduto un corvo vendemmiatore, od un leone facchino, od una volpe bottegaia? Eppure essi si nutrono senz'ansia. Ora, se essi non furon creati che per servire a me uomo, mentr'io fui creato per servire il mio creatore, non è giusto ch'io sia nutrito senza sollecitudine? Ma io contaminai le mie opere e perdetti il mio facile alimento» (Kiddushin, 82, Tannà de-bè Elijahu, cap. 14).

La negazione della realtà, il vagar al disopra della terra, l'annullamento del fatto, l'assoluto Regno della grazia che addormenta ogni volontà, sono cose opposte alla forte volontà di realizzazione attiva del divino nel mondo individuo ed umano, all'unificazione dell'idea e del fatto, dell'azione e della fede, della verità e della realtà che s'agitano nella storia, nello spirito, nell'ansia, nel sogno dell'Ebreo²⁹.

«C'è nell'opposizione degli Ebrei a Gesù e nella loro credenza a un altro Messia un vivo sentimento dei bisogni reali dell'umanità, bisogni che debbono trovar soddisfazione in questo mondo... La protesta degli Ebrei contro questo misticismo era come un appello all'avvenire... Essi son rimasti fedeli, anche in questa lotta, alla loro missione profetica»³⁰.

Un'altra cosa gli Ebrei han voluto difendere: la loro idea e la loro vita. Essi han sempre pensato che né Israele deve perdersi nel crogiuolo degli altri popoli, annegandovi la sua personalità, né l'Umanità deve con-

²⁹ Martin Buber, *Der Heilige Weg*, Frankfurt, 1919.

³⁰ Laurent, *Hist. des droits des gens*, I, 420.

vertirsi in massa al Giudaismo. Qua è l'errore del proselitismo cristiano posteriore a Gesù: cioè del proselitismo di Paolo. Dio è il Dio universale, ma il Giudaismo non è la religione universale: esso *contiene* la religione universale. Il «Regno di Dio» dei Profeti è per tutti. Prima che Paolo dicesse «Poiché non v'ha distinzione fra Giudeo e Greco: lo stesso Signore è Signore di tutti, ricco verso tutti quelli che lo invocano» (Romani X, 12), Isaia aveva scritto: «In quel giorno Israele sarà il terzo con l'Egizio e con l'Assiro; una benedizione in mezzo alla terra. Il Signor delle schiere lo benedirà dicendo: "Benedetto il popol mio, l'Egitto, l'opera delle mie mani, l'Assiria, e la mia eredità, Israele"» (Isaia XIX, 24, 25). E Zefaniah (III, 9): «Poiché allora muterò ai popoli la loro lingua in una lingua pura: perché invocino tutti il nome del Signore e lo servano con unanime consentimento»³¹.

Anche Israele – prima degli annunziatori della novella cristiana – portò ai Gentili la parola della Bibbia e la consolazione del Dio pietoso ai miseri. Ciò fu cinque secoli prima di Gesù³² e tracce se ne hanno anche in Matteo (XXIII, 15). il Cristianesimo segue, nella sua propaganda, la navicella del proselitismo ebreo (Atti XIII, 16, 43) a cui molte e larghe vittorie arrisero nel mondo greco-latino, su tutte le sponde del Mediterraneo. Ma in questa messe di anime né l'Ebraismo si offuscò o scese a compromessi, né i pagani furon costretti ad accettare la Legge. Il cattolicesimo d'Israele è quello che Renan scuopre nella concezione di Giuseppe Flavio.

«Si tratta di predicare agl'idolatri il deismo e i precetti detti noachidi, cioè un giudaismo mitigato a lor uso, un giudaismo ridotto quasi alle proporzioni della legge naturale. Si mantenevano soltanto due o tre astinenze che, agli occhi degli Ebrei più larghi, passavan quasi come parte della legge naturale»³³. «Ad ogni pagina una dolce filosofia, simpatica ad ogni virtù, considerava i precetti rituali della legge come un dovere per i soli Israeliti, proclamando altamente che ogni uomo giusto ha la qualità essenziale per divenir figlio d'Abramo»³⁴. In realtà né le scritture né la tradizione rabbinica ci mostrano un Israele intento ad assorbire l'umanità ed a sottometterla alla legge mosaica; ma un Israele, centro e legame religioso del mondo; Israele per l'umanità³⁵. La legge e la storia

³¹ Vedi anche Amos IX, 7, Zaccaria, XIV, 9; Isaia, II, 4; Hermann Cohen, *Die Nächstenliebe im Talmud*, pag. 7, Marburg, 1888.

³² Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, pag. 8; J. Eschelbacher, *Das Judentum und das Wesen des Christentums*, pagg. 104-121.

³³ Renan, *Les Evangiles*, pag. 161.

³⁴ *Id.*, pag. 249.

³⁵ E. Benamozegh, *Israël et l'Humanité*, Paris, 1914, pag. 500; Horodezky: «Israel gilt nur für das geistige Zentrum, von dem die wahre Religion nach allen Seiten hin ausstrahlt» (*Religiöse Strömungen im Judentum*, pag. 5-6).

ebrea conoscono due specie di proseliti, in varia maniera congiunti alla compagine spirituale d'Israele: il *gher zedek* o «proselita di giustizia» e il *gher tosciab* o *gher sciââr*, «proselita della porta»: il primo sottoposto alla totale osservanza del giudaismo, il secondo dispensato dalla pratica mosaica e seguace d'un'altra norma che porta il nome di «legge noachide». Il più antico testo talmudico enumera così gli articoli principali di questo statuto morale e spirituale dell'Umanità (Sanhedrin 56 b).

«I nostri dottori han detto che sette comandamenti sono stati imposti ai figli di Noè: il primo prescrive loro di aver dei giudici; gli altri sei proibiscono: 1° il sacrilegio; 2° il politeismo; 3° l'incesto; 4° l'omicidio, 5° il furto; 6° l'uso d'un membro dell'animale vivo». Ecco la dolce Legge dell'Umanità, secondo l'Ebraismo. Legge già in atto al tempo della predicazione evangelica, secondo il testo già da noi citato degli Atti e i documenti che ci son pervenuti in gran copia dagli scrittori e dagli storici contemporanei³⁶. R. Hananiah figlio di Gamaliele è nel Talmud l'assertore d'un altro divieto che ha i suoi echi in una delle pagine più vive del Vangelo: quello del sangue dell'animale. La discussione che ne deriva nel Tribunale ebreo (Sanhedrin 56 b, 59 a) si ricongiunge strettamente a quella della Chiesa primitiva, nella quale la legge del noachismo pare attuarsi, continuando l'apostolato ebreo antecedente. «Poiché è parso bene a noi di non imporvi altro peso all'infuori di queste cose, che sono necessarie: vale a dire: che vi asteniate dalle carni offerte in sacrificio agl'idoli, dal sangue, dalle carni d'animali strangolati e dalla fornicazione, dalle quali cose farete bene a guardarvi» (Atti, XV, 29).

L'errore fu uno solo, in questa identità di spiriti: quello di aver confuso, certo più tardi, il mosaismo col noachismo, di aver eretto a rivale del costume e della legge ebraica questa legge cattolica che il giudaismo aveva in serbo per la gentilità, e di aver voluto distruggere il popolo, l'idea, ed ogni personalità ebraica nel mondo.

Israele vuol resistere a questa sua morte e ripetere, coi diritti dell'Umanità, i suoi diritti. Il Cristianesimo sia la rispettata religione noachide degli uomini fratelli; e Israele viva, per la sua o missione o ufficio o capacità o ideale nel mondo delle nazioni e degli spiriti, lieto e orgoglioso di aver sofferto, sognato, lavorato e sperato per l'Umanità. Non chiede che una cosa: che gli uomini, che da lui ebbero molti doni, rispettino i suoi aneliti e non gli siano ingrati. Egli vuol ancora dare, come già dette. Ma non si rimproverino più, a lui, i progressi umani e le grandezze dei suoi figli e gli abissi delle sue verità; né il suo sogno immutabile di giustizia,

³⁶ Giovanni Luzzi così nota al testo degli Atti, XIII, 43 «Questi *proseliti* erano dei pagani che non avevan ricevuto la circoncisione ma che avevano abbandonato l'idolatria e frequentavano i culti della Sinagoga. Si chiamavano i *proseliti della porta...*» (*Il Nuovo Testamento*, Firenze, 1920, pag. 271).

di fratellanza, di pace non ancora attuato. Il messianismo resta per gli Ebrei la grande speranza: l'ambizione di dar agli uomini la pura idea morale e religiosa che il primitivo Cristianesimo – anteriore ai compromessi e alle misture elleniche³⁷ – predicò. Il Cristianesimo è un passo, per noi, verso la pura idea divina e la fratellanza dei popoli e degli uomini, nella morale, nell'azione, nella realizzazione sociale del divino, finché venga il giorno dell'universale conoscenza della verità. Tornare all'Evangelo di Gesù può esser per gli uomini una strada verso la luce. Allora le confluenze dell'idea ebraica e cristiana saranno illuminate agli uomini di buona volontà e Israele riassumerà il suo posto di divinatorio degli splendori celesti e delle supreme necessità: di *nazione santa e sacerdotale fra le nazioni purificate*. Questa strada – indietro, cioè avanti – fino alla grande idealità profetica, Cristiani ed Ebrei possono, anzi debbono, percorrerla insieme. Là è la verità e la vita.

Il “nuovo” del Vangelo

di UGO JANNI

aprile 1921

Ho letto il vibrante articolo del Lattes non soltanto con simpatia ma con viva emozione sia per lo spirito irenico ond'è animato, sia per la luce che proietta sulle confluenze dell'idea ebraica e cristiana.

Senonchè dalla realtà di tali confluenze non deriva punto che l'Evangelo sia soltanto il risultato *naturale* di una evoluzione già in atto. Di nessun risultato dell'evoluzione si può dire che esso sia *naturale*. L'evoluzione è un'*ascesa*; dunque essa implica una *spinta* cioè una causa che agisce come uno *sforzo*. Alla base di ciascun grado dell'evoluzione vi è uno sforzo della causa creatrice immanente; il che equivale a dire che ad ogni passo il potere creatore introduce nell'evoluzione nuovi germi, cioè nuovi *principii*. Più il trapasso è sensibile, più il risultato è grande, e maggiore è lo sforzo che esso attesta, più alto il nuovo principio che la causa creatrice introdusse nel fiume della vita per determinare quel risultato. Noi non siamo dunque nella necessità di scegliere tra il riconoscere il dinamismo della religione d'Israele come si svolse nella storia o il riconoscere un nuovo principio nell'Evangelo. Le due cose non sono in contrasto: l'evoluzione essendo una continua *creazione*, il fatto di Cristo,

³⁷ C. Cornill, *Das Christentum*, pag. 10-11, Lipsia 1908; Dott. S. A. Horodezky, *Religiöse Strömungen im Judentum*, 1920, pag. 7.

momento culminante dell'evoluzione, segna per ciò stesso la rivelazione di valori *nuovi*, più profondi, più celesti.

Quali sono? Il dott. Lattes non trova nell'Evangelo il fatto unico, originale, soltanto perché lo cerca *dov'esso non è*: vale a dire in *precetti*, in *dottrine* etico-religiose.

Il fatto nuovo, originale, nell'Evangelo è di altra natura. È il *perfetto rapporto* tra l'uomo e Dio non già formulato in elevate espressioni di idee sublimi, ma *vissuto* da una *persona vivente*. Prima di Gesù, quello che specialmente mancava alla vita divina nel mondo era una personalità *compiuta* che fosse e si *sentisse* in rapporto perfetto con Dio. La *Coscienza religiosa di Gesù*: ecco il nuovo, lo specifico, l'unico dell'Evangelo. Il dott. Lattes era sulla via che mena a tale scoperta, ma se ne ritrasse spaventato da una espressione a cui arbitrariamente dà un senso materialistico: «Sentire Dio in sé, spiritualmente, intimamente, come l'intesero i poeti dei Salmi, *ma non fino a farlo discendere nella carne umana*». La verità è che, se Dio non discende, l'uomo non può salire a lui. Sentire Iddio in sé spiritualmente, intimamente come l'intesero i poeti dei Salmi è già una discesa di Dio verso l'uomo. In Gesù la compenetrazione è così piena che in lui ciò che v'è di divino nell'uomo si adegua a ciò che v'è di umano in Dio. Di qui la *coscienza religiosa* di Gesù, cioè il *Nuovo* dell'Evangelo. Nell'impulso vitale che questa coscienza religiosa comunica sta il segreto per cui l'Evangelo non è una legge tanto più schiacciante quanto più perfetta; ma è, invece, una forza redentrice.

Sanremo.

Ebraismo e cristianesimo

di GIORGIO LEVI DELLA VIDA

giugno 1921

Sono rimasto a lungo dubbioso se prender parte nella discussione su «Ebraismo e Cristianesimo» sollevata dalla profonda e appassionata interrogazione rivolta dalla Signorina Ohlsen ai lettori e agli amici di *Bilychnis* (XVII, 37-8). Il mio dubbio era fondato specialmente sul carattere *pratico* della discussione, al quale io, egualmente lontano dalle due chiese e studioso dei loro aspetti tipici da un punto di vista esclusivamente storico, mi sento estraneo, sì da non essere in grado di portare nessun contributo efficace ai problemi che quella discussione suscita. I due scritti che *Bilychnis* ha pubblicati fin qui (XVII, 91-102, 254-61), ambedue interessanti sotto più di un riguardo, ambedue nutriti di soda

dottrina e animati da uno spirito di fede intensa, si riducono all'apologia dell'una e dell'altra fede e alla condanna implicita, se anche non affermata apertamente, della fede avversaria. Per D. Lattes la conciliazione tra Giudaismo e Cristianesimo può aver luogo soltanto col riconoscimento, da parte del secondo, della sua dipendenza dal primo; per G. Rodio il Giudaismo è una forma inferiore di religione, che il Cristianesimo ha rinnegata nell'atto di superarla e che, avendo assistito con sdegno impotente al trionfo del rivale, si sforza invano di sostituirsi ad esso trasformando il proprio contenuto a imitazione del deismo razionalistico e sociale sorto, in opposizione al Cristianesimo, sullo scorcio del sec. XVIII e sopravvissuto nelle dottrine dell'umanitarismo democratico fino ai nostri giorni.

Impostata la discussione in questi termini (e non è possibile porne di diversi, quando si consideri la questione da un punto di vista confessionale), essa può proseguire all'infinito senza progredire di un passo, minacciando anzi di terminare su per giù al modo dell'indimenticabile «Disputation» heiniana... D'altra parte l'intervento dell'opinione di uno studioso aconfessionale non risolverebbe il problema, ma lo annullerebbe, poiché egli ne stabilirebbe i termini in modo del tutto differente.

Mi sarei quindi astenuto dal prender la parola nel dibattito, pur seguendolo con simpatia, se non fossi stato tirato in ballo, molto involontariamente, da un accenno di *Bilychnis* (XVII, 300-1) a una mia conferenza sulla religione d'Israele che mi ha valso l'onore di alcune critiche, estremamente cortesi nella forma ma acerbe nella sostanza, da parte del Sig. I. S. nel periodico sionista *Israel*. Nel riportare il sunto delle mie parole quale lo ha disteso I. S., *Bilychnis* ha dato ad esse una divulgazione che mi riesce oltremodo lusinghiera, ma che riferisce inesattamente il mio pensiero, il quale non è stato colto nel suo significato preciso dal cortese critico di *Israel*: questi, preoccupato di dimostrare una contraddizione tra certe mie affermazioni che gli parvero di ammirazione verso la religione d'Israele e certe altre che ritenne disconoscessero il valore attuale di essa, ha riferito alcuni punti isolati del mio ragionamento, senza coglierne il nesso e senza tener conto della dichiarazione colla quale io avevo esordito: che cioè, mentre riconoscevo e apprezzavo l'immenso valore del fenomeno religioso nello svolgimento dello spirito umano, tuttavia nel giudicarlo mi collocavo su un terreno esclusivamente storico³⁸.

Anche su questo terreno, tuttavia, il giudizio della scienza coincide con quello della fede nell'affermare il carattere essenziale che distin-

³⁸ Rimando chi desiderasse saperne di più al testo della mia conferenza che sarà pubblicata prossimamente dalla «Libreria di Cultura» di F. Lenzi col titolo: *Lo svolgimento dell'idea di Dio nell'antico Israele*. In essa del resto, ai rapporti tra Giudaismo e Cristianesimo, si accennava soltanto di volo, sulla fine, senza entrare in particolari che avrebbero richiesto una trattazione a sé.

gue e distacca il Cristianesimo dal Giudaismo: esso sta tutto intero nella breve formula che U. Janni (*Bilychnis* XVII, 262) ha assunta, con piena ragione, quale espressione fondamentale dell'essenza del Cristianesimo: la coscienza religiosa di Gesù. Oltre questa, non vi è altra «essenza del Cristianesimo», così come, del resto, nella coscienza religiosa del fondatore sta tutta l'«essenza» (ossia il carattere specificamente originale) delle religioni individuali: Buddismo, Islamismo, Parsismo (?) ecc.³⁹. Tutto il rimanente è in esse, come nelle religioni di carattere nazionale, prodotto di un processo storico che ha mutuato, sviluppato e assorbito infiniti elementi di provenienza e di indole disparate, sia trasformandoli e adattandoli armonicamente al proprio contenuto primitivo, sia accogliendoli tali e quali e superandone l'eterogenesi coi procedimenti irrazionali ben noti agli studiosi di storia della religione.

Ma la coscienza religiosa di Gesù può essere considerata come un dato storico nel senso stretto della parola? Certamente no; poiché la scienza storica, dopo averne affermato l'esistenza, non è in grado di meglio determinarne il carattere. Quella coscienza è presente nella formazione e nell'elaborazione della tradizione evangelica, sussiste, in un certo senso, in tutto lo svolgimento ulteriore del Cristianesimo fino ai nostri giorni (è questa la tesi «cattolica» sostenuta con vigorosa genialità dal Loisy in *L'Évangile et l'Église*, che rimane, a dispetto della condanna, la migliore apologia della Chiesa che sia stata mai scritta); ma è, fin dalle sue origini, qualche cosa di inafferrabile e di intraducibile coi mezzi dell'indagine storica, e rimane, così per la scienza come per la fede, un *mistero*.

Che la predicazione di Gesù non presenti nel suo aspetto materiale (per così dire) quasi nessun elemento che non si riscontri nella tradizione del Giudaismo, è stato rilevato opportunamente, dopo altri, dal Lattes; ma ciò di cui egli non ha tenuto conto è che la conversione del mondo antico al Cristianesimo (a cominciare dagli stessi Apostoli e dai primi discepoli) non avvenne sulla base della adesione alla teologia o alla morale di Gesù, ma su quella della fede nella *personalità* di lui. Il Lattes, essendogli sfuggito il carattere personale del Cristianesimo (del quale pure sono testimonio non solo i quattro Vangeli, ma tutto lo spirito che pervade l'apostolato di S. Paolo), non sa rendersi conto del come quelle stesse massime di morale purissima, di spirito religioso elevatissimo, che egli ha riscontrate attraverso il Talmud, non abbiano convertito il mondo finché furono diffuse sotto la specie del Giudaismo, mentre lo hanno con-

³⁹ Il punto interrogativo è dovuto ad alcuni miei dubbi intorno al carattere storico della figura di Zoroastro, non ancora del tutto tolti neppure dalle erudite e ingegnose argomentazioni di R. Pettazzoni nel suo bel volume *La religione di Zarathustra* (Bologna, Zanichelli, 1921). Cfr. anche *Bilychnis* XVI, 177-95, e la mia recensione in *Rivista di Cultura*, 15 aprile 1921.

vertito quando furono proclamate nel nome di Gesù: in realtà l'elemento decisivo del successo di tutti i movimenti spirituali, e di quelli religiosi in ispecie, non sta nell'originalità del loro contenuto intellettuale o morale, ma nell'energia del loro impulso emotivo.

D'altra parte il Cristianesimo si differenzia nettamente dal Giudaismo in quanto ha definitivamente infranto l'esclusivismo nazionale di questo ed ha accolto in misura infinitamente più larga elementi della vita religiosa del paganesimo semitico e classico. Il Cristianesimo può considerarsi, dal punto di vista dello sviluppo storico (e così viene infatti considerato da molti, e perfino nell'ultima edizione del manuale di storia della religione di Tiele-Söderblom, non certo sospetto di «agnosticismo»!), quale il punto di arrivo di quel processo di sincretismo orientale-ellenico al quale è dovuta la formazione della coscienza religiosa moderna. Tendenze a un compromesso tra nazionalismo e universalismo si riscontrano, è vero, anche nel Giudaismo (Filone e il proselitismo «noachico» ne sono l'espressione più tipica); ma anche in questo caso ciò che conta non è già la presenza di determinate tendenze in seno a un movimento spirituale (tutti contengono in sé elementi antagonisti), bensì il prevalere di esse sulle tendenze opposte. Nessuno può dire che cosa sarebbe avvenuto del Giudaismo se la tendenza profetica e universalistica avesse prevalso su quella legalistica e nazionalistica, né del Cristianesimo se nella controversia tra Paolo e Giacomo questi fosse riuscito a persuadere quello; ma il fatto è che il Cristianesimo divenne religione universale, e il Giudaismo andò sempre più accentuando il suo carattere esclusivistico; anche nella formula «modernistica» che il Lattes propugna, seguendo l'impulso di E. Benamozegh (una delle figure più originali del Giudaismo del sec. XIX), il contrasto tra Israele e i Gentili è attenuato, ma non soppresso: Israele continua a rappresentare, nell'ideale società religiosa sognata dal Lattes, un'accolta di eletti, un'«aristocrazia» che si colloca al centro, e al disopra, del rimanente dell'umanità. Conosce il Cristianesimo alcunché di simile?

Che il Cristianesimo sia «figlio» del Giudaismo è un *truismo* storico che nessuno penserebbe seriamente a contestare; ma appunto questo processo di filiazione segna la fine del Giudaismo come movimento spirituale autonomo. Poiché, essendo quanto di vitale era nel Giudaismo passato nel Cristianesimo e incorporatosi in esso, venne a perdere ogni carattere specificamente giudaico, e alla religione madre rimasero come patrimonio proprio soltanto gli elementi formali meno fecondi. Israele si esaurisce nel Cristianesimo, come ogni processo spirituale si esaurisce in quello che gli tien dietro e lo sviluppa: riconoscere questa fatalità storica non significa punto rinnegare il valore di chi è stato precursore, ma anzi attribuirgliene uno del grado più alto possibile.

Che i credenti nella religione d'Israele non sappiano adattarsi all'isterrilimento della fede avita è troppo naturale e legittimo perché possa loro muoversene rimprovero. Ed è altrettanto naturale che quelli di essi i quali sentono intensamente i nuovi problemi e le nuove esigenze spirituali dell'età moderna credano alla presenza nel Giudaismo di principi e di tendenze atti a risolvere quei problemi e a rispondere a quelle esigenze, e ritengano invece il Cristianesimo incapace di tale funzione. Si spiega così il formarsi di un «Neo-ebraismo», che potrebbe chiamarsi «aconfessionale» in quanto rinunzia alle forme del culto tradizionale e ravvisa il centro della religiosità ebraica nell'aspettazione del regno messianico, che viene identificato col progresso indefinito della società umana quale era postulato dall'ottimismo borghese-democratico del sec. XIX⁴⁰. Questo Neo-ebraismo sorse in Francia, che è appunto il paese d'origine di quella concezione borghese-democratica, nella seconda metà del secolo scorso (coincidendo, per un'inevitabile reazione, coll'apparire dell'antisemitismo di contenuto non religioso, ma economico e sociale), e venne adottato, con più o meno calore di convinzione, da quel numeroso stuolo di Ebrei nei quali il contatto coll'alta società cristiana e colla cultura moderna aveva spento l'abitudine delle pratiche culturali e la fede nei dogmi positivi del Giudaismo, ma che non sapevano rinunziare allo «spirito di razza», al sentimento orgoglioso di essere il «popolo eletto», destinato a restaurare e perfezionare la felicità terrena del genere umano.

Senonchè questo estremo tentativo di rinnovare il contenuto del Giudaismo e di salvarne l'originalità e l'attualità (il quale costituisce uno dei poli del movimento sionistico: l'altro è dato dall'anelito tragicamente commovente dei nuclei giudaici dell'Europa orientale verso una patria che abbiano il diritto di chiamare *propria*) dimentica che quell'aspirazione messianica che esso pone come patrimonio esclusivo dell'anima ebraica, pur essendo veramente ebraica nelle sue origini, non è ormai più né ebraica né cristiana, ma è divenuta «umana» nel senso più ampio della parola. Agli impulsi spirituali l'umanità, una volta fattili suoi, non riconosce «diritti di autore», e come il pensiero filosofico non è più retaggio esclusivo dei Greci, così gl'ideali che Israele ha propagati nel mondo – il monoteismo e il messianismo – non gli appartengono più in proprio, ma sono comuni a tutti.

Io non penso certo a negare al Giudaismo contemporaneo un valore attuale di religiosità: il solo fatto che alcuni milioni di individui trovano in esso il soddisfacimento dei loro bisogni spirituali basta a conferirgli il

⁴⁰ Si veda la descrizione di questo, condotta con indagine sottile e con vivace sentimento dello svolgimento spirituale della società borghese del sec. XIX, in vari punti di *La crisi mondiale* del mio amico A. Tilgher (Bologna, Zanichelli, 1921), specialmente nei cap. VI e XV.

diritto all'esistenza. Ma eguale diritto conviene riconoscere a ogni credenza religiosa, alta o bassa, ricca o povera di seguaci che sia, in quanto adempie adeguatamente alle esigenze di quelle anime che ne traggono motivi di conforto e di speranza. Ciò che non mi sembra potersi riconoscere al Giudaismo è un valore *mondiale*, è la capacità di essere tuttora un fattore importante dello sviluppo religioso dell'umanità. Potrebbe discutersi, se mai, se tale capacità sussista ancora nel Cristianesimo, o se anche per esso sia già iniziata la fase discendente e stia per sorgere, o già sia sorta, una nuova forma religiosa che sarà rispetto al Cristianesimo negli stessi rapporti di questo col Giudaismo, essendone la continuatrice e al tempo stesso la rinnegatrice. Potrebbe discutersi, dico; ma sarebbe discussione oziosa, perché soltanto il trionfo della futura religione (se e quando sarà) darà, col fatto, la risposta al nostro dubbio.

Da quanto ho detto fin qui, sforzandomi di esporre il mio pensiero con chiarezza e sopra tutto con una franchezza che non vorrei fosse riuscita penosa, contro ogni mia intenzione, ai fedeli di qualsiasi credo, risulta che io nutro scarsa fiducia nella possibilità di un'intesa tra Giudaismo e Cristianesimo quale la auspica il Lattes, quale sembra vagheggiarla implicitamente (con polarizzazione opposta, s'intende) la stessa Signorina Ohlsen nella sua lettera introduttiva. L'impossibilità di tale intesa mi sembra dipendere non tanto da ciò che le due religioni hanno di diverso e di opposto, quanto proprio da ciò che hanno di comune e che a ciascuna delle due sembra essere di suo esclusivo dominio. Due religioni che aspirano l'una e l'altra a divenire *la religione* del mondo intero non possono mai trovare un termine medio di accordo: i sincretismi avvengono tra religioni particolaristiche (esempio tipico quelle dell'antichità greco-romana), non mai tra religioni universalistiche, tanto meno tra due che, avendo origine comune e presentando somiglianze di contenuto, non possono essere se non rivali irreconciliabili. Come tra Giudaismo e Cristianesimo, così è impensabile un compromesso tra una di queste due fedi e l'Islam, benché questo non sia, in fondo, se non una setta giudeo-cristiana, anzi appunto perché è tale. Dal seno dell'Islam sono sorti, è vero, svariati tentativi di unione tra le tre fedi monoteistiche derivate dalla fonte comune della religione d'Israele; ma tutti questi tentativi – l'ultimo, il Babismo nella sua più recente fase behaista, sta acquistando proseliti numerosi in America e in Europa – in quanto oltrepassano la cerchia dell'esclusivismo dell'Islam, sono completamente fuori di esso, e devono considerarsi propriamente religioni nuove piuttosto che riforme della religione musulmana.

La riconciliazione può aversi, anzi si ha già, ma non sul terreno delle formulazioni dogmatiche, bensì su quello delle relazioni individuali tra credenti delle singole chiese, e sempre più si accentuerà se il sentimento di tolleranza non verrà travolto dall'imperversare di tendenze opposte

che sembrano guadagnar favore nell'attuale momento storico; ma le religioni in quanto edificio teologico-culturale e aggregato sociale non possono non essere se non intolleranti. Ed è bene che siano tali: tolleranza significa, nel campo teoretico, riconoscimento dell'inadequazione della conoscenza alla realtà piena di mistero che ci circonda, significa collocamento di un limite che né la ragione né l'intuito possono varcare. La considerazione storica è tollerante in quanto riconosce di non essere in grado di risolvere se non i problemi che cadono sotto il suo dominio e non presume di assumere nel proprio ambito la totalità dell'essere. Appunto per questo essa ci aiuta a comprendere, ma non ad agire: l'azione può essere stimolata soltanto dalla fede che non conosce limiti né ostacoli, che risponde, al di fuori e al di sopra della ragione, a tutte le domande che lo spirito le rivolge per i fini pratici del proprio svolgimento. «Scandalo pei Giudei, follia pei Greci», ma strumento necessario dell'operare, condizione indispensabile del vivere.

Cristianesimo ed ebraismo

di VITTORIO MACCHIORO

luglio 1921

La tesi che Dante Lattes sostiene nel fascicolo di febbraio, 1921, di *Bilychnis* è genericamente ammessa da tutti, benché solo da pochi sia valutata con giusta misura: cioè l'origine ebraica del pensiero di Gesù e la derivazione dall'ebraismo del contenuto morale della sua dottrina.

Su questo punto, come su altre considerazioni intorno a talune ingiustizie storiche delle quali è vittima l'ebraismo, con danno della cultura e offesa della morale, ogni anima bennata si sentirà in accordo con l'egregio autore. Né vi è dubbio che tanto il giudaismo quanto il cristianesimo hanno solo da guadagnare da una reciproca maggior simpatia e da una reciproca maggiore giustizia.

Per questo ci duole di non poter consentire con le idee espresse, certamente con la più nobile delle intenzioni, dal Lattes che mi pare – se non erro – ispirato da una visione assai ristretta, ed anche errata, del cristianesimo. Questa errata visione dipende, a mio parere, da una concezione meramente etica, e direi quasi troppo giudaica del fatto religioso, che lo trae a restringere il suo parallelo tra le due religioni alla parte puramente morale e sociale; nel qual caso è ovvio che, essendo il contenuto morale e sociale di esse quasi lo stesso, il cristianesimo deve apparire come una propaggine giudaica.

Ma il fatto religioso non è un fatto puramente morale. Non è il contenuto etico che dà l'impronta e la dignità a una religione perché in tutte le religioni superiori vi è un contenuto morale comune che è poi il contenuto morale della nostra stessa coscienza. Per questo sarebbe assai facile ripetere i parallelismi morali giudaico-cristiani del Lattes applicandoli p. es. al buddismo e al confucianesimo, e dimostrare che anche in queste religioni si ritrova molta parte della morale cristiana, anzi della morale di Gesù. Ciò che è stato fatto, del resto, senza che da questi confronti uscisse la negazione dello specifico valore del cristianesimo.

Perché il valore specifico di una religione non sta nel suo contenuto morale, ma nella sua esperienza religiosa; risulta cioè dalla via che essa mostra per arrivare alla realizzazione del divino, alla comunione con Dio. Il cristianesimo ha questa via in Gesù Cristo: e questo gli conferisce la sua speciale dignità e il suo valore.

Ma dice il Lattes; «se il cristianesimo va considerato come la dottrina di Gesù, esso è un fenomeno puramente ebraico che noi Ebrei possiamo rivendicare, trasportandolo nella sua atmosfera palestinese e nelle correnti che dominavano in Terra Santa, dove e allorché si svolse la predicazione di Gesù». E qui sta l'errore; perché il cristianesimo, come qualunque altro fatto dello spirito, non è un'entità immobile, ma una attività in perpetuo divenire, la quale non può esser intesa se non come storia. Ora poiché è un fatto che il cristianesimo poggia bensì sulla dottrina di Gesù, ma che questa dottrina si affermò e si universalizzò per opera del cristianesimo stesso, fuori dell'atmosfera giudaica, volerla riportare alla sua originaria atmosfera, significa negare tutta quanta la storia del cristianesimo, da San Paolo a noi. Il Lattes – mi pare – usa un poco il ragionamento di chi, volendo giudicare un uomo, gli dicesse: prima di giudicarti, poiché tu sei figlio di tuo padre, riportiamo tutta quanta la tua vita al giorno in cui nascesti.

«L'ebraismo – dice l'egregio autore – non potrà mai sottoscrivere a quelle che sono state le interpretazioni posteriori della missione di Gesù». Sta bene: ma questo gli è un accettare le origini respingendo lo svolgimento, gli è un accettare il fanciullo per respingere l'uomo; gli è insomma un negare la storia, un annullare, cioè, in blocco tutta intera la evoluzione del cristianesimo e condannarla tutta quanta come una deviazione dal pensiero di Gesù, cioè come un errore. E questo è assurdo: perché una storia bimillenaria, che ha pure la sua logica interna, non può consistere tutta in un progressivo smarrimento della verità. Deve anzi considerarsi, al contrario, come una progressiva conquista della verità.

A ogni modo, respingendo così in blocco la storia del cristianesimo, il Lattes viene ad affermarne l'originalità e l'indipendenza di fronte al giudaismo. Perché, condannando il cristianesimo storico come una de-

formazione del pensiero giudaico di Gesù, si viene a dire che la religione cristiana ha una propria originalità, che essa, insomma, sia pure deformando la sua eredità, ha saputo uscir fuori dal giudaismo e conquistare una sua propria dignità. Il Lattes afferma, insomma, la impossibilità di ridurre il cristianesimo a giudaismo nell'atto stesso che cerca di attuare questa riduzione.

L'errore di metodo e di visione è evidente. Non è possibile porsi così al di fuori della storia e negarne la validità. La storia va concepita come spirito e non come lettera.

Il cristianesimo storico, dunque, va cercato sì nella dottrina di Gesù, ma attraverso tutto intero lo svolgimento che la storia le ha dato, nella perpetua ricerca di quello che è il fondamento del pensiero di Gesù e l'essenza dell'esperienza cristiana: la rinascita dell'uomo in Cristo.

Tutta la storia del cristianesimo non è altro se non la conseguenza e la manifestazione di questa ricerca; questo hanno sempre cercato i credenti attraverso le varie chiese e i vari dommi; questo è lo scopo supremo verso cui si avvia lo spirito cristiano. Or quando il Lattes respinge quelle che egli chiama «le interpretazioni posteriori della missione di Gesù», egli non fa che negare questo svolgimento della esperienza cristiana, cioè, in conclusione, negare il cristianesimo come religione.

E allora, ridotto il cristianesimo al suo puro e semplice contenuto morale, riportato questo contenuto al suo punto di origine giudaico, si comprende benissimo che il cristianesimo dev'esser per forza o giudaismo o deviazione dal giudaismo.

Considerato invece nella sua essenza, cioè nella rinascita dell'uomo in Cristo, il cristianesimo appare con caratteri così netti e marcatamente diversi dal giudaismo, che non si può non parlare, proprio come fa il Renan, di uno «spirito nuovo». Il Lattes nega questo spirito e ne limita la novità al solo mondo pagano: ebbene, io credo invece che, come esperienza religiosa, non considerando ora l'eticità, il cristianesimo fosse assai più vicino al «paganesimo» che non al giudaismo, e che alla formazione dell'esperienza cristiana contribuisse assai più l'ellenismo che non l'ebraismo.

Comunque sia ciò, messa la questione così, cioè giudicando dei caratteri specifici di una religione non dal punto di vista della morale, che può esser derivata dalla religione, ma non è elemento costitutivo della religione, ma dal punto di vista dell'essenza e della funzione della religione, cioè dal punto di vista dell'esperienza religiosa, la diversità e anche un poco la opposizione tra giudaismo e cristianesimo sono innegabili. La storia del cristianesimo primitivo ci insegna che l'esperienza cristiana si viene determinando a poco a poco fuori e talora anche contro il giudaismo. Questa diversità non può esser sentita dal Lattes perché egli sta

fuori del campo della esperienza religiosa, cioè fuori di quel campo per l'appunto dove è dato constatarla. Egli dice, per esempio: «il purgamento dei nostri peccati che nell'Epistola agli Ebrei è compiuto da Gesù, per gli Ebrei viene da Dio», e crede di aver con ciò dimostrato che, per questo punto, tra le due religioni non v'ha differenza sostanziale. Ora è chiaro che quella che egli intende come una affinità è invece una profonda diversità, che deriva proprio da quello che è il punto di partenza del cristianesimo: la mediazione di Gesù tra uomo e Dio. Mediazione che implica una posizione del tutto diversa nelle due religioni di fronte a Dio, e una differenza enorme nella esperienza religiosa. Certamente lasciando da parte, come fa il Lattes, questa specifica esperienza incentrata nel Salvatore, e restringendo il cristianesimo al puro e semplice contenuto morale, le due religioni appaiono sostanzialmente simili e quasi identiche. Ma chi considera quella che è la peculiare dignità del cristianesimo, cioè la persona del Cristo, dovrà convenire che questa dignità non gli venne dal giudaismo, ma dalla sua stessa storia, cioè da se medesimo. Leviamo la persona del Cristo e allora noi avremo una morale che si può benissimo chiamare morale giudaica, perché tale è in fondo, ma non avremo più quella specifica vita dello spirito che si chiama la fede cristiana.

Il giudaismo non può dar questa vita dello spirito: ne darà un'altra, anche migliore, ma quella no; la fede cristiana si è svolta fuori e anche contro dell'ebraismo. Ora, il ritorno al Vangelo di Gesù come regola di vita morale, sarebbe certamente un ritorno all'ebraismo, come afferma il Lattes, ma non mi pare che lo spirito cristiano tenda propriamente verso il *vangelo* di Gesù; esso tende, piuttosto verso la *persona* di Gesù. Tende cioè verso la conquista di un rapporto sempre più immediato con lo spirito del Salvatore, fuori e anche contro degli ecclesiasticismi e dei dommatismi. Se questo è vero, non si può dire che il cristianesimo sia da considerarsi, come fa il Lattes, come un momento di passaggio verso un giudaismo universalistico dell'avvenire.

Per altre ragioni ancora noi dobbiamo dissentire dal Lattes, non senza meravigliarci del suo scarso senso storico, e della sua quasi completa astrazione da quel che potremmo chiamare l'intuito del reale. Alludo alla sua, implicita od esplicita, valutazione della persona di Gesù, che io considero in questo momento naturalmente da un punto di vista puramente giudaico, fuori di tutto quello che la fede cristiana possa pensare.

Il Lattes considera Gesù come un puro e semplice ebreo, il cui pensiero sarebbe derivato, senza alcuna sua propria originalità, dall'ebraismo: «la predicazione evangelica non ha creato né innovato nulla in quanto alla sua essenza morale, in quanto essa è concepimento e dottrina di carità e d'amore, in quanto è alimento spirituale»; «l'Evangelo ripete le idee della vecchia Bibbia ebraica, colle parole della Bibbia e colle formule

sintetiche con cui eransi venute concretando nelle scuole e nelle dottrine farisaiche le idealità ebraiche»; «Gesù è nella Bibbia e in tutto il pensiero ebraico dai Salmi al Talmud». Così dice il dotto ebraicista.

Concediamo che la verità sia proprio questa, senza fermarci a discutere taluni raffronti del Lattes⁴¹ e chiediamo: perché mai quel *Hillel* che egli oppone a Gesù, che insegnò al tempo di Gesù e dal quale Gesù avrebbe tolta la sua dottrina, è rimasto ignorato dalla storia, fatta eccezione della erudizione giudaica, mentre Gesù è divenuto il pensiero centrale di tutta la civiltà di Occidente? Perché le massime di Hillel sono conosciute solo dagli ebraicisti, né so se sieno poi tanto diffuse entro lo stesso mondo israelita, mentre le massime di Gesù sono sulla bocca e nel pensiero di tutto il mondo? Eppure Hillel insegnava a una dotta e ricca e colta congrega, mentre Gesù predicava alla povera gente dei campi; Hillel morì presidente del sinedrio e Gesù morì in croce come ribelle.

Ingiustizia della storia, si dirà, e forse il Lattes sarebbe disposto a dire. Ma che valore ha questa accusa volta alla storia, come se questa non fosse necessaria e potesse essere diversa da quella che è? Una idea falsa, sia questa una panzana ingegnosa di Cagliostro o una falsa epigrafe di Pirro Ligorio, vince momentaneamente, ma resta fuori della storia; non circola, non diventa patrimonio dell'umanità, e un bel giorno cade a terra come una foglia secca. Ma una idea vera può perdersi momentaneamente, può parer morta, ma vive e trionfa sia con chi la formulò, sia con altri, sia consapevolmente, sia inconsciamente, per il suo stesso intrinseco valore. Non vi sono dunque vere e proprie ingiustizie nella storia, se questa è processo spirituale, cioè idea in atto. Or se la grandezza di Gesù non fosse vera grandezza, se la sua personalità non fosse stata che la ripetizione di altre personalità, non dubiti il Lattes che l'umanità se ne sarebbe accorta da un pezzo, e oggi invece di venerar Cristo venererebbe un Hillel, o un altro rabbino ebreo.

Il Lattes considera le idee come astrazioni, fuori della loro concreta storica realizzazione, ma questo è assurdo. Non vi sono idee senza l'io che le pensi e che le attui, non si può scindere l'idea dalla persona e giudicar quella senza tener conto di questa. Perciò gli è una ingenuità credere che un'idea in quanto pensata da Hillel abbia davvero lo stesso valore che se fosse pensata da Gesù; ciò sarebbe vero solo se si potesse dire che le due personalità sono eguali. E a questo la storia ha già risposto.

⁴¹ Per es. la povertà in spirito (il Lattes scrive «poveri di spirito»!) è cosa assai diversa e assai più complessa, come risulta dallo stesso testo greco (v. il mio studio nel *Testimonio* dell'ottobre 1920) della «contrizione» di cui parla Isaia 57, 15; la massima «ama il tuo prossimo come te stesso» è fondamentalmente diversa da quella di Hillel che il L. cita: «non fare agli altri ciò che dispiace a te». La prima è positiva e riguarda il sentimento, la seconda è negativa e riguarda la ragione.

Questo è ciò che il Lattes non ha pensato. E appar simile a chi, parlando delle battaglie napoleoniche, ne rivendicasse il merito al professore di strategia che insegnò a Napoleone a Brienne, senza ricordare che quello scolaro era il futuro imperatore dei Francesi.

La grandezza della persona di Gesù sfugge completamente al Lattes perché egli la misura nella lettera e non nello spirito. Eppure senza di essa la storia del cristianesimo appare come un enigma, alla cui soluzione tutto può contribuire ma nulla può veramente condurre. Giudaismo, ellenismo, essenismo e via dicendo: tutte queste sono vuote categorie se non si riempiano con la persona concreta del Messia. Non solo per i primissimi tempi, quando questa persona visse e operò, ma per tutta intera la storia del cristianesimo; perché la cristologia in sostanza non è che la rappresentazione fantastica della impressione profonda che Gesù fece ai suoi contemporanei, e che i posteri da questi ricevettero. Chi legge il Vangelo solo per trarne materia di confronti dottrinali con altre religioni e non per afferrare e sentire viva e presente questa persona poderosa, si chiude la via a capire il cristianesimo. Sono più logici i *mitologi* i quali, volendo negar la concretezza di questa persona non per questo la distruggono, ma la proiettano dal campo del reale a quel del fantastico, e sostituiscono all'uomo un dio.

Per questo non è punto vero che «glorificando la spiritualità e l'idealità evangelica, nella sua sostanza immutevole, al di là dei mutamenti e dei supplementi dei tempi e delle chiese, i seguaci di Gesù glorificano lo spirito creatore di Israele». Questo non è punto vero. I seguaci di Gesù glorificano puramente e semplicemente la persona del Salvatore; quali si sieno le correnti storiche che hanno contribuito a formarla e ad arricchirla: e sono convinti che questa glorificazione è legittima perché pensano che per Gesù sia cominciata una nuova storia dello spirito; abbiano cioè trionfato nel mondo una concezione e una esperienza di Dio che non sono quelle contenute ed affermate nell'antico testamento. Della concezione cristiana di Dio si possono e si debbono trovar gli addentellati prima di Gesù, perché anche Gesù sottostette alle leggi dell'evoluzione umana, e sarebbe comico considerare la sua dottrina come una creazione dal nulla, senza nessun riferimento col passato: ma sarebbe un chiuder gli occhi al vero negare che il Dio che domina tutto il libro fondamentale sacro e canonico dell'ebraismo, cioè l'antico testamento, è assai diverso dal Dio del Vangelo. Tra l'una e l'altra concezione vi è disaccordo ed antitesi: tutti i raffronti filologici del mondo non possono distruggere un fatto che è nella coscienza di tutta l'umanità, e che ha avuto talora ripercussioni filosofiche e religiose di terribile profondità. Basta ricordare nel protocristianesimo Marcione e nell'età moderna Emanuele Kant.

Queste sono le osservazioni che crediamo di dover fare al pensiero troppo semplicistico del dotto ebraicista. Non vi è dubbio che il pensiero

di Gesù era tutto materiato di pensiero giudaico: lo disse Egli stesso, e ogni uomo che non sia stolto lo vede. Ma altrettanto stolto sarebbe chi volesse ridurre tutto il cristianesimo alla dottrina di Gesù, senza tener conto della persona di Lui e di tutta la storia, ricchissima di esperienze, che con Lui comincia, e non è ancor finita. Il Lattes invoca per l'ebraismo una maggiore giustizia, e scrive un periodo al quale sottoscriviamo di tutto cuore. «La morale ebraica – egli dice – la religione ebraica, l'ideale ebraico non possono giudicarsi attraverso un testo od un articolo del codice penale o civile, intesi come immutabile cosa, alla lettera, in senso angusto. È necessario ricostruire e approfondire il complesso della loro mentalità, tutte le forme e i progressi e gli ardimenti del loro pensiero. L'Ebraismo è un corpo vivente, e v'è anche in lui quella che si potrebbe chiamare l'Evoluzione, per cui esso è sempre variabile e sempre identico in sostanza». Giustissimo. Ma anche la morale cristiana, anche la religione cristiana, anche l'ideale cristiano possono reclamare quei diritti che il Lattes reclama per l'ebraismo; anche il cristianesimo ha la sua evoluzione. E se il Lattes esige che a giudicare rettamente l'ebraismo si debba comprendere tutta l'evoluzione del pensiero ebraico, dai Salmi al Talmud, noi possiamo ben chiedergli che per giudicar del cristianesimo egli voglia cercarlo in tutta la sua evoluzione, da Gesù a Lutero.

Napoli, giugno 1921.

Ebraismo e cristianesimo

di FELICE MOMIGLIANO

febbraio – marzo 1922

Varese (Clinica Quiete), Ottobre 1921.

Caro Direttore,

Vorrei rispondere col biblico *hinéni* de' miei padri, che vale «presente e subito», all'invito cortese di partecipare alla discussione intorno ai rapporti fra l'Ebraismo ed il Cristianesimo. Ma se lo spirito è pronto la carne è stanca, come attesta il luogo da cui Le scrivo: senza contare che mi tocca contravvenire al divieto di non occuparmi.

Questo preambolo in «tono minore» giustifica la forma epistolare che esclude ogni apparato tecnico erudito ed ogni approfondimento dottrinale che esigerebbero lena e tempo e spazio proporzionati ai formidabili problemi di filosofia, di storia che l'argomento coinvolge.

Comunque il mio pensiero sulla questione ed in margine alla questione gioverà a documentare le preoccupazioni della coscienza ebraica con-

temporanea, che non sono contenute per intero nelle risposte del Lattes e del Della Vida.

Tutti e tre apparteniamo a quel popolo che dolorando, combattendo e meditando si elevò dalla concezione di un Dio locale, di un Dio ceraunico al Dio padre; dal Dio protettore *per fas e per nefas* di una minuscola pervicace tribù al Dio del genere umano; dal Dio delle battaglie e delle vendette al Dio della giustizia che annunzia già il Dio dell'amore. Se pure movendo da diverse direzioni, tre ebrei si incontrano nell'arena di *Bilych-nis*, campo aperto alle più nobili battaglie, si è perché l'idealismo dei discendenti dei profeti, quell'idealismo che permise alla raminga schiera sparpagliata per l'universo di resistere e di durare, lampeggia tuttora.

Mi accorgo di nestoreggiare (ne incolpi le grige chiome) e gliene chiedo scusa. Lei non mi chiede di far conoscere il mio ieri, ed il mio altrove religioso e neanche la mia professione di fede, sì bene il mio pensiero nei rapporti fra l'Ebraismo e il Cristianesimo. Ma nell'esposizione di questo pensiero non può non annidarsi la mia fede, perché non si tratta di enunciare un giudizio esistenziale, ma un giudizio di valore.

Perciò non Le nascondo che pure non condividendo la più parte delle idee dell'amico Dante Lattes mi piace e mi commuove quel *pathos* profondo dell'anima di lui, quel suo ardore ieratico, quella sua alquanto ingenua ed eroica incomprendione storica la quale gli permette, in nome di un'ideologia astratta perché non s'è mai cimentata con la storia, di svalutare lo svolgimento che implica la trasformazione cioè a dire l'adattamento del Cristianesimo nei secoli. Atteggiamento che mi ricorda quello dell'indimenticabile amico estremista Raffaele Ottolenghi che annunciava il suo «carico» alla barbarie della civiltà occidentale, per l'adozione della formula trinitaria anziché unitaria; per la contaminazione dogmatica in seguito all'adozione e alla trasformazione dei miti siriaci ed ellenici che fecero la Chiesa di Cristo un istituto separatore fra gli uomini. Ed è atteggiamento tipico di parecchi israeliti, appunto perché gli israeliti, tagliati fuori per secoli (salve le eccezioni) dalla collaborazione storica cogli altri popoli, cioè a dire dalla civiltà cristiano-europea, durano naturalmente difficoltà maggiori a formarsi una mentalità storica. È facile e comodo opporre una realtà fantasticata e pensata, prettamente normativa e chimericamente costruita come la Gerusalemme di Ezechiele o dell'autore dell'Apocalisse, alla realtà corpulenta, concreta che si manifesta con l'inevitabile dialettica di bene e di male, di luce e di ombra di ogni cosa che vive. Le speranze messianiche, neanche con l'avvento del Cristianesimo, si sono attuate quaggiù; e neanche adesso «il buon diritto scaturisce come l'acqua e la giustizia come un fiume perenne» (Amos). D'accordo: dovremo per questo dire che il Cristianesimo è da meno dell'Ebraismo che tesoreggia ne' suoi libri queste speranze e que-

ste promesse? E se il Cristianesimo è gravato da un peso ingombrante di dogmi che ha agito piuttosto come elemento di divisione che di unione, d'altra parte poteva sottrarsi a questo fardello che è stato, lo scotto che dovette pagare all'adozione del pensiero greco?

E non fu l'assimilazione della coltura ellenica che agevolò al Cristianesimo la penetrazione nel mondo? Avrebbe potuto fare altrettanto il Giudaismo quale si è sviluppato sotto la sua forma talmudica?

Il Della Vida, non consentendo con le esagerazioni del Lattes, si dice aconfessionale «ed egualmente lontano dalle due Chiese»; atteggiamento illuministico di chi è convinto di possedere una matura coscienza storica.

Sono di fronte due religioni solenni che improntarono di sé tanta parte della umanità, e soltanto i lobi del cervello lavorano e parlamentano dotamente fra di loro, senza che la personalità integrale del soggetto ne sia scossa al punto da prender partito?

Il Lattes non crede una buona fortuna la degradazione concettuale che anche fra sedicenti correligionari si fa dell'Ebraismo di fronte al Cristianesimo; e perciò rivendica i valori della sua fede che ritiene sconosciuti e non sufficientemente apprezzati; il Della Vida è un indagatore dalle pupille secche che non mostra di avere nel suo attivo l'esperienza di una religione vissuta, sia pure per muovere di lì per procedere oltre.

Mi guardo bene dall'assumere le pose del Napoleone manzoniano

«Ei fé silenzio ed arbitro
S'assise in mezzo a lor»,

ma non è forse inutile che *Bilychnis* ospiti la confessione di un israelita di tipo alquanto diverso (*idem sed aliter*) da quello del Lattes e del Della Vida, se pure si sforzi di comprendere la mentalità di entrambi.

Trattandosi di chiarire i rapporti di Gesù col mondo palestinese in cui è nato e di cui subì gli influssi e da cui seppe sprigionare le nuove sorgenti, non pare a Lei che sarebbe stato meno improprio dire *Giudaismo e Cristianesimo*? L'Ebraismo fu ed è religione vivente non religione immobile. Essa procedette dal Iawehismo nazionale al Profetismo universale e dal Profetismo al Giudaismo. Il Giudaismo che è posteriore all'esilio babilonese ed è contrassegnato dalla legislazione sacerdotale e dal riconoscimento del culto come di un obbligo imposto al popolo consacrato a Jahveh, tende a limitare l'iniziativa personale dei fedeli. L'universalismo dei profeti non è annullato, ma è di meno ampio volo; la santità è prescritta e riconosciuta ai servi della Legge. Sarebbe trascorrere troppo oltre ammettere che ai tempi di Gesù gli ebrei abbiano negletti i temi spirituali del Profetismo universalista; ma come disconoscere che taluni germi vitali e promettenti furono per le condizioni storico-

politiche del popolo ebreo lasciati da parte dai rappresentanti della fede vetusta ed «enfaticizzati» invece dalla personalità eccezionale di Gesù, e trapiantati in seguito in altre terre, crebbero in rigogliose messi come il grano di senape del Vangelo? Non pare anche a Lei che il fatto che gli ebrei rivendichino per sé gli insegnamenti di Gesù abbia un significato di gran peso? La coscienza israelitica attuale può darsi ragione degli accenni diffamatori del Nazareno che ricorrono nel *Talmud*, nonché della successiva elaborazione leggendaria maturata e cresciuta nel clima procelloso e torbido delle persecuzioni e rispecchiata nelle *Toledot Ieshu* (Vita di Gesù); ma pel fatto stesso che l'intende, supera questa posizione. Il Giudaismo attuale si sforza di comprendere la personalità di Gesù con rispetto e con simpatia, come attesta la sollecitudine di mostrare quanto sia vicino alla sua propria tradizione il Gesù storico che si riesce a profilare attraverso ai Vangeli sinottici accuratamente vagliati. Il Gesù storico non ha fondato né voluto una Chiesa. È un profeta che si nutrì delle idee e delle tradizioni del suo popolo, che gli servirono di base per nuove scoperte ed interpretazioni inattese. Scoperte ed interpretazioni che riguardano essenzialmente il soggetto, centro di vita spirituale. E Gesù si trova perciò nella direttiva degli autori di quei salmi che io chiamerei di intima esperienza religiosa, di taluni passi di Geremia e di Ezechiele e di tutto Giobbe. Egli schiuse le vie per una santità più vera e maggiore di quella che si poteva ottenere col faticoso ed arido ritualismo incoraggiando lo sforzo personale mediante la fiducia nel Padre e il pentimento: in altre parole la restaurazione della coscienza con un atto di volontà. Gesù adunque non fu il capovolgitore, l'eversore della tradizione, ma fu l'interprete geniale delle anime del suo tempo; perciò occorre studiarlo nella concretezza storica dell'età sua, rappresentarlo nell'evidenza della vita sociale che lo premeva da ogni parte. Le ansie religiose erano nell'aria; speranze messianiche, visioni apocalittiche, pietismo individuale (Salmi). Gesù rinfocolò questi roghi di fiamma viva: ma mostrò apertamente di svalutare (e qui sta la sua originalità di scelta e in questo caso scelta è creazione) il particolarismo ombroso, il ritualismo soffocante che esigeva l'obbedienza alla lettera della Legge come il massimo, anzi l'unico dovere dell'uomo. Non dimentichiamo che il Giudaismo da Esdra in poi è in gran travaglio per l'elaborazione dell'immensa letteratura rabbinica che dovrà sboccare nel *Talmud*, e che dura fino al VI sec. d. C. Ora, nonostante i detti sporadici dei Padri *Pirkè Abboth*, nei quali l'intenzione è presa come norma per ogni discreto giudizio morale, le testimonianze non ci lasciano dubbio che il Farisaismo ufficiale nella valutazione delle azioni, ricercava assai meno se l'intima sorgente da cui l'azione era scaturita era buona o cattiva, piuttostoché se era o non era secondo la Legge. Quale era la domanda angosciata a cui ognuno doveva rispondere? Questa sol-

tanto: È prescritto o no? Quindi l'atrofia della coscienza, lo smarrimento d'ogni senso di proporzione morale. Il legalismo uccideva la libertà umana; Gesù è il redentore da questo giogo, ne intuì i pericoli attuali e i futuri. Lo spirito puro, ecco quello che conta. Lo sforzo della *Halachà* di prevedere tutti gli accidenti del giorno per giorno, del minuto per minuto, fornendo al soggetto la regola precisa a cui conformarsi per ogni evenienza, rappresenta lo spreco più deplorabile dell'energia intellettuale: un indirizzo di stortura mentale fecondo di deplorabili conseguenze di ordine teoretico e di ordine pratico. L'osservanza meticolosa della Legge diventava un'arte, anzi l'unica arte (e quanto tormentosa!): solo coloro che ne facevano fine esclusivo della vita bastavano a tanto compito. È a stupire che costoro guardassero dall'alto in basso tutti quelli che soccombevano nell'impresa impari alle loro forze e si ritenessero «gli eletti» e si pompeggiassero come una casta a parte? Non solo: ma date le idee del tempo, era naturale (e le prove abbondano) che l'istinto inquisitoriale si accanisse contro gli altri, cioè i *ghamé aarez*, i lavoratori, il proletariato, i contadini che per le loro professioni, dovevano contaminarsi col contatto di oggetti ritenuti impuri, più volte al giorno. Accanto a costoro i violatori della legge, i peccatori esclusi dalla comunità dei fedeli per infrazioni religiose e tormentati anch'essi dall'aspirazione di partecipare al Regno (da cui si rodevano di essere esclusi), cioè ai privilegi morali e materiali che in un lontano avvenire si ripromettevano i loro connazionali.

Non è dubbio che per queste anime in pena Gesù sentì pietà viva e profonda; egli, in nome dello spirito che è libertà, move incontro, come dice Matteo, alle pecore perdute della casa d'Israele.

Che nei secoli posteriori durante la dispersione quell'immane carico di questioni, di pratiche che diede origine alla letteratura talmudica, abbia esercitato una funzione utile, è incontestabile. Il talmudismo ha fatto sì che l'Ebraismo, trovasse il suo punto d'appoggio che gli permise di sussistere come comunità religiosa, pur non avendo nessun centro, mentre il Cristianesimo ebbe per secoli il suo centro a Roma e l'Islam alla Mecca. Inoltre il talmudismo permise agli ebrei, anche nei periodi più foschi del medioevo, di esercitare il loro intelletto ed apprezzare la potenza della cultura. La religione non fu soltanto una legge, ma un insegnamento vivente. Detto ciò, non è meno evidente che quelle prescrizioni eccessive ed ingombranti che accompagnavano l'uomo ad ogni passo dovettero ben presto vuotarsi di ogni pietà interna e degenerare in una formale e falsa devozione di bigottismo, di pietismo ipocrita, provocando ribellioni nelle anime più ansiose del divino, e rinnovando quella esigenza di protesta con la quale erano insorti i profeti contro la simulazione e la falsa devozione dei sacrifici. Conta poco che il pietismo di Gesù e dei primi suoi discepoli li accosti al farisaismo: gli schemi sono riempiti di altro contenuto.

Ho vissuto la vita del ghetto e nella mia giovinezza fui allenato allo studio della *Mishnà* e del *Talmud*.

Sarò considerato come un *calunniatore* se confesso che considero il *Talmud* come documento di un periodo di decadenza, che sta alla Bibbia come il bizantinismo sta all'ellenismo? Mi parrebbe peccare contro lo spirito se ponessi allo stesso livello gli scritti talmudici (badiamo bene come documenti di religiosità e di eticità, non come documenti di scienza, perché il *Talmud* è anche una Enciclopedia dove s'incontra molto fieno nonché qualche rosa) e il Vangelo. Io sono convinto che la personalità storica di Gesù e la sua predicazione non si può comprendere adeguatamente senza tener conto dello spirito polemico immanente in ogni suo gesto ed in ogni sua parola, in opposizione alla tendenza materializzatrice della legge, allo spirito formalistico che ne derivava.

I farisei ipocriti erano appunto coloro che conciliavano il legalismo coll'utilitarismo teologico: la sintesi è data dal discorso sulla montagna che può essere un mosaico di passi biblici e rabbinici ma vivificato da uno spirito nuovo che si contrappone a quello prevalente nelle scuole. Le formule di Gesù esagerate fino a volere l'impossibile sono le risposte all'ideologia rabbinica. Che il Cristianesimo primitivo molto debba al farisaismo non è più lecito dubitare; ma non si può del pari dubitare che Gesù abbia combattuto l'intolleranza, l'attaccamento alla lettera, l'esclusivismo dei farisei. Si sono trovate affinità e perfino identità tra massime evangeliche e i detti dei Padri (*Pirkè abboth*) soprattutto di quelli della prima fase del talmudismo, che contengono principi più liberi e generosi, e ricordano il mite e tollerante Hillel, Gamaliele Seniore nipote di lui, Antigono di Socho, ecc. E nei passi hagadici e nei *Midrashim* brillano precetti di profonda morale considerati come il fondamento della religione. C'è una ventata evangelica, ma solo una ventata. Come poteva lo slancio spontaneo del cuore, lo spirito di iniziativa, conciliarsi con la tensione continua per l'osservanza dei 613 precetti della Legge scritta oltre a quelli della Legge orale? Non basta: accanto ai detti memorabili per l'elevatezza di spirito, ci imbattiamo in altri memorabili per la ragione opposta. Lo stesso Hillel, che al pagano desideroso di sentire *stante pede in uno* il riassunto della fede giudaica, insegnava: «Ciò che voi non volete che succeda non fatelo agli altri: questa è tutta la Legge. Il resto, non è che spiegazione», non riconosce la personalità della donna, coll'ammettere la possibilità del ripudio per mancanze lievissime. I dottori mentovati paiono uccelli che sbattono le ali e fanno lor voli, ma non oltre la gabbia dove sono rinchiusi; Gesù spazia pel libero cielo.

Un autorevole collaboratore della *Jewish Encyclopaedia* sotto la voce *Gesù* riferisce un passo da un raro manoscritto del Vangelo di Luca, da lui ritenuto autentico, e che chiarisce l'atteggiamento di Gesù rispetto

alla Legge. Gesù, imbattutosi in un uomo che lavorava il giorno di sabato e perciò reo di morte per lapidazione secondo la legge mosaica, pronunziò queste parole: «O uomo, se tu conosci ciò che fai, sii tu benedetto; ma se tu non conosci, tu sei maledetto e trasgressore della Legge». Il che vuol dire che Gesù, come tutti i veri fondatori, non distrugge se non per ricostruire. Deve morire ciò che è morto nell'anima. Se la violazione del Sabato è consigliata da un approfondimento maggiore dello spirito della Legge che ha dato i suoi frutti finché fu pianta viva, sii tu benedetto! E con ciò Gesù faceva un passo avanti verso l'universalismo ben più franco e decisivo degli Hassidim e degli Esseni.

Il passo citato ci chiarisce l'atteggiamento di Gesù rispetto alla Legge: muovere dal dato tradizionale per illuminare le anime; dalla Legge finita (momento peraltro dello spirito infinito) per nuove rivelazioni. Come le così dette ricerche delle fonti non approdano a niente di serio quando si tratta di intendere un'opera d'arte che è l'espressione singolare dell'autore che l'ha creata, che ne possiede la legge e il segreto, così non danno luce le affinità e magari l'identità di passi sporadici che formano una dottrina; tanto più quando questa dottrina è pensiero ed azione, apostolato e sacrificio, appunto perché non è esposta come un sommario di opinioni, ma è il prodotto di tutte le energie spirituali che costituiscono la personalità integrale. «Ogni erba si conosce per lo seme»: la nascita del Cristianesimo diventa un enigma insolubile se non si tien conto della personalità del suo fondatore.

Diremo con ciò che lo spirito etico universalistico dei profeti è diventato il monopolio del Cristianesimo? No di certo. Il canone biblico ebraico tiene nel massimo pregio le Surate del primo e del secondo Isaia; nel giorno più solenne dell'anno (Kipur) recita nel Tempio la profezia di Giona. Vero è che il libro d'Ester esclusivista e strettamente nazionale, si recita anche nel Tempio. Il che vuol dire che nel formulario ebraico delle orazioni, espressione genuina delle varie correnti che lo compongono, possono anzi devono coesistere l'elemento esclusivista e l'elemento universalistico.

Mentre il *Sheman Israel* (ascolta Israele), che è l'invocazione suprema, l'atto di fede nell'unico Dio che accomuna tutti gli ebrei, la pietra fondamentale del monoteismo, è anche la preghiera universalistica per eccellenza, il *Shemoné hesrè*, cioè la preghiera delle diciotto benedizioni, non esclude l'elemento nazionalistico benché animato da eticità viva; l'eticità poi è turbata dalla benedizione a Dio perché disperda i *Malsinim* e i *Minim* (gli schernitori, gli eretici della fede avita: forse i primi nuclei cristiani). E minacce e collere contro i nemici d'Israele ricorrono nella preghiera serale col riassaporare la gioia delle persecuzioni contro i Faraoni. Ma, ribattono molti israeliti, il Dio d'Israele è Dio della giustizia,

il Dio che fa «le giuste vendette» come direbbe Dante. È facile ribattere: la contaminazione dell'elemento nazionale coll'elemento universale ha per l'appunto impedito che il concetto di giustizia si arricchisse definitivamente di quelle note per cui diventa sinonimo di carità. Mi spiego.

Lo sdegno onde sussultano molte pagine non solo non mi offende, ma mi esalta. La Bibbia è fervida di ardore morale, appunto perché è tumida di collera e di violenza. Dante, il più biblico di tutti i poeti, ci tiene a farsi encomiare da Virgilio come *alma sdegnosa*. Chi non sente sorgere entro di sé un impeto di rivolta contro colui che viola la legge morale, chi non batte ciglio quando ascolta che altri vien meno al rispetto che ogni uomo deve avere alla propria spiritualità, è meno che uomo. Costui non ama i suoi simili, perché il filantropo sente offesa in sé l'umanità per le offese fatte ad esseri umani. Sono disposto ad ammettere che questo primo grado di coscienza etica si riflette in molte preghiere. Faraone, Aman, i *malsinim*, i *minim* sono l'immagine concreta delle creature perverse che meritano di essere annientate. In questo momento etico, la giustizia si manifesta come risentimento contro il delinquente contro chi calpesta i comandamenti di *Jahveh*. È il momento della legge e della giustizia che supera e cancella il momento dell'insensibilità e dell'indifferenza. Ma occorre fare un passo avanti; salire un altro gradino: odiare il male, pure avendo pietà del peccatore. In altri termini, a un certo punto dello sviluppo della coscienza morale, alla giustizia si accompagna la misericordia che è giustizia più perfetta; la misericordia non è rilassamento della giustizia, ma è la giustizia stessa illuminata da una coscienza che legge più addentro in sé stessa. E questa giustizia arricchita dalla pietà si trova anche nel vecchio testamento: Dio è giusto ma è anche longanime; perciò il perdono è la sua suprema prerogativa: giustizia e misericordia sono caratteri di Dio che deve servire di modello agli uomini. Scarseggia sul formulario ebraico il perdono delle offese collettive e il perdono delle offese individuali.

Vero è che nonostante la lettera di parecchi passi, l'ebreo attuale è, mi si passi l'espressione, moralmente evangelico nella misura che la morale ebraico-cristiana ha improntata di sé la civiltà attuale. D'altra parte che la scarsenza di principi dogmatici, la debole influenza dell'elemento mistico, il perdurare nell'Ebraismo ufficiale di un rituale minuto ed opprimente, la negata partecipazione della donna al culto hanno concorso a determinare in Occidente quella crisi dell'Ebraismo per cui l'ebreo attuale, parlo soprattutto per l'Italia, è diventato il tipo del così detto libero pensatore, cioè di chi ostenta di non avere nessuna confessione.

Il Cristianesimo, per rendersi flessibile ed adattabile, si è piegato a compromessi; ha accolto molti elementi delle civiltà occidentali ed orientali che hanno, se non obliterato, appannato il primitivo monoteismo

ebraico. La dogmatica cristiana nei secoli si arricchì di *dogmi oziosi*; ma d'altra parte l'indebolimento dell'Ebraismo attuale è dovuto appunto all'aver abbandonato la religione alle disputazioni dei talmudisti e alla mancanza di un credo compatto religioso. Da Mendelssohn in poi è considerato da molti ebrei di tendenze liberali una fortuna che per secoli l'Ebraismo non abbia avuta una dogmatica. La legge insegna ciò che si deve fare non ciò che si deve credere. I passi talmudici che escludono dalla partecipazione del mondo futuro coloro che non portano fede a determinate credenze, non hanno valore di dogmi. Che molti dottori ebrei abbiano compilata, secondo le proprie opinioni, una dogmatica; che il grande Maimonide, seguendo le orme di Saadià (sec. IX) abbia fissati i suoi tredici articoli, non significa che l'Ebraismo abbia un *credo*; ne ha tanti quanti sono stati i dottori che si sono dati cura di compilarli. Poco dogmatismo, ma molto legalismo; comunque legalismo freddo che si rincrudisce in determinati periodi storici (basta ricordare Uriele Acosta, Spinoza) e passato nella legislazione là dove gli ebrei conservano il vetusto diritto talmudico. La svalutazione del talmudismo, rocca forte del formalismo, si inizia col frigidò deismo illuministico del secolo XVIII. Ma non si pecca contro lo spirito facendo consistere la perfezione morale e religiosa nell'adempimento della Legge? Ci può essere un agire senza un credere? Credere non vuol dire pensare? Azione dunque senza pensiero? Non è questo l'ultimo grado del disconoscimento dell'essenza e del valore della fede viva? E appunto perché l'apologetica ebraica (mi restringo all'Italia) non sa e non vuole rinnovarsi, dobbiamo constatare che gli ebrei sedicenti colti si contentano di un intellettualismo illuministico per cui scrollano dalle loro spalle non pure la religione dei loro avi, ma si rendono incapaci di comprendere la coscienza religiosa degli altri. E così scivolano nello scetticismo, sintomo di incapacità e di impotenza dell'anima a crearsi un nuovo credo religioso. È lo scetticismo caratteristico dei gruppi che si decompongono. Con ciò non intendo negare che l'israelita europeo non trovi nei problemi che premono la civiltà in cui vive e nelle lotte e nei rischi che sono immanenti in ogni momento storico occasione per soddisfare i più alti bisogni dello spirito. E sono disposto ad ammettere come ho scritto altrove (V. *La conquista di Gerusalemme e l'avvenire della Palestina*, in *Nuova Antologia*, 16 aprile 1918) che il Sionismo sia stato risvegliatore di energie sopite. Le grandi cose fatte nel passato impegnano ad essere fedeli alla tradizione. Non si tratta di ricostruire, si tratta di creare. Solo il presente è veramente grande: il passato e l'avvenire si potenziano nel presente.

Mi accorgo che questa lettera, scritta a parecchie riprese, si è tramutata in diagnosi con velleità programmatiche. Lei mi perdonerà di aver lasciato correre la penna sulle tracce di idee che mi stavano a cuore e che

mi hanno presa la mano. Mi accorgo troppo tardi che invece di portare il mio contributo per chiudere, sia pure *pro tempore*, la questione, ne ho aperte altre in sottordine. Meno male se serviranno di stimolo per nuove indagini e per nuovi approfondimenti.

Mi abbia intanto coi sentimenti di cordiale amicizia e di grande stima.

Suo devotissimo
Felice Momigliano

DISSONANZE ED ANALOGIE



*Intorno all'immortalità dell'anima*⁴²

di FRANCESCO DE SARLO

maggio – giugno 1913

Ma che idea possiamo formarci dell'esistenza e del modo d'agire di un'anima staccata dal corpo? Ecco la domanda che ci sembra di sentirci rivolgere a questo punto. E certamente mentre essa è legittima, è in fondo imbarazzante. Noi crediamo che sia tale non solo se fatta in riguardo a tutti gli esseri animati, ma anche se fatta solo riguardo all'uomo, e ciò perché – come già si accennò di sopra – è tanto stretto il vincolo che unisce la vita dell'anima a quella del corpo, che non si vede come l'una vita potrebbe esplicarsi senza la collaborazione dell'altra. Ma chi ci assicura che col distacco da un determinato corpo non si accompagni la costruzione e la funzionalità di un'organizzazione compiente ufficio analogo a quello che compie il corpo degli esseri animati, quale noi al presente

⁴² Pubblichiamo l'ultima parte dello scritto nel quale il prof. F. De Sarlo di Firenze ha raccolto alcune Idee intorno all'immortalità dell'anima e che comparirà integralmente nel volume *Verso la fede* che il dott. Whittinghill ha promesso d'inviare in dono a tutti i nostri abbonati.

l'osserviamo? Chi ci assicura che la crisi in cui consiste per noi la morte non segni il passaggio da un corpo all'altro? Noi siamo certamente qui costretti a brancolare nel buio, mancandoci qualunque dato positivo per pronunziarci in un senso piuttosto che in un altro; noi non possiamo fare nessuna congettura plausibile intorno alla forma di organizzazione e al complesso di apparecchi e di organi che potranno esser chiamati a sostituire il corpo, ma ciò non toglie che abbiamo il diritto – una volta ammesa la necessità della permanenza delle anime – di postulare l'esistenza di quelle condizioni che son riputate mezzi indispensabili per l'esplicazione della vita psichica. Allo stesso modo che un'idea o uno stato d'anima in genere si esprimerà con parole, con suoni diversi a seconda della lingua parlata, pur avendo bisogno sempre di un mezzo di manifestazione esterna, allo stesso modo che una stessa nota musicale o una melodia sarà espressa con mezzi diversi a seconda degli strumenti che la producono, pur diventando attuale solo a condizione che sia suonata, allo stesso modo infine che un argomento artistico assumerà forma diversa a seconda che variano i mezzi di espressione e di esecuzione (arti figurative, arte della parola, arte musicale), così è da supporre che le anime, pur avendo bisogno sempre di un corpo, si connettano con questo in conformità delle circostanze e specialmente del materiale che si trova a loro disposizione, secondo l'ordinamento universale delle cose.

Le differenze tra l'anima umana e quella di tutti gli altri esseri animati, quali risultano dal complesso delle manifestazioni esterne e specialmente dalla struttura di tutto il mondo, del mondo propriamente umano che lo spirito ha saputo elevare al disopra del mondo della natura, fanno pensare necessariamente ad un destino, e ad una forma d'immortalità, per l'uomo, diversa da quella di ogni altra psiche. Fondandosi sulle particolarità più caratteristiche della vita del nostro spirito, si è in diritto di far delle congetture – s'intende sempre in modo approssimativo – intorno alla forma di esistenza che ci attende dopo assolto il nostro compito su questa terra. Per l'uomo ciò che ha maggior valore è la permanenza nella quale la persona conserva quei tratti fondamentali per cui possa riconoscersi e ritrovarsi e ciò perché egli è essenzialmente persona cosciente di sé e del suo posto nel sistema delle cose, anche in questa vita.

Sarebbe strano che le prerogative, libertà, autocoscienza che noi riscontriamo solo nell'uomo e che certo contribuiscono a determinare la sua superiorità rispetto a tutti gli altri esseri, si dileguassero nel nulla, nel qual caso si avrebbe veramente una perdita irreparabile e incomprensibile. Si è in diritto di pensare, che per l'uomo la permanenza dell'esistenza abbia un significato diverso da quello che è presumibile abbia per gli altri esseri, nel senso che egli possa legare mediante la memoria lo stato in cui verrà a trovarsi con tutta la vita antecedente, e possa quindi completare la

sua evoluzione, mettendo sempre più in valore gli acquisti già fatti. Ed è tanto più plausibile una tale congettura, in quanto se noi teniamo presenti i tratti essenziali di ogni forma di sviluppo e il modo di comportarsi dei fatti psichici rispetto al tempo in cui vengono ad attuarsi, abbiamo ragione di pensare che non solo non è a parlare di interruzione tra il presente e il futuro, ma che il presente deve esser riguardato come preparazione, e per certi rispetti come allenamento, per l'esplicazione di forme di attività psichica più complesse ed elevate. In ogni processo evolutivo, infatti, si nota che ciascuno stadio è come preparazione al successivo e che tutta la serie delle fasi è come disposta per l'avvento dello stato perfetto e definitivo (stato di maturità). E d'altra parte, nei vari processi dell'attività spirituale non si osserva costantemente accumulo di energia, e progressiva maturazione mediante la perenne conservazione degli acquisti già fatti? Se vi ha un carattere per cui l'evoluzione psichica si distingue dai processi evolutivi quali si osservano ordinariamente nei sistemi organici, questo è appunto la tendenza ad un accrescimento indefinito e quindi l'assenza, in questa vita di un vero e proprio arresto definitivo (termine dell'evoluzione). Ciò che può sembrare a prima vista contrario a tale tesi, il fenomeno della vecchiezza, perde ogni importanza, quando venga messo in rapporto con le condizioni organiche fisiologiche, le quali riescono a celare il reale ininterrotto progresso, e quando si tenga conto del fatto che in nessun periodo della vita umana le funzioni e le esigenze più caratteristiche dello spirito ricevano quell'esplicazione ed appagamento completo, per cui si possa parlare di sufficienza o di qualcosa di analogo alla sazietà.

A ragione una delle prove ed indizi per ammettere l'immortalità è stata riposta nell'incompiuta esplicazione di quelle forme di attività psichica che rappresentano come le prerogative dell'anima umana. Fu tante volte notato come né l'esigenza della verità, né le aspirazioni più nobili ed elevate, quali quelle al bene ed al bello, né le esigenze più vive ed urgenti, come quella della giustizia, né la tendenza alla felicità piena, completa o al componimento armonico di tutti i desideri e di tutti i voti, si può dire che raggiungano il loro termine su questa terra. E allora, ammesso che la vita non sia qualche cosa di assurdo e di contraddittorio, ammesso che il mondo non sia l'effetto di un capriccio e quasi direi una beffa alla ragione è lecito pensare che esista un'altra sfera della realtà, in cui la vita umana raggiunga veramente il suo completo sviluppo.

Chi crede in un ordine razionale del mondo e che per ciò stesso non può non attribuire un valore obbiettivo alla legge morale, è costretto a riconoscere come, date le dissonanze, i contrasti, le ingiustizie della vita attuale, s'imponga la necessità di ammettere un'altra esistenza in cui, da un canto possa esser raggiunto quello stato di perfezionamento, che

per la resistenza e gli ostacoli incontrati, e per motivi indipendenti dalla propria volontà, non fu possibile prima raggiungere; e dall'altro si possa avere quell'attuazione delle esigenze morali, quel trionfo del bene e della giustizia in cui risiede il vero ordine morale.

Né fu valida obiezione quella di coloro che videro nella credenza dell'immortalità una minaccia contro la purezza dell'intenzione morale per il fatto che motivo della volizione non sarebbe il puro rispetto alla legge, bensì l'idea di un premio o di una pena futura, giacché anzitutto il premio e la pena aspettati non sono concepiti come qualche cosa di estraneo al contenuto della vita morale, ma come parte essenziale di questa, non come soddisfacimento od opposizione a desideri, passioni, interessi egoistici, ma come proseguimento o arresto sul perfezionamento morale; poi non è l'aspettazione del premio o della pena che deve costituire il motivo dell'operare in un modo piuttosto che in un altro, bensì la fede sicura, inconcussa nella giustizia e nella razionalità immanente nell'universo. Del resto il fatto che Emanuele Kant, l'assertore più rigido e coerente dell'autonomia del volere, abbia sentito li bisogno di porre l'immortalità fra i postulati della vita morale, è la più bella prova che la credenza nell'immortalità, lungi dal rappresentare un elemento perturbatore dell'ordine etico, ne rappresenta un necessario complemento. Si pensi per poco a ciò che l'uomo prova in quei momenti in cui o diviene vittima di irreparabili torti o si vede d'un tratto crollare tutto un edificio di speranze e di aspirazioni costruito con infinite cure e sacrifici, e ciò o per l'opera distruttrice della malvagità umana, o per l'urto di forze cieche; si pensi a ciò che prova l'individuo che si sente piombare in un baratro per il tradimento di persone a cui egli completamente si affidò, si pensi insomma a ciò che si prova ogni volta che si prende a considerare la sproporzione spesso esistente tra l'opera e il suo risultato, si pensi a tutto questo e poi si dica se è possibile la credenza nell'assolutezza dei valori morali, senza quello nell'immortalità. Certo la pace della propria coscienza, la gioia derivante dal dovere compiuto sono beni per sé sufficienti a compensarci di tutti i travagli della esistenza, ma non sempre è possibile compiere il proprio dovere, appunto per le difficoltà e resistenze insuperabili che s'incontrano; non sempre si ha il modo di cooperare al bene come pur si vorrebbe, non sempre si può raggiungere quel perfezionamento, quel grado di sviluppo a cui si avrebbe diritto; e allora come non farsi queste domande: chi si prende giuoco di noi? siamo realmente dei burattini in balia di una potenza che ha per ufficio di eternamente trastullarsi coi dolori e le miserie altrui? Una volta che il bene, nelle sue molteplici forme e manifestazioni, rimane obbietto di una vana aspirazione, perché ritenerlo qualcosa più di una semplice parola?

Vi è un altro ordine di considerazioni che vale a rinsaldare la credenza nell'immortalità, ed è quello suggerito dalla riflessione sui caratteri della conoscenza umana. Questa, infatti, non si limita all'apprendimento degli obbiettivi particolari ed alla determinazione di ciò che può essere utile o dannoso, che favorisce o contrasta la vita umana; ma elevandosi al disopra del contingente e del particolare, si affissa nell'eterno, nell'universale, nell'immutabile, nel trascendente lo spazio e il tempo. Ora l'adeguazione della mente all'obbiettivo richiesta da tale forma di conoscenza, come potrebbe esser ottenuta, se il soggetto non partecipasse in qualche maniera delle proprietà caratteristiche dell'obbiettivo? Come potrebbe lo spirito elevarsi al concetto dell'essere, e in genere alla sfera delle idee, se niente contenesse in sé di ultra materiale, di sovrasensibile e quindi d'indistruttibile? L'uomo perciò solo che riconosce la verità, la quale non nasce e non muore, e perciò solo che pensa lo spazio, il tempo e l'infinito, elevandosi al di sopra del mutevole e del transitorio, per ciò stesso che può oltrepassare financo se medesimo, mostra di posseder titoli sufficienti per appartenere anche ad un mondo diverso dall'attuale. Da una parte il pensiero aspira all'assoluto, al completo, al definitivo, dall'altro nella cerchia dell'esperienza attuale non riesce a veder appagata la sua aspirazione in quanto l'errore, l'illusione, le manchevolezze offuscano sempre la luce del vero. E allora quale congettura più plausibile di questa che il regno dell'anima non sia solo di questa terra?

La considerazione suesposta ha tanto maggior valore in quanto contribuisce a mettere in chiaro uno dei caratteri, per cui l'immortalità dell'anima umana va distinta dalla permanenza di qualunque altra anima; le attitudini, le disposizioni, congenite od acquisite, le forme di attività (funzioni) esplicate, le relazioni con certi obbiettivi non possono non elevare la natura dell'anima e quindi non possono non farle acquistare una coscienza più perfetta e più determinata del suo essere e del suo significato. È evidente che quando si desumono certe note dell'anima da quelle dell'obbiettivo, non si vuol intendere che soggetto ed oggetto vengano ad identificarsi, perdendo il primo il suo carattere essenziale che è quello dell'individualità e della personalità (nel qual caso poi la prova dell'immortalità verrebbe anche a mancare al suo scopo); ma si vuol dire che l'anima umana, in quanto è capace di compiere funzioni che la mettono in rapporto col sovrasensibile, dà prova di possedere una natura speciale differente da quella di ogni altra anima.

Formulando in brevi termini la conclusione del nostro discorso, diremo che se la tesi dell'immortalità non può essere derivata, allo stato delle nostre conoscenze attuali, dall'osservazione di fatti scientificamente accertati (quali sarebbero i dati della così detta psicologia d'eccezione o super-normale), se non può esser presentata come il risultato di ge-

neralizzazione empirica, e se infine non può esser dedotta da principii razionali, trova però una sufficiente garanzia in un complesso di considerazioni, le quali, attinte come sono da forme differenti di esperienza, finiscono per avere efficacia persuasiva. Già è per sé significativo il fatto che né l'esperienza (fatti di psicologia normale e di psicologia supernormale) presa in largo senso, né alcun principio razionale o metafisico è in contraddizione con la credenza nella sopravvivenza; ma poi il fatto che solo ammettendola è possibile dare veramente un significato al mondo e all'evoluzione storica della natura e dell'uomo, non può non esser assunto al valore di prova. Che cosa sarebbe il mondo se ciò che ha il maggior pregio, vale a dire l'esistenza per sé, non rappresentasse che un'incessante alternativa di balenii sorgenti e dopo breve tempo dileguantesi? Che cosa sarebbe la realtà se fosse ridotta ad un complesso di parvenze fuggitive e inconsistenti? E che concetto dovremo formarci di una Divinità, di un Assoluto, che continuamente creerebbe e produrrebbe per aver poi il gusto di tutto disfare e di tutto annientare? È mai possibile che il senso della evoluzione cosmica si riduca ad una specie di lavoro di Sisifo? Basta enunciare queste domande per vedere quale sia la risposta più accettabile. O bisogna negare qualsiasi valore nel mondo, o bisogna riconoscere la permanenza di ciò che è condizione essenziale di qualsiasi valore; o bisogna eliminare qualsiasi differenza di pregio e anche di grado di realtà tra l'esistenza per sé e l'esistenza per altro, ovvero bisogna riconoscere che l'esistenza per sé, una volta prodotta, non può esser più annientata, perché la sua consistenza non si esaurisce nell'apparire ad altro, chiunque quest'altro sia. Sillaba di Dio non si cancella!

Firenze, marzo 1913.

Lo spirito scientifico del buddhismo

di CARLO FORMICHI

agosto – settembre 1923

Una lode che generalmente non si lesina al Buddhismo, massime in questi ultimi tempi, consiste nel riconoscere al suo procedere dialettico i metodi stessi della nostra scienza. Il Buddhismo, si va ripetendo, non esige dalla nostra ragione presso che nessuna rinunzia ed ha saputo dar forma religiosa alla verità delle eterne leggi di natura.

Nelle ultime opere dell'Oldenberg leggiamo che il Buddhismo ammette soltanto quello che si tocca con mano o è accessibile all'intelletto

e scarta il preteso mistero che si nasconde dietro le cose⁴³; il buddhista se da una parte nega recisamente ogni realtà e valore alla vita cosmica dall'altra non meno recisamente mette di questa in luce l'intima legge ed ordine e parla il linguaggio della scienza⁴⁴; la formula del nesso causale sta ad attestare quale fondamentale importanza il Buddismo annettesse alla fede nelle leggi fatali del divenire⁴⁵.

Perfino il padre gesuita Heuvers, facendosi eco dello Oldenberg, afferma che la legge morale del Karma ha nel Buddismo lo stesso valore d'una legge della Fisica, tanto spietatamente ed esattamente essa si applica⁴⁶.

Agevole è, certo, citare passi del canone a conferma del rigido razionalismo e della tendenza del Buddismo a non perdere mai di vista la realtà ad eliminare costruzioni fantastiche, a scoprire e fissare leggi che quanto ad immutabilità nulla hanno da invidiare a quelle di natura delle quali parla la nostra scienza moderna. Segnatamente di fronte alla tradizione brahmanica il Buddismo fa sfoggio d'un senso critico e d'un argomentare ironico quale appunto si converrebbe ad un nostro naturalista vago di battere in breccia le entità più o meno assolute d'un filosofo idealista. I brahmani chiamavano la suprema realtà il Brahma e si vantavano di potere indicare all'uomo la via di ricongiungersi con esso. Il Buddha, in un memorabile dialogo con un giovane brahmano di nome Vasettha⁴⁷, demolisce il concetto del Brahma con un ragionamento che starebbe bene in bocca ad un materialista: chi ha mai visto questo Brahma, e l'amarlo e il cercar di ricongiungersi con esso non è forse stoltezza pari a quella d'un uomo che si vantasse di amare la più bella donna del paese senza poter poi dire come essa si chiama, a quale casta appartiene, se è alta o bassa, di che colore è e dove abita?

I brahmani credevano nella virtù purificatrice delle acque dei sacri guadi, e per mondarsi dei peccati s'immergevano in esse quando più la stagione era rigida e rendeva ardua e meritoria la penitenza.

Il Buddha, pare, abbia detto a questo proposito che se veramente l'acqua tergesse dal peccato, dovrebbero andare in cielo testuggini e rane, coccodrilli e serpenti acquatici⁴⁸.

Se ci si volesse fermare a questa specie di dialettica per segnalare e lodare lo spirito scientifico del Buddismo, in realtà faremmo soltanto

⁴³ *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen, 1915, pag. 287.

⁴⁴ *Reden des Buddha*, München, 1922, pag. XXXIII.

⁴⁵ *Ibidem*, pag. 55, nota I.

⁴⁶ *Der Buddhismus und seine religiöse Bedeutung für unsere Zeit*, Aachen, 1921, pag. 7.

⁴⁷ *Dīghanikāya* XIII, Tevijja Sutta.

⁴⁸ *Therīgāthā*, 240 sgg.

torto al Buddha ed ai suoi seguaci e li esporremmo al famoso sarcasmo del Mephistopheles goethiano:

Was ihr nicht tastet steht euch meilenfern,
Was ihr nicht fasst das fehlt euch ganz und gar,
Was ihr nicht rechnet glaubt ihr sei nicht wahr,
Was ihr nicht wägt hat für euch kein Gewicht,
Was ihr nicht münzt das meint ihr gelte nicht.

Se il Buddhismo credesse soltanto in ciò che si tocca e si comprende, si calcola, si pesa e si conia, non sarebbe mai stato una religione.

Lo spirito scientifico del Buddhismo si manifesta e si afferma vittorioso nell'analisi dell'*io*, ossia nella dimostrazione che un'anima concepita come una qualche cosa di permanente e d'identico non esiste.

Non è difficile, dice il Buddha, persuadersi che il nostro corpo, il quale cresce e poi perisce, assimila cibo e lo espelle, sia da ripudiarsi e da considerare come la negazione dell'*io*. È invece assai difficile liberarsi dalla falsa idea che ciò che si chiama spirito, ossia i nostri pensieri, costituiscano il nostro *io*. Eppure sarebbe meglio identificarci col nostro corpo che per un anno o due o più riesce a sembrare lo stesso, anzi che con i nostri pensieri che nascono e muoiono, di continuo giorno e notte.

Nulla vale tanto a sradicare in noi l'errore di voler trovare l'*io* nella vita del nostro spirito quanto il profondo meditare sulla legge del nesso causale, chiamata in sanscrito, *pratîtyasamutpâda* ed in pâlico *paticca-samuppâda*, ossia il *cooriginarsi subordinatamente* ⁴⁹.

Tale legge ci viene di solito presentata dai nostri dotti europei in una versione che suona press'a poco così:

dall'ignoranza si originano le disposizioni;
dalle disposizioni si origina il conoscere;
dal conoscere si originano nome e forma corporea;
dal nome e dalla forma corporea si originano i sei domini (dei cinque sensi e del pensiero);
dai sei domini si origina il contatto;
dal contatto si origina la sensazione;
dalla sensazione si origina la sete;
dalla sete si origina il ghermire;
dal ghermire si origina il divenire;
dal divenire si origina la nascita;
dalla nascita si originano vecchiezza e morte, dolore e lamento, pena, afflizione e disperazione.

⁴⁹ *Samyutta Nikâya*, II, p. 94.

Questa formula deve riuscire agli orecchi d'un profano così sibillina che forse valeva meglio riprodurre tali e quali i termini tecnici indigeni e parlare di *avidyâ* anzi che d'ignoranza; di *samskâra* anzi che di disposizioni, e via dicendo. La terminologia filosofica indiana è ricchissima e basterebbe da sola a provare l'altezza alla quale la speculazione degl'Indi era giunta già ai tempi del Buddha. Noi siamo costretti a parafrasare e parafrasando ad errare sessanta volte sopra cento. Non solo ai profani riesce arduo il capire la formula del nesso causale ma agli stessi buddhologi, i quali sono, d'altra parte, quasi tutti concordi nel rappresentarla come la quintessenza della dottrina teoretica del Buddha e nell'additarla come la testimonianza massima dello spirito scientifico del Buddhismo. Cercare nel divenire cosmico una rigida concatenazione di causa e di effetto non si chiama forse procedere scientifico? Il guaio è che se da una parte ammiriamo il metodo, dall'altra non sappiamo con precisione in che modo è stato applicato.

Chi ha portato luce in questa oscura ed intricata questione è stato senza dubbio il Dahlke, il quale, a sua volta, ha potuto far tesoro degli ammaestramenti orali dei dotti monaci di Ceylon.

E innanzi tutto il Dahlke segnala l'illegittimità di considerare ogni anello della catena causale come la causa vera e propria dell'anello seguente, di credere cioè che ci troviamo di fronte ad una serie di cause e d'effetti nel senso stesso della fisica. La fisica può parlare d'una pura successione di cause e d'effetti, in quanto essa lavora sulla base di grandezze fisse che chiama corpi. Ma il Buddhismo che studia la vita in atto e vede nel cosmo soltanto processi d'integrazione e disintegrazione ragguagliabili tutti al fenomeno della nuvola che incessantemente muta in dimensione e forma, non può in verun modo concepire una rigida successione di cause e d'effetti ma nella successione vede anche la coesistenza⁵⁰. La vita è un processo integrale che non si lascia scindere nelle sue parti, che si rifiuta ad avere un principio, che è, quindi, causa di se stessa. La formula del nesso causale riposa sopra una intuizione, più che sopra un ragionamento scientifico, e perciò non crea una filosofia, ma una religione.

Il primo anello della catena, ossia l'*avidyâ* (ignoranza), non ha nulla di assoluto e di trascendentale, è in perfetta antitesi con l'*avidyâ* del Vedânta, e sta ad attestare l'eternità del processo dell'*io*⁵¹. Questa interpretazione che dà il Dahlke dell'*avidyâ* è tanto più opportuna in quanto porge occasione di mettere nei suoi veri termini il problema del come occorra valutare le relazioni del Buddhismo con gli altri sistemi religiosi e filosofici che lo precedettero. In altri termini: è il Buddhismo un

⁵⁰ *Buddhismus als Weltanschauung*, Breslau, 1912, pag. 84, 85.

⁵¹ *Ibidem*, pag. 87.

tutto organico indipendente, il prodotto logico d'una mente altissima, ovvero il compromesso di antiche dottrine con pochi nuovi ed originali principii? Svellere il Buddhismo dall'ambiente storico in mezzo al quale nacque, sarebbe un grave errore di metodo. Se non che, più si studia il Buddhismo e più ci si convince della sua indipendenza sostanziale, non solo dal Vedânta, ma dallo stesso Sâṅkhya, dallo stesso Yoga, coi quali ha in comune tanti filosofemi. Il pensare ad imprestiti esterni, a saldature di vecchio e di nuovo, a più o meno abili transazioni, conduce fuori di strada. Eppure si è tentati di ricorrere ad ipotesi di questo genere sempre che c'è qualcosa d'irriducibilmente illogico, oscuro e strano. Ed illogica, oscura e strana è la formula del nesso causale così come ci viene presentata dai nostri dotti europei, talché non deve stupire se il Deussen, scartando risolutamente tutte le poco convincenti interpretazioni che di essa danno i nostri più reputati sanscritisti e pâlisti, ha sospettato in essa un tentativo di conciliare il dogma buddhistico che il dolore nasce dalla brama, con la dottrina vedântista, secondo la quale l'*avidyâ* è l'ultima e fondamentale causa della illusione cosmica⁵².

Ma il Deussen stesso avrebbe indubbiamente rinunciato alla sua audace ipotesi sol che gli fossero capitate sotto gli occhi queste sentenze del Dahlke: «Il Buddha, collocando l'*avidyâ* in cima al suo sistema cosmico e considerandola come condizione essenziale d'ogni vita individuale, non ha in realtà fatto altro se non formulare *concettualmente* ciò che egli dà *attualmente* nella dottrina del Karma: la possibilità di un inizio nel processo dell'*io*».

Alla domanda: «Qual è la ragion sufficiente dei viventi? Come mai si è potuto originare l'*io*?» egli risponde con la sua dottrina del Karma: «mediante la volontà»; con la sua formula della causalità: «mediante l'*avidyâ*, ossia il non conoscere se stesso». Entrambe le risposte dicono la stessa cosa, e cioè che prima di questo *io* c'è sempre daccapo l'*io* in una serie che non ha né mai ha avuto principio. Fra queste due affermazioni: «un essere sussiste in base ai movimenti della sua volontà» e «un essere sussiste in base alla ignoranza di se stesso» corre lo stesso divario che tra queste due sentenze: «c'è luce» e «c'è ombra». L'ombra non dice in sé e per sé nulla, ma solo che c'è luce. L'ombra è essa stessa luce, ma in una vuota forma concettuale. Del pari l'ignoranza non dice in sé e per sé nulla, ma solo che c'è volontà. L'ignoranza è essa stessa volontà, ma in una vuota forma concettuale»⁵³.

Il quarto anello della catena, che di solito si designa con l'espressione *nome e forma*, costituisce l'intoppo massimo. I dotti monaci di Ceylon,

⁵² *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 3, pag. 167.

⁵³ *Buddhismus als Weltanschauung*, pag. 87, 88.

ci riferisce il Dahlke⁵⁴, ridono quando sentono che gli europei traducono *nâma* con nome. *Nâma*, derivato dal causativo della radice *nam* (piegar-si), significa ciò che ha il potere di foggiare, modellare la materia (*rûpa*) in quella forma particolare per la quale si ha quel dato individuo.

Il decimo e l'undecimo anello della catena, chiamati *bhava* e *jâti*, designano, il primo il passaggio da un attimo di vita all'altro seguente, il secondo appunto questo attimo seguente. Da più di dieci anni il Dahlke ha fornito tutti questi chiarimenti ai nostri filologi, ma, per quanto io sappia, essi non ne fanno tesoro, e la intelligenza della formula della causalità non fa un passo innanzi.

Nel volume postumo dell'Oldenberg, *Reden des Buddha*, pubblicato l'anno scorso, il lettore, a pag. 32, troverà tradotta la formula nel solito antico modo e come se il Dahlke non avesse fatto sentire la sua voce che, come ho già detto, è l'eco di quella dei dotti indigeni.

Non esito a confessare che son riuscito a darmi una spiegazione razionale della formula del nesso causale solo dopo aver letto il mirabile lavoro del Dahlke. Il breve commento che qui ad essa faccio seguire non credo sia per essere inutile a quanti vogliono veder chiaro in una delle apparentemente più astruse dottrine del Buddhismo.

Il Buddha nega che esista una entità chiamata anima, ma nega pure che esista una entità chiamata materia. In altri termini, il Buddha non può concepire la morte d'un individuo come la separazione dello spirito dal corpo. La vita non può avere principio né fine; e per vita non s'intende mica un'astrazione, ma l'individuo vivente, la somma degli innumerevoli individui viventi. Il fenomeno vita non ammette discontinuità, perché se la ammettesse bisognerebbe credere nella creazione d'un nuovo vivente, ossia in un'assurdità. È altrettanto falso che Dio mi crea dal nulla o che mio padre e mia madre mi creano con la cellula seminale e l'ovulo quanto è falso che la morte distrugga e annienti la mia individualità. Nascita e morte sono due semplici fasi del perenne divenire dell'*io*, ma non sono né creazione l'una, né distruzione l'altra. Ogni individuo vivente esiste *ab aeterno*. È questo un dato della intuizione che rende vana ed oziosa ogni ricerca, ogni discussione sull'origine della materia e dello spirito. L'individuo vivente è ed è stato sempre in base ad una forza intima, spontanea, soprasensibile. L'arresto del perenne divenire dell'individuo, arresto che è ben altra cosa della morte, si può avere, in un modo solo: col *Nirvâna*. Il *Nirvâna* è frutto della sapienza (*vidyâ*) ossia della dottrina teorica e pratica escogitata dal Buddha. Fuori di questa dottrina si è fuori del *Nirvâna*, si permane cioè nell'ignoranza (*avidyâ*) e quindi nel divenire incessante dell'*io*. La morte val quanto un deporre delle vesti

⁵⁴ *Ibidem*, pag. 86.

logore, val quanto un consumare fino in fondo un combustibile, per indossare immediatamente un vestito nuovo, appigliarsi immediatamente a nuovo combustibile. Nell'attimo stesso in cui il vivente muore, esso si reincarna seguendo le proprie tendenze, ossia scegliendo il materiale che più, anzi solo, gli si confà. Non è già che l'anima passi dal vecchio corpo nel nuovo, ma abitudini contratte nell'agire durante la vita che si è spenta, tendenze, disposizioni e, con termine indigeno, *samskârâh* costituiscono una energia cosciente (*vijnânâm*), che simile ad una fiamma che ne accende un'altra dà luogo ad un altro individuo (*nâmarûpa*). Non solo quindi in questa vita siamo ciò che le nostre azioni ci fanno, ma anche dopo la morte. Il vero nostro creatore è dunque l'azione, il Karma. È a questo punto che il Buddhismo tocca il sublime, trasforma la morale in religione, e può alteramente dire: ho trovato il punto d'appoggio per sollevare l'Universo. A che pro indagare l'origine delle cose, a che pro sciupar tempo a favoleggiare di Dio, di anima o di materia, quando io so che il mio Dio, la mia anima, la mia materia, sono la mia azione, quando so che sono creatura della mia azione in vita e in morte, nell'eternità dei secoli? Ogni preoccupazione che distolga l'uomo da questo principio religioso centrale è da evitare e condannare.

Ma torniamo alla catena delle cause generatrici del perenne divenire dell'*io* e dell'eterno dolore. La energia karmica, impossessatasi del materiale e foggiandolo a sua posta, dà origine al nuovo individuo (*nâmarûpam*), e col nuovo individuo nasce la possibilità delle sei specie di sensazioni aventi ciascuna un organo proprio, cioè l'occhio, l'orecchio, il naso, la lingua, la pelle, e l'organo interno dei pensiero (*manas*). Questi sei organi si chiamano con termine indigeno *sadâyatanam* (sede dei sei) e vengono in contatto con gli oggetti del mondo esterno. Avutosi il contatto (*sparça*) è inevitabile la sensazione (*vedanâ*), cui segue la brama, o sete (*trsnâ*). Tale brama o sete è condizione indispensabile perché sorga quell'attaccamento (*upâdânam*) alle cose che è la base della vita ossia del divenire (*bhava*), del passare da un attimo biologico all'altro. Ogni nuovo attimo biologico nella nostra esistenza presente è una nascita (*jâti*). Il cibo è soltanto il materiale che una energia soprasensibile elabora in modo da mantenere in atto il vivente. Io non sono un orologio al quale è stato dato corda, ma un essere che da un attimo biologico passa al seguente in virtù d'una forza misteriosa, intima, soprasensibile. Il miracolo si avvera in ogni attimo della mia vita, non soltanto nella reincarnazione. Anzi la reincarnazione, la nuova nascita che segue immediatamente alla morte, perde ogni carattere di miracolosità, appena viene ragguagliata col miracolo che ci sta continuamente sotto gli occhi, ossia col passare che noi facciamo da un attimo di vita a quello seguente senza che nessun impulso dall'esterno ci spinga a tanto. Ogni istante della nostra vita è una

nuova nascita. Il cibo rappresenta durante la presente nostra esistenza quel che rappresentano la cellula seminale e l'ovulo nel nostro passaggio dalla morte alla nuova vita, ossia nella nostra reincarnazione.

Questo eterno rinascere che è la vita e che ha le sue radici profonde nella sete di esistere, conduce fatalmente al dolore nelle sue varie forme di vecchiezza, morte, cordoglio, lamento, afflizione e disperazione (*jarâmaranam, çokah, paridevanâ, durmanastâ, upâyâsâh*).

Eppure, la sete di esistere è tale che annebbia l'intelletto, priva l'uomo di contemplare virilmente la verità del dolore (*vidyâ*) e lo sospinge ad inseguire vane immagini di bene e di felicità, talché l'ignoranza (*avidyâ*) risulta essere la prima radice del dolore, profonda anche più della stessa sete di esistere.

Dov'è più l'oscurità della formula del nesso causale? Tutto diventa limpido, e non c'è testo buddhistico del canone ortodosso che non rientri nell'orbita della dottrina concentrata nei dodici *nidâna* o cause alimentatrici del dolore mondiale. Ogni individuo è in ultima analisi una personificazione della sete di esistere cieca e in sommo grado pericolosa in quanto, creando il fantasma dell'*io*, può indurre l'individuo ai peggiori estremi, alla ricerca della felicità magari col delitto, al vizio, alla crudeltà, alla brutalità. Questa sete di esistere è la stessa nel verme e nell'uomo. In altri termini, un uomo guardando un verme può meglio conoscere se stesso. Quel che fa dell'uomo l'uomo e del verme il verme è soltanto il karma, l'azione, ma sostanzialmente sete di vivere è l'uomo, sete di vivere è il verme, ed il karma può fare reincarnare l'uomo in un verme.

La sete di vivere si attenua a poco a poco per poi spegnersi definitivamente, sol che l'uomo conosca la verità del dolore, non si lasci più deludere dal fantasma dell'*io*, agisca in armonia col principio che ogni opera buona è opera di abnegazione. Chi agogna la vita sappia che ne potrà avere fino alla consumazione dei secoli e che la morte non gli toglierà di esistere, cioè di patire, eternamente e continuamente. Chi aborrisce la vita sappia che da essa potrà affrancarsi con le opere buone e la meditazione per entrare nella ineffabile pace del *Nirvâna*. Nulla, all'infuori di noi stessi, può spegnere noi stessi ossia quella fiamma di desiderio che si appiglia a questo e a quello oggetto del mondo esterno e ci reca ora piacere ora dolore, ma pace giammai.

Nei conventi di Ceylon così s'interpreta la formula del nesso causale. Tutto sta a dare a *jâti*, ossia all'undecimo anello della catena, non più il significato di *nascita* nel senso solito ma il valore di *nuovo momento biologico nella esistenza attuale dell'individuo*. Certo, il vedere *jâti* immediatamente precedere il dodicesimo *nidâna*, che menziona come prima cosa *vecchiezza e morte* (*jarâmaranam*), ha indotto e induce i nostri dotti europei a tradurre *jâti* con *nascita*. Se non che, *jâti* non deve essere mes-

so in relazione soltanto con quel che segue ma con quel che precede. Il *nidâna* che immediatamente precede *jâti*, si chiama *bhava* (il divenire) e ben designa il passaggio da un attimo di vita a quello seguente. Del resto, che *jâti*, oltre al significato di *nascita* abbia anche quello sopradDETTO di nuovo momento biologico, è ampiamente documentato dai testi.⁵⁵

Nella catena causale ha dunque agio di manifestarsi lo spirito scientifico del Buddhismo per la rigidità delle leggi fissate al divenire.

Se non che, il campo sostanzialmente psicologico nel quale quella formula trova la sua ragion d'essere non permette che la venga adeguata con una qualunque legge di natura. La formula del nesso causale poggia sopra l'intuizione della perpetuità del processo dell'*io*, e come tale è un postulato metafisico che dà luogo ad una religione vera e propria. Il Buddhismo si vale dei metodi della scienza, ma non è scienza, perché altrimenti non potrebbe essere una religione.

Roma, 29 giugno 1923.

*La Resurrezione di Cristo. Lettera inedita di Vladimiro Solovjov a Leone Tolstoj*⁵⁶

di VLADIMIR SOLOVJOV

giugno 1927

Pietroburgo, 28 luglio – 2 agosto 1894.

Caro Leone Nicolaevic! Dal tempo della mia ultima lettera, mandatavi per mezzo del conte Kr. sono stato due volte ammalato gravemente e non voglio più rimandare l'importante conversazione, che Vi debbo. Tutto il nostro dissenso può essere riassunto in un punto concreto: la risurrezione di Cristo. Io penso, che nella Vostra concezione (se comprendo bene le Vostre ultime opere) non ci sia nulla che possa impedire di riconoscere la verità della resurrezione, e c'è anzi perfino qualche cosa che spinge a riconoscerla. Prima dirò dell'idea della risurrezione in generale, e poi della Risurrezione di Cristo.

1° Voi ammettete, che il nostro mondo cambia progressivamente d'aspetto, passando dalle forme e gradi inferiori dell'esistenza a quelli superiori, o più perfetti; 2° Voi riconoscete la reciproca azione fra la vita

⁵⁵ Cfr. Dahlke, *op. cit.*, pag. 86, nota I.

⁵⁶ Questa lettera non si trova nella raccolta delle opere di V. Solovjov ed è stata pubblicata solo di recente nella rivista *Put* (La via), organo del pensiero religioso russo, edito dall'Accademia religiosa-filosofica di Parigi (fasc. 5 ottobre-novembre, 1926).

interiore e quella esteriore fisica; 3° sul terreno di questa azione reciproca riconoscete che la perfezione dell'essere spirituale si manifesta nel fatto che la sua vita spirituale sottomette a se stessa la vita fisica, s'impadronisce di essa. Partendo da questi tre punti, io credo che si debba necessariamente arrivare alla verità della risurrezione. La questione è che la forza spirituale in rapporto all'esistenza materiale non è una grandezza costante ma crescente. Nel mondo animale essa in generale si trova allo stato nascosto, potenziale; nell'uomo essa si libera e diventa evidente. Ma questa liberazione si compie dapprima soltanto idealmente, in forma di una coscienza razionale. Io distinguo me stesso dalla mia natura animale, riconosco la mia indipendenza interiore da essa e la superiorità davanti ad essa. Ma può questa *coscienza* passare *in atto*? Non soltanto può, ma in parte passa. Come nel mondo animale noi troviamo alcuni germi o barlumi di vita razionale, così nell'uomo esistono indubbiamente i germi di quello stato superiore, perfetto, in cui lo spirito, realmente, di fatto, s'impadronisce della vita materiale. Esso lotta con le tendenze oscure della natura materiale, e le sottomette a sé (e non distingue soltanto se stesso da esse). Dal grado di perfezione spirituale interiore dipende la maggiore o minore pienezza di questa vittoria. Il massimo trionfo del principio materiale nemico è la morte, cioè la liberazione della vita caotica delle parti materiali con la distruzione del loro razionale legame. La morte è una evidente vittoria dell'assurdo sul sensato, del caos sul cosmo. Questo è specialmente chiaro rispetto agli esseri viventi dell'ordine superiore. La morte dell'uomo è la distruzione del perfetto organismo, cioè della forma corrispondente allo scopo e strumento della superiore vita ragionevole. Una simile vittoria dell'inferiore sul superiore, un simile disarmo del principio spirituale dimostra, evidentemente, l'insufficienza della sua forza. Ma questa forza cresce. Per l'uomo l'immortalità è ciò che l'intelletto è per l'animale; il senso del regno animale è l'animale intelligente, cioè l'uomo. Il senso dell'umanità è *l'immortale*, cioè Cristo. Come il mondo animale gravita verso l'intelligenza, così il mondo umano gravita verso l'immortalità. Se la lotta col caos e la morte è l'essenza del processo mondiale, durante il quale la parte luminosa, spirituale, sia pure lentamente e gradualmente, ma tuttavia *vince*, la risurrezione, cioè la reale e definitiva vittoria dell'essere vivo sulla morte è un momento necessario di questo processo, il quale in linea di principio finisce proprio con questo; tutto il progresso ulteriore, in senso stretto, ha soltanto un carattere estensivo; consiste nell'appropriazione universale di questa vittoria individuale o nell'estensione delle sue conseguenze a tutta l'umanità e a tutto l'universo.

Se per miracolo s'intende un fatto, in contraddizione coll'andamento generale delle cose e per ciò impossibile, allora la risurrezione è proprio

l'opposto del miracolo, cioè un fatto, assolutamente necessario nel corso generale delle cose; se per miracolo s'intende il fatto accaduto per la prima volta, senza precedenti, allora la risurrezione del «primo nato dai morti» («pervenets iz mertvykh») è certo un miracolo assolutamente eguale all'apparizione della prima cellula organica in mezzo al mondo inorganico o l'apparizione dell'animale in mezzo alla vegetazione vergine o del primo uomo in mezzo agli orangutan. La storia naturale non dubita di questi miracoli, altrettanto certo è il miracolo della risurrezione per la storia della umanità.

Si capisce, che dal punto di vista del materialismo meccanico, tutto questo è *nul et non avvenu*. Ma io sarei assai sorpreso, se dal Vostro punto di vista sentissi una qualsiasi confutazione di principio. Io son sicuro che l'idea della risurrezione dai morti per Voi è naturale, come per me. Ma si domanda se essa si è realizzata in quel dato personaggio storico, la cui risurrezione è narrata nei Vangeli. Ecco i motivi per mezzo dei quali io mi confermo nella mia convinzione della reale risurrezione di questa persona, Gesù Cristo:

I. La vittoria sulla morte è una necessaria naturale conseguenza della perfezione interiore; quella persona in cui il principio spirituale è diventato risolutamente e definitivamente padrone di tutto ciò che è superiore, non può essere vinta dalla morte; la forza spirituale, avendo raggiunto la pienezza della propria perfezione, sgorga inevitabilmente fuori dei bordi della vita subiettivamente psichica, afferra anche la vita corporale, la trasfigura, e poi la spiritualizza definitivamente, la lega indissolubilmente a se stessa. Ma appunto l'immagine della prima perfezione spirituale io trovo nel Cristo del Vangelo; non mi è possibile considerare questa immagine come inventata, per una quantità di ragioni, che non è necessario ricordare, perché Voi non considerate il Cristo dei Vangeli un mito. Se quest'uomo spirituale-perfetto è esistito realmente, egli era proprio per questo il «primo nato risorto dai morti» e aspettarne un altro simile non è dato.

II. La seconda ragione della mia fede permettetemi di chiarirla con un paragone preso da altro campo. Quando l'astronomo Leverier, per mezzo di certi calcoli si convinse che dietro l'orbita di Urano deve trovarsi ancora un altro pianeta, e poi nel telescopio lo vide precisamente, come doveva essere secondo i suoi calcoli, è difficile ammettere che egli avesse qualche ragione sensata di credere che questo pianeta a noi visibile non fosse quello che egli aveva trovato con i calcoli, e che non fosse il vero, e che il vero sarebbe stato scoperto forse col tempo. Nello stesso modo, quando, posandoci sull'idea generale del processo mondiale e storico e sulla logica dei suoi stadii, noi troviamo, che dopo l'apparizione del principio spirituale nella forma di idea – da una parte nella filosofia e

nell'arte degli elleni, e dall'altra, nell'ideale etico-religioso dei profeti ebraici (concetto del Regno di Dio) – l'ulteriore momento superiore di questa rivelazione doveva rappresentare un fenomeno dello stesso principio spirituale, la sua incarnazione *individuale e reale* in un personaggio vivo, il quale non soltanto nei pensieri e nelle immagini artistiche, ma in *fatto* doveva mostrare la forza e la vittoria dello spinto sul principio nemico e la sua espressione estrema – la morte, cioè, doveva realmente risuscitare il proprio corpo materiale in quello spirituale, – e quando nello stesso tempo presso i testimoni oculari, ebrei analfabeti, che non avevano alcuna idea del processo mondiale, dei suoi stadii e momenti, noi troviamo la descrizione proprio di un simile uomo, che incarna in sé individualmente e realmente il principio spirituale, ed essi raccontano con meraviglia, come di un avvenimento per loro inaspettato e inverosimile, che questo uomo è risuscitato, cioè rappresentano in un modo puramente empirico, come una consecutività di fatti ciò che per noi ha un legame interiore – vedendo una simile coincidenza noi non siamo assolutamente in diritto di accusare questi testimoni, di aver inventato il fatto, la cui grande importanza non era loro chiara. Questo è quasi lo stesso, come se noi supponessimo, che gli operai che avevano fabbricato il telescopio dell'Osservatorio di Parigi, pur non sapendo niente dei calcoli di Leverier, avessero combinato tutto apposta, per fargli vedere in questo telescopio lo spettro dell'inesistente Nettuno.

III. Il terzo motivo della mia fede nella risurrezione di Cristo lo ricorderò soltanto in due parole, perché esso è troppo noto, il che, però, non diminuisce la sua forza. Il fatto è che, senza la risurrezione lo straordinario entusiasmo degli apostoli non avrebbe una ragione sufficiente e in generale tutta la storia primitiva del cristianesimo presenterebbe una serie di cose impossibili. A meno che non si riconosca (come qualcuno ha fatto), che nella storia cristiana il primo secolo non è esistito affatto, e che essa comincia addirittura dal secondo o addirittura dal terzo secolo.

Io personalmente, da quando ho riconosciuto che la storia mondiale e dell'umanità ha un senso, non ho avuto più il minimo dubbio sulla risurrezione di Cristo, e tutte le confutazioni contro questa verità confermano la mia fede con la loro debolezza.

L'unica seria ed originale confutazione, che io conosca, è quella Vostra. In una recente conversazione con me, Voi avete detto, che, riconoscendo la risurrezione e in conseguenza il significato particolare soprannaturale di Cristo, i cristiani si sentono spinti a contare per la propria salvezza più sulla forza misteriosa di questo essere soprannaturale, che sul proprio lavoro morale. Ma un simile abuso della verità, infine, è soltanto un'accusa contro quelli che ne abusano. Perché in realtà Cristo, sebbene risuscitato, non può fare nulla di definitivo per noi, senza di noi stessi;

per i cristiani sinceri e coscienziosi non può esservi pericolo di quietismo. Lo si potrebbe ancora ammettere, se il Cristo risuscitato avesse per essi una visibile realtà, ma date le condizioni presenti, in cui il reale legame individuale con lui può essere soltanto spirituale, cosa che suppone un lavoro morale dell'uomo, soltanto gli ipocriti o i furfanti possono contare sulla provvidenza a *danno* dei doveri morali. Inoltre Dio-uomo non è il tutto assorbente assoluto dei mistici orientali e l'unione con lui non può essere passiva-unilaterale. Egli è l'indicatore della vita, il capo e il vessillo per una vita attiva, per la lotta e per la perfezione, e non per lo sprofondamento nel Nirvana. In ogni caso, qualunque possano essere le conseguenze pratiche della Risurrezione di Cristo, la questione della sua verità non può esser decisa da loro.

Mi interesserebbe altamente sapere, che cosa Voi ne pensate. Se non avete voglia o non avete tempo di scrivere, aspetterò fin quando ci vedremo. State bene, saluto cordialmente tutti i Vostri.

Sinceramente devoto V. Solovjov

(Traduzione dal russo di Ettore Lo Gatto)

L'idea filosofico-religiosa russa da Skovorodà a Solovjòv

di ETTORE LO GATTO

agosto – settembre 1927

Il quadro di un popolo che ai confini e a contatto delle terre civilizzate d'Europa viveva ancora avvolto in tenebre di barbarie, piegato sotto la frusta d'un signore tiranno, organizzato rudimentalmente nella sua vita sociale e spinto violentemente sulle vie delle conquiste guerresche, animato da un sentimento religioso, più simile alla superstizione che ad una vera fede, fu per secoli quello nelle cui cornici i popoli occidentali si rappresentarono il popolo russo, e la sua esistenza storica. Troppo lento fu il processo di rischiaramento e troppo grandiosi e incomprensibili, sulla base delle precedenti concezioni, gli avvenimenti sociali e politici perché non dovessero restare a lungo ancora le tracce dell'atteggiamento negativo verso il grande fratello che aveva, come ha detto il poeta Blok, tenuto lo scudo in mezzo a due razze nemiche, i Mongoli e l'Europa. Gli avvenimenti storici dei secoli XIX e XX, dalla difesa eroica della propria terra contro il nemico invasore alla rivoluzione recente che ha tenuto sotto la sua minaccia dilagante i popoli stupiti e più ancora gli uomini di stato impauriti, hanno certo dato al popolo russo nella storia politica moderna un posto incancellabile. Ma se questi avvenimenti po-

litici, soprattutto per le loro ripercussioni esteriori, hanno spinto ad una maggiore conoscenza e con questa hanno distrutto esagerazioni, falsità e luoghi comuni, molte manifestazioni della vita del popolo russo ancor troppo poco son note all'Occidente; così per esempio la lotta tenace per l'abolizione dell'organizzazione sociale fondata sugli orrori della servitù della gleba, abolita solo al principio della seconda metà del secolo XIX e più ancora quel potente movimento sociale che fu il «narodnicestvo» (il populismo), il quale per vari decenni ebbe nella vita russa una funzione di prim'ordine. Solo la letteratura, ed anch'essa soltanto a grandi sprazzi, in principio e soprattutto in alcune delle sue figure più eminenti come Tolstoj, Turgenjev, Dostojevskij, e solo più tardi in alcune correnti più strettamente legate alla vita del popolo nelle sue varie manifestazioni, ha avuto nel mondo un posto di onore, sebbene anch'essa sempre come qualche cosa di estraneo al corso della civiltà moderna europea.

Senza dubbio ragioni di questa prolungata estraneità dello spirito del popolo russo ai popoli europei fu questa conoscenza frammentaria, ora di figure isolate nella loro grandezza e come circondate di tenebre, ora di avvenimenti apparentemente illogici perché non legati col rimanente svolgimento della storia. Ma forse anche causa di essa fu il carattere stesso della storia evolutiva del popolo russo, nella quale senza dubbio non si riscontra quella continuità propria della storia dell'Europa Occidentale. Prima ancora infatti che le stirpi che in seguito formarono quel tutto complesso che siamo soliti oggi chiamar popolo russo si fossero cristallizzate in un tutto e la stessa primitiva mitologia slava avesse avuto quello sviluppo che delle mitologie rudimentali fu fonte di potenti creazioni artistiche e di profondi pensieri filosofici, il popolo russo si trovò preso nel mondo spirituale del cristianesimo. Prima ancora che le rudimentali costruzioni statali avessero avuto lo sviluppo che pur promettevano i principî messi alla loro base, il popolo russo dovette lottare contro le invasioni delle popolazioni tartare che lo ridussero in lunga e dolorosa schiavitù; e più tardi, prima ancora che dalle qualità proprie autoctone potesse germinare una propria vita potente, il genio violento di un riformatore come Pietro il Grande gli impose una cultura straniera e prima ancora che i semi del cristianesimo potessero sbocciare in piante e fiori, l'onda dell'illuminismo anticristiano stroncò o alterò, o ritardò di nuovo il processo interiore autoctono; infine prima ancora che la rivoluzione lungamente anelata potesse avere un suo svolgimento più consono e conforme alle interiori aspirazioni e possibilità, una dottrina straniera gli imponeva la sua cappa ferrea, le cui conseguenze buone o cattive, solo il corso ulteriore della storia potrà mostrarci. Non è da meravigliare perciò se in tali condizioni non sia stato possibile al popolo russo sviluppare, come svilupparono i popoli occidentali, un proprio pensiero indipendente e dare alla propria

vita spirituale, sempre scossa e in pericolo di precipitare negli abissi proprio quando più si lanciava verso le vette più sublimi, quell'equilibrio di cui godettero i popoli più liberi e più favoriti dal destino. Mancarono le condizioni precipue a quel che si suol dire lo sviluppo coerente e logico del proprio spirito nel succedersi dei secoli. Mancò, ad una concezione totale della vita la base di una tradizione sicura, capace di esprimersi in un sistema filosofico, o anche pure in un succedersi più o meno organico di sistemi. Una cosa colpisce infatti subito chi affronti lo studio della storia del pensiero filosofico russo, sia nelle sue linee generali sia nelle sue singole manifestazioni dal punto di vista teorico e cronologico: la mancanza cioè di veri e propri sistemi filosofici nel senso a cui ci ha abituati lo studio della filosofia occidentale ed anche di una coordinazione logica tra diverse concezioni presso uno stesso pensatore. Riconoscere ed affermar ciò in principio non significa affatto negare che la conoscenza di questo pensiero asistematico e, diciamo pure, spesso disordinato e caotico, possa essere utile ed interessante. È certo che di fronte alle grandiose costruzioni filosofiche greche e tedesche, italiane ed inglesi, gli sforzi che pur furono fatti da parte di pensatori russi per delle creazioni sistematiche, sono rimaste tali senz'altro. Sono i russi stessi che ci ammoniscono della asistematicità del loro pensiero filosofico. Tuttavia essi ci ammoniscono anche che nonostante questa qualità negativa del loro pensiero dal punto di vista della filosofia, i tentativi fatti di comprensione dello spirito umano – fine ultimo e massimo di ogni filosofia – possono dare anche ai filosofi più sistematici materia di considerazione. Uno storico della filosofia russa (il Lossev) ha voluto caratterizzare la mancanza di sistematicità della filosofia russa dicendo che essa «è un insieme pre-logico, pre-sistematico, o meglio ancora super-logico, super-sistematico di concezioni e stati d'animo filosofici». Ma come è possibile conciliare questa caratteristica con la mancanza di originalità del pensiero russo che è pure così categoricamente affermata da altri storici? Tutto ciò che la Russia ha avuto e dato di filosofico, è stato detto, è nato o da diretta imitazione o da incosciente sottomissione a influenze straniere, o da eclettico sforzo di unire tra loro tendenze diverse. La distinzione stessa ci dice, a mio avviso, che quando si parla di mancanza di originalità non viene intesa sempre una diretta imitazione, e infatti sia l'incosciente sottomissione ad influenze straniere quanto l'eclettico sforzo di conciliare tendenze diverse possono non escludere quella concezione superlogica e supersistematica a cui accenna lo storico.

Ma precisiamo che cosa intendono i russi stessi quando parlano di mancanza di sistema nel loro pensiero filosofico. Meglio di chiunque altro l'ha detto un filosofo contemporaneo, il Berdjaev, a proposito dello slavofilismo, partendo dal punto di vista che lo slavofilismo sia stato il

primo tentativo di autocoscienza russa, la prima ideologia russa indipendente.

«I fondatori dello slavofilismo – ha scritto egli – non ci hanno lasciato nessun grosso trattato filosofico, non hanno creato nessun sistema; la loro filosofia rimase frammentaria. Noi, la troviamo in alcuni lavori che sono pieni di profonde intuizioni. Nella prematura morte dei due fondatori e tecnici dello slavofilismo, Kirjievskij e Chomjakov, bisogna vedere anzi qualche cosa di provvidenziale. Può darsi che per la sua natura questa filosofia non debba formare un sistema. La filosofia slavofila è la fine della filosofia astratta e già per questo non può essere messa in sistema come le altre filosofie astratte. Essa era la filosofia della vita totale dello spirito e non dell'intelletto smembrato, della ragione astratta. L'idea di una conoscenza unitaria, fondata sulla pienezza organica della vita, è l'idea fondamentale della filosofia slavofila e di tutta la filosofia russa. Richiamandosi a Chomjakov e a Kirjievskij il nostro pensiero filosofico creativo originale si pone come compito non la ricerca della verità intellettuale astratta, ma della verità come via e vita».

La mancanza di sistema è dunque considerata dal Berdjajev come una fortuna, in quanto che la verità come vita non può essere racchiusa in una cornice che, per quanto ampia, è sempre rigida, perché la vita non è rigida e fissa ma sempre nuova e rinnovantesi.

Da questo punto di vista altri ha potuto affermare che la Russia, povera di sistemi filosofici originali, è ciò non pertanto ricchissima di una propria e viva filosofia. La letteratura vera e propria, questa è la filosofia russa, una filosofia originale, brillante in tutta la magnificenza della parola, nel riflesso luminoso del pensiero fatto carne e sangue nelle figure vive della creazione artistica. Sempre piena di comprensione per ciò che è presente, mutevole, temporale, la letteratura russa è stata sempre rafforzata dal pensiero dell'eterno, del duraturo, sempre intenta a rielaborare nelle proprie profondità i problemi massimi, immortali dello spirito umano. Essa non si è liberata mai dalle «questioni maledette». E in quale magnificenza di linee e di colori, in quale meravigliosa bellezza di figure e di immagini si è sviluppato questo lavoro dei sistemi filosofici sistematici degli scrittori russi, nelle loro opere apparentemente così lontane dalla filosofia.

Senza dubbio anche in questa giustificazione c'è del vero, tuttavia non un vero assoluto. In tutte le letterature del mondo si possono trovare riflessi del pensiero intorno ai problemi fondamentali dello spirito umano e presso tutti i popoli del mondo ci sono stati scrittori le cui opere hanno avuto come contenuto le «questioni maledette» a cui accenna il critico a proposito della letteratura russa. Quel che eventualmente distingue la letteratura russa è l'essersi essa quasi esclusivamente dedicata alla so-

luzione di queste «questioni maledette» che presso gli altri popoli oltre che riflettersi nelle opere letterarie, sono state trattate in opere originali di pensiero teorico. L'essere la letteratura russa un tesoro inesauribile di tentativi, di ricerche, accompagnate da speranze o da sgomento, non esclude che anche dal punto di vista teorico le medesime questioni, i medesimi problemi avrebbero potuto trovare esame e trattazione. E in verità non sono mancati neppure da questo punto di vista lavori eccellenti di singoli pensatori. Ma anche nei singoli pensatori filosofi per *eccellenza*, la naturale incapacità a riunire sistematicamente, dal punto di vista puramente intellettuale le loro opinioni, ha fatto sì che prendesse il sopravvento la tendenza artistica, o più spesso semplicemente pubblicistica. Sia detto qui tra parentesi che ciò non esclude naturalmente l'esistenza di filosofi professionisti, ma allora non si tratta più del pensiero filosofico russo, ma del pensiero filosofico in Russia, chè i filosofi di professione, di cui non c'è stata mai vera e propria deficienza in Russia, vi hanno più o meno bene rappresentata questa o quella corrente di pensiero di questa o quella nazione, contribuendo direttamente o indirettamente allo sviluppo materiale della cultura, ma non hanno quasi mai o assai scarsamente contribuito alla formazione di una tradizione filosofica autoctona, la quale sola può permettere che si parli di pensiero filosofico in un dato paese.

L'esistenza di questa filosofia professionale richiama la nostra attenzione anche su quella mancanza di originalità, che molti storici della filosofia rimproverano al pensiero filosofico russo. Segnando come inizio di una vera e propria attività filosofica, la metà del secolo XVIII, in cui cominciò a predicare le sue idee Gregorio SavičSkovorodà che si è soliti considerare appunto il primo pensatore russo (e diciamo russo in un senso molto largo, in quanto che Skovorodà era di nazionalità ucraina), e come punto massimo di questa stessa attività la pubblicazione delle opere di Vladimir Solovjòv (eliminando cioè dal nostro quadro lo svolgimento contemporaneo), noi non possiamo fare a meno di constatare che tutti i filosofi russi, anche quelli che non furono semplicemente insegnanti di filosofia, si trovarono sotto influenze che in un senso o in altro alterarono le naturali possibilità di sviluppo diretto ed originale là dove esse esistevano. Così appunto avvenne per Skovorodà, nutrito di filosofia antica e cristiana, pei filosofi della prima metà del secolo XIX che furono sotto l'influenza della filosofia di Schelling o di quella di Hegel, e per quelli della seconda metà che o fecero proprie addirittura le idee materialiste o si lasciarono trascinare dalla filosofia positivista. Perfino del più grande pensatore che la Russia poté contrapporre ai pensatori occidentali nella seconda metà del secolo XIX, Vladimir Solovjòv, il più competente dei suoi studiosi, il principe E. Trubeckoj scriveva: «Nella sua lotta contro le tendenze razionalistiche del pensiero europeo occidentale, Vladimir So-

lovjov appare diretto continuatore di determinate tendenze della filosofia europeo-occidentale, del misticismo tedesco e di Schelling».

Tuttavia, non ostante questi apprezzamenti negativi, vi sono ragioni che inducono a conoscere anche quella parte del pensiero filosofico russo che non s'è manifestata esclusivamente per mezzo dell'attività pubblicistica e letteraria, ma ha cercato una propria formulazione filosofica. La prima di queste ragioni è precisamente data dall'utilità che può venire al lettore delle opere pubblicistiche e letterarie dal conoscere le formulazioni teoriche di ciò che si presenta in quelle o rivestito di immagini o in forma polemica. L'elemento comune è l'intimo contatto con la vita reale e da ciò il carattere dinamico delle formulazioni stesse. In secondo luogo lo sforzo stesso della formulazione e della sistemazione è di profondo ammaestramento perché, al posto di un risultato – spesso definitivo solo in apparenza, perché sappiamo come con i tempi sogliono mutar anche i sistemi filosofici in voga – ci fa conoscere il processo di sviluppo e la lotta del pensiero autoctono contro le stesse influenze e lo sforzo di adattamento di quello a queste e di queste a quello.

Alla base di tutte queste dottrine o tentativi di dottrine c'è qualche cosa di originale, che non si riesce sempre a ricavare dalle manifestazioni esteriori: una continua lotta col pensiero stesso che si vuol far proprio, quella lotta che fu assai bene definita la lotta del *logos* contro la *ratio*. L'uomo russo non vuole, non sa, non può rinunciare alla *ratio*, ma essa gli è estranea e l'appropriazione di essa avviene contro le stesse forze interiori che si ribellano.

Di questa lotta incosciente fu magnifico esempio appunto il ricordato Grigorij Skovorodà nato nel 1722 e morto nel 1794, originalissima figura di dotto vagante, giustamente detto per l'atteggiamento della sua vita e il caratteristico svolgimento della sua dottrina il Socrate Ucraino. La sua figura di uomo – come giustamente lamentava il suo migliore conoscitore, l'Ern – ha attirato l'attenzione più delle sue dottrine. Skovorodà era uomo di larghissima e profondissima dottrina e le sue idee venivano da lui svolte e intrecciate insieme a quelle che egli aveva appreso dai pensatori antichi e dai Padri della Chiesa. Non si prestò abbastanza attenzione al fatto che – come dice l'Ern, – egli trasformava tutte queste cose apprese da altri, – a quel modo che l'ape trasforma col lavoro il nettare in miele, – in un suo pensiero fondamentale intorno alla vita. [...]

Dell'efficacia del suo insegnamento socratico ci attesta la memoria che a lungo rimase di lui nel popolo Piccolo Russo. Bisognava essere volontariamente ciechi per non vedere, attraverso anche le oscurità della forma e gli ingombri dottrinari, l'ampiezza del pensiero di Skovorodà che alla metà del secolo XVIII, prima di Rousseau, predicava il principio del ritorno alla natura, e non casualmente, ma in piena concordanza con

le sue concezioni teoriche, e primo in Europa condannava l'artificiosa separazione introdotta dall' «illuminismo francese» nel rapporto fra natura ed arte. «Non disturbare l'opera della natura, e se puoi togli via gli impedimenti e lasciale libera la via; essa in verità agirà in modo puro e felice... Non insegnare al melo come deve produrre le mele; la natura glielo ha già insegnato. Il maestro e il medico non sono maestro e medico ma servi della natura che è l'unica e vera maestra e sanatrice». Ma che cosa è la natura nell'uomo? Essa è il suo cuore. Anche qui Skovorodà rivelava genialità, percorrendo vari gradini di evoluzione del pensiero europeo occidentale senza cadere nel razionalismo. Se i suoi pensieri sono spesso mescolati ad esposizioni di pensieri altrui, ed i maestri di Skovorodà furono parecchi perché egli tutto voleva intendere ed amare e nei suoi scritti ritornano, per esempio, i nomi di Seneca, di Epicuro, Plutarco, Platone, Aristotele, Dionigi Areopagita, Agostino, l'Origene, Clemente d'Alessandria, ecc. ecc.; tuttavia in questi suoi maestri non erano tutte le idee da lui manifestate. Da questo punto di vista Skovorodà è un esempio magnifico di quel che sarà il pensiero filosofico russo che verrà dopo. È certo che riunendo insieme meccanicamente – come dice l'Ern – le dottrine di pensatori ricordati come noti a Skovorodà, dalla loro fusione non vien fuori Skovorodà. L'originalità, nella mancanza di originalità sistematica, è proprio qui, nello sfuggire alla determinazione, se si prescinde da quel che nell'insieme delle cose prese in prestito vien fuori di originale.

L'idea fondamentale della filosofia di Skovorodà è l'antropologismo. Solo per mezzo dell'uomo è possibile la conoscenza. *Nosce te ipsum* è la base di ogni filosofia. L'uomo deve trovare nel proprio cuore l'ultimo criterio, la base della conoscenza e della vita. «La profondità del cuore, la cui esplorazione è data solo a Dio, – dice Skovorodà – non è altro che l'infinito abisso dei nostri pensieri, semplicemente la nostra anima». [...]

Senza dubbio nelle opere di Skovorodà si trovano frequenti accenni ad una difesa dell'idea della nazionalità, e questa nazionalità aveva un fondamento prevalentemente religioso. Skovorodà – dice l'Ern – muore nella storia del pensiero russo solo per un momento per rinascere con nuova forza e innalzarsi a nuove mètte culturali. Il tratto fondamentale della profonda parentela spirituale fra Skovorodà e l'ulteriore pensiero russo è quel che in russo si dice «stranničestvo» l'errare, il vagabondare. E non soltanto nel senso esteriore della parola, come per es. in Tolstoj, ma nel senso interiore. In Skovorodà è quello stesso errare interiore, che si trova, più tardi, in Gogol, in Solovjov e specialmente in Dostojevskij. Skovorodà dà valore all'«interiore» e svaluta assolutamente l'esteriore. L'interiorità del pensiero di Skovorodà in contrasto con l'esteriorità del

razionalismo neo-europeo trovò la sua principale espressione nel simbolismo. Questo simbolismo diventa uno dei più profondi principi del pensiero russo. Dostoevskij e Solovjòv amano questo simbolismo di Skovorodà. Vi sono anche altri elementi di «parentela» spirituale fra Skovorodà e l'ulteriore pensiero russo: per esempio l'idea dell'uomo completo, di quello spirito integrale in cui i singoli lati empirici della vita spirituale si trovano in armonico rapporto con le capacità metafisiche della personalità umana. È già il pathos dello slavofilismo. Tutte le proprie idee, filosofiche, teosofiche e politiche, gli slavofili sottoposero ai due principî della totalità dello spirito e della analogia (srodnost). Tutta la causa degli slavofili, dice l'Ern, non fu che una grandiosa applicazione a tutto il popolo russo, a tutta la storia russa, di quello stesso principio di analogia, di parentela che Skovorodà nella sfera individuale applicava a se stesso. L'autocoscienza russa fu il sogno sacro degli slavofili e in questo senso Skovorodà fu un loro progenitore.

Tra l'epoca di Skovorodà e quella degli slavofili che appartennero al secondo quarto del secolo XIX non mancarono in Russia affermazioni di autonomia spirituale: la più solenne di esse fu quella del più grande poeta russo Puškin, ma, come giustamente osserva il Berdjajev l'affermazione di Puškin fu piuttosto di esistenza nazionale che non di autocoscienza. Occorreva invero poter prima affermar se stessi per potersi conoscere. E dopo il solitario sforzo dell'ucraino vagabondo solo ondate superficiali di pensiero avevano percorso la sconfinata pianura russa. In fondo la filosofia francese del secolo XVIII passò sulla Russia senza lasciar profonde tracce, nonostante l'apparente entusiasmo per il voltairianismo. [...]

Come già a suo tempo in Germania si erano formati i primi circoli romantici, così in Russia si formarono nei primi decenni del secolo XIX singoli gruppi di giovani esaltati e idealistici. Dalle loro schiere uscirono a poco a poco gli spiriti dirigenti della nuova Russia lentamente risvegliantesi: i Bjelinskij e gli Herzen, i Chomjakov e i Kirjeevskij. Ma mentre le questioni fondamentali dei romantici tedeschi erano i problemi dell'arte, per i russi i problemi fondamentali erano se esista o no Dio e l'immortalità, e in tutti e due i casi come deve conformarsi la vita umana, come devono essere sfruttate le forze umane, ecc.

Intorno a questi problemi si mosse cioè la lotta tra le due correnti caratteristiche del pensiero e della vita russa per molti decenni dagli «anni trenta» in poi; la corrente dell'occidentalismo, affermando la necessità di apprendere tutto ciò che già avevano creato i popoli europei, ché solo così era possibile trovar le risposte ai problemi terribili, e quella dello slavofilismo, attaccata al passato della Russia e affermando la necessità di perfezionare e approfondire le proprie basi e tradizioni, sfuggendo le influenze dell'Occidente, perché la sola risposta era la fede russa. Per intendere i

primi slavofili, sia in quanto appresero da altri, sia in quanto elaborarono di proprio, originale, non si può prescindere dall'interpretazione che venne data da essi e dai loro discepoli al tempo in cui il loro pensiero si concretizzò, l'epoca cioè in cui il romanticismo tedesco, soprattutto nelle dottrine di Schelling e di Hegel penetrò anche in Russia. Ciò che di solito vien detto il periodo del secolo XIX, ha detto un filosofo che si richiama appunto alla tradizione slavofila, il Berdjaev, fu in realtà un reale movimento in avanti, un'introduzione di nuovi valori. La reazione romantica fu una reazione solo nel senso psicologico della parola. Essa impregnò di sé il nuovo riconoscimento liberatore di una irrazionale totalità di vita. Lo slavofilismo appartenne a questa corrente mondiale che spinse tutti i popoli all'autocoscienza nazionale, allo storicismo. Tanto più grande per ciò fu il merito degli slavofili, dice il Berdjaev, in quanto che essi seppero prendere in questa corrente universale una propria posizione, esprimere originalmente lo spirito e la missione della Russia. L'influenza dei romantici Schelling ed Hegel, fu più o meno diretta e legò gli slavofili alla cultura europea occidentale, ma la vera fonte della loro autocoscienza nazionale e religiosa fu la terra russa e la religione orientale ortodossa, che né Schelling né altri europei conoscevano.

Non sarebbe difficile obiettare che accettato il principio dell'autocoscienza nazionale, era naturale che si attingesse proprio a ciò che era ignoto o almeno più evidentemente diverso dalle fonti che, alla base delle loro costruzioni teoriche di autocoscienza nazionale, mettevano gli altri popoli. Ma fu indubbiamente merito degli slavofili aver dato un'espressione a queste fonti della propria coscienza, e soprattutto di aver ideologicamente unita quella che essi dicevano la verità eterna della Chiesa ortodossa con la costruzione storica della terra russa. La terra russa fu per gli slavofili prima di tutto la portatrice della verità cristiana, e la verità cristiana era posseduta dalla chiesa ortodossa. «Lo slavofilismo significò la comprensione cosciente del cristianesimo ortodosso come particolare tipo culturale, come speciale esperienza religiosa che si distingue da quella del cattolicesimo occidentale e crea perciò anche un'altra vita». I rappresentanti più eminenti di questa dottrina, ritornata in fiore negli ultimi decenni e viva tuttavia *mutatis mutandis* nelle correnti dei filosofi religiosi contemporanei, furono A. Chomjakov e J. Kirjeevskij. Secondo le affermazioni di questi due teorici, il principio della cultura europea sviluppatosi in tutta la storia dell'Occidente, si rivelava al loro tempo già insoddisfacente per le superiori esigenze della cultura. Secondo essi il carattere della cultura europea loro contemporanea aveva lo stesso significato del carattere di quell'epoca della cultura greco-romana, sviluppata fino alla contraddizione di se stessa, e che dovette per necessità naturale accogliere un principio nuovo, conservantesi presso altri popoli che

non avevano avuto fino ad allora importanza storica universale. Questo popolo, presentandosi ora nella serie storica universale era per gli slavofili il popolo russo.

Non si può dire veramente che nello svolgimento di questo concetto, e nella ricerca dei principî di distinzione tra il popolo russo e gli altri popoli europei, gli slavofili si distinguessero molto da quelli che dovevano essere i loro più decisi avversari: gli occidentalisti. Non sarebbe difficile trovare per. es. in Bielinskij ed in Herzen e soprattutto in Ciaadaev, occidentalisti, idee difese dagli slavofili e presso gli slavofili proprio quella esigenza della libertà di parola e di coscienza che era caposaldo della dottrina degli occidentalisti. La linea di separazione era segnata dall'atteggiamento nelle questioni della fede religiosa. Gli slavofili consideravano il pensiero russo come prevalentemente religioso. È qui, secondo l'esegetica russa, il loro merito perenne, la vera rivelazione della natura dello spirito nazionale. Gli slavofili affermarono chiaramente che il centro della vita spirituale russa è religioso. I genî russi, se non furono tutti slavofili, furono tutti religiosi. Lo slavofilismo significò l'espressione del cristianesimo ortodosso come di un tipo speciale di cultura, come di uno speciale esperimento religioso, diverso da quello cattolico occidentale e perciò cercante una via diversa. Filosoficamente ciò fu espresso dal Kirjeevskij nella contrapposizione tra la facoltà astratta logica e il pensiero concreto; la filosofia occidentale, secondo lui, rappresenta un sistema di riflessione astratta, un sistema di ragionamento, mentre la filosofia russa deve essere costruita sui principî del pensiero concreto. Il pensiero raziocinante ha il torto di non tener conto di quella più alta fonte di conoscenza che è la fede. Il compito principale della filosofia deve essere quello di accordare fede e ragione, religione e scienza. «Che fede è quella che non può coesistere con la ragione?» – si domanda Kirjeevskij – e risponde egli stesso: «Il credente ortodosso, che ha trovato per la via della vista spirituale superiore la interna unità dell'esistenza, cerca il vero pensiero di Dio là, dove crede di incontrare insieme anche l'intera e pura vita, che gli garantisca anche la concretezza della ragione». Parole patetiche, dice il Radlov, che in parole comuni significano che la filosofia di Kirjeevskij non è soltanto teoria, ma anche pratica o vita concordata con la teoria. Basta aver presente anche i vaghi accenni dati sulla teoria di Skovorodà per vedere come realmente egli fosse un precursore. E ancor più quando troviamo nell'altro slavofilo, Chomjakov, così decisamente accentuato il carattere mistico della conoscenza, nell'affermazione che la fonte della vita spirituale è nell'amore e che la vera conoscenza senza amore non è possibile.

La stessa cosa afferma anche nelle sue prime opere Vladimir Solov'jov per il quale la filosofia nel senso di conoscenza astratta ha compiuto

il suo sviluppo ed è irrevocabilmente entrata nel mondo del passato, e per il quale compito della filosofia è accordare la fede e la conoscenza, la religione e la scienza. Per Solovjòv la conoscenza mistica è necessaria per la filosofia, sia pure anche soltanto come base. Tutta la concezione gnoseologica ed ontologica di Solovjòv come già quella di Skovorodà e quella degli slavofili si muove in una cornice religiosa e psicologica.

I suoi scritti di carattere religioso hanno un'importanza fondamentale per chiarire la concezione totale del filosofo, anche nelle sue opere non religiose, come «La giustificazione del bene», tentativo – come dice l'autore – di una filosofia morale.

La filosofia di Solovjòv è caratterizzata come religiosa dalla maggior parte degli studiosi e critici. Così lo Snegirjov diceva che per Solovjòv la filosofia è l'ancella della teologia, e questo concetto veniva svolto anche da altri.

Il Radlov però giustamente cercava di tener distinti nella filosofia religiosa del Solovjòv i suoi due aspetti, per così dire, teorico e pratico. Rilevato lo stato d'animo e l'intuizione mistica che avevano portato Solovjòv alla fede in Dio e in Cristo, Radlov osservava come il vivo sentimento di Dio, che Solovjòv aveva senza tregua, non fosse accessibile né a determinazioni logiche né a prove, mentre d'altra parte, per quanto riguarda Cristo, Solovjòv aveva davanti a sé un fatto storico che poteva essere indagato e discusso razionalmente. L'intuizione mistica e il desiderio di comprendere la dottrina cristiana razionalmente trovarono tutte e due soddisfazione. In queste due direzioni si mosse anche tutta l'opera creativa di Solovjòv, nelle indagini cioè del fatto storico del Cristianesimo, della sua preparazione ed evoluzione, e nella generalizzazione razionale di questo fatto e di tutte le conseguenze che se ne possono trarre. Quale delle due facce della creazione di Solovjòv è la più importante e fruttifera? Quella che trova la sua espressione nella «Storia e avvenire della Teocrazia» e ne «La Russie et l'Eglise universelle», lavori destinati a esporre i lati storici del Cristianesimo, o quella che è espressa nelle «Basi spirituali della vita» e ne «La giustificazione del bene», in opere cioè che trattano astrattamente la vita religiosa e morale dell'uomo? Per quanto preziose possano essere le opere della prima categoria – dice il Radlov – la loro importanza è nel campo teologico e storico della Chiesa; le opere invece della seconda categoria, cioè i lavori filosofici, se anche sono strettamente legate ai lavori teologici, la loro importanza generale non è dubbia. Delle tre parti del sistema di Solovjòv – la teosofia, la teocrazia e la teurgia – solo una parte, la teocrazia, è completa, ed è precisamente in questa parte che si trovano idee di grandissima importanza e capaci di sviluppo. Prima di tutto importantissimo il principio dell'universale, messo a base del concetto della morale; esso deve non solo unire gli

uomini tra loro, ma realizzare anche il legame con la natura e il mondo esterno; nel campo puramente umano l'elemento universale della morale trova espressione nel fatto che le si sottopongono egualmente i fenomeni della vita economica, sociale e statale. In secondo luogo assai fruttifero il tentativo di osservare alla luce di questo principio anche le qualità naturali dell'uomo, la sua psiche. Particolare rilievo merita l'originale idea che il sentimento del pudore – questa qualità caratteristica dell'anima umana – sollevi l'uomo sulla vita del senso e per mezzo del pensiero trasformato in coscienza diventi un principio direttivo della sua attività.

Per Solovjòv il pudore è dunque il punto di partenza e il fondamento razionale dell'organizzazione morale dell'umanità: la castità individuale garantisce la vera ascesa, la castità sociale, la coscienza, regola i rapporti tra uomo e uomo, la castità religiosa, finalmente, il timore del Signore, mette l'uomo nel giusto rapporto con Dio.

Uscendo dal campo più specificamente pratico della filosofia morale, il principio fondamentale della filosofia mistica di Solovjòv è quello della *corporalità spirituale*. Da questo principio si possono dedurre tutte le altre idee di Solovjòv, tra le quali quella della Dio-Umanità, dell'Unità assoluta, quella della trasfigurazione del corpo e dello spirito, quella della Chiesa come corpo di Cristo sono le più salienti. Solovjòv crede nella santità, purezza e bellezza della materia e del corpo. Nel suo entusiasmo mistico per la carne santa, per la madre terra, per la materia divina egli si allontana dai suoi predecessori slavofili, come da qualsiasi teoria di tranquilla ammirazione del mondo. Se il puro umanismo è una fede in Cristo come Dio-Uomo, il puro naturalismo è, secondo Solovjòv, fede nel Dio-materia. La materia reale ed il corpo sono smembramenti dalla originaria pura ed intatta anima del mondo, che hanno perduta la santità ma conservati gli elementi dell'unità assoluta e sono perciò anche adesso base della vita. L'ascetismo non è annientamento dello spirito a spese del corpo ma una risurrezione, una santificazione e una repressione del corpo. La materia è una indegna abitazione dello spirito divino-umano. Ciò che noi chiamiamo ora idea è incorporale e inanimato, e ciò che noi chiamiamo ora carne e materia, è peccaminoso e insensato. Tuttavia la risurrezione e lo stato ideale del mondo non è regno del puro spirito e non lo sarà mai. Senza materia, senza carne il contenuto dell'idea non sarebbe completo e il bene stesso non sarebbe completo. Tutta la natura, tutto ciò che è vivo aspetta una risurrezione, una trasfigurazione. E questa trasfigurazione sarà la spiritualizzazione della materia ed una completa materializzazione dell'idea. La materia, il corpo, dopo la sua risurrezione sarà in una forma più pura e luminosa, la vera forma del bene e della verità. Noi troviamo già nel nostro mondo una graduale spiritualizzazione della materia e materializzazione dell'idea. Nel mondo inorganico la

trasfigurazione della materia cattiva, tenebrosa e in sé decomposta si è già compiuta nell'evoluzione che dal carbone porta al diamante (sebbene carbone e diamante, come elementi, siano eguali). Noi vediamo anche nel mondo organico ed umano una graduale trasformazione della materia, la spiritualizzazione del corporale, dalle oscure e grigie nuvole fino alla brillante bellezza del simbolo universale dell'unità assoluta, dell'azzurro giorno senza nuvole col suo astro immortale, dal ripugnante protoplasma degli esseri elementari fino alla bellezza del corpo femminile. La lotta continua dell'idea con la materia la vediamo anche nell'arte, una lotta che va già oltre la nostra bellezza terrena e cerca di riunire in un legame più solido, trasfigurato e sacro, i frammenti della realtà violentemente strappati dal male del mondo, e di incorporarli nell'unità assoluta universale. Finalmente la completa e generale definitiva riunione dell'essere cattivo e separato è la risurrezione dei morti, la risurrezione della carne, la salvezza e santificazione di tutto il mondo.

Volendo, si potrebbero trovare nella filosofia di Solovjòv elementi di platonismo e di neo-platonismo, di filosofia patristica e di gnosticismo, della filosofia di Schelling e di Hegel, di misticismo e di razionalismo, ma come già fu detto per Skovorodà, tutti questi elementi non danno la filosofia di Solovjòv. Solo il fuoco interiore di un mistico pensatore e poeta insieme, solo il suo impulso profetico poteva trarre da elementi così discordanti la parola solenne che egli seppe dire in una visione apocalittica sul destino del mondo. L'umanità si muove irresistibilmente verso la trasfigurazione assoluta e l'unione con Dio – in questa visione è la sostanza fondamentale del pensiero di Solovjòv per il quale le vicende umane terrene apparvero sempre nella loro vera veste di esperienze transitorie e fuggevoli di una vita superiore. Dalle lontane pianure dell'Ucraina l'ombra del filosofo vagabondo si proietta ancora una volta nel mondo del pensiero russo. L'aspirazione al divino che spinse il popolo russo pagano nelle acque dei fiumi per ricevere come il suo grande principe Santo Vladìmir il battesimo cristiano, e nel territorio sconfinato della Russia generò chiese e sette e diede al popolo tormentato e avvilito la fede che la dottrina di Cristo sia il punto più alto cui possa arrivare l'animo umano, questa stessa aspirazione animò nel corso storico della Russia anche i suoi isolati pensatori e diede loro possibilità che la vita esteriore non avrebbe loro mai dato. Lo studioso che guarda con occhio critico sa quanto di utopistico sia in molte delle manifestazioni di questa aspirazione suprema e sa come di fronte a questa aspirazione altre se ne son manifestate del tutto opposte a quelle, ma sa anche che da questa lotta incessante tra aspirazioni diverse è venuta la scintilla per le realizzazioni. E le realizzazioni che a lunga distanza di tempo il destino consente ai popoli come agli uomini affaticantisi e tormentantisi non sono altro

che il punto di partenza di nuove aspirazioni, e nuove speranze di nuove e sempre più perfette realizzazioni. Su questa via il popolo russo ha dato nei secoli della sua tormentata esistenza un esempio solenne, pieno di ammaestramento pei popoli tutti del mondo.

LE SUGGESTIONI INTELLETTUALI
TRA SCETTICISMO E FEDE



Giuoco fatto
di DINO PROVENZAL
luglio 1917

Alla Sig.^a Elena Bellieni.

Stasera, mia buona amica, dicevate ch'io sono uno scettico.

Non mi sono difeso perché, lì per lì, non ho capito bene se avevate ragione. E vi rispondo adesso, con la penna in mano, un'ora dopo mezzanotte. Accenno all'ora ed al modo per esattezza storica, non per dare un colore romantico a quanto scriverò. Tutt'altro: non c'è né la lucernetta singhiozzante, né la soffitta dell'artista, né la pipa, unica compagna del povero solitario. Vi scrivo sopra una comoda poltrona, davanti a una bella scrivania, con la penna stilografica, sotto la lampadina elettrica.

Scettico – nel linguaggio comune – è chi respinge ogni fede: io invece credo (o almeno ho creduto) un po' in ciascuna fede. Coloro che parlano sempre di politica chiamano scettici i senza-partito. Io ho guardato con simpatia ad ogni partito politico, ma, per il fastidio di sentirmi dar sempre ragione, leggevo avidamente soltanto i giornali di parte opposta alla mia: quando accarezzavo gl'ideali socialisti, leggevo i giornali clericali e allorché m'accostavo ai così detti partiti dell'ordine andavo a caccia di giornali sovversivi.

Mi fu detto, quand'ero molto giovine, ch'ero uno scettico: la parola che oggi suona biasimo, a quei tempi pareva nascondere un segno di superiorità intellettuale: la lasciavi dire e me ne compiacqui.

Ma se mi fosse attribuita a ragione, non seppi e non so.

Risalendo ai più lontani anni di cui abbia memoria, trovo una sola passione che veramente si sia impadronita di me: quella dell'arte o, per esser più preciso, della poesia.

Un vecchio saggio ch'io conobbi, quando sentiva parlare di due che s'erano sposati giovanissimi, soleva osservare: «Male! C'è troppo tempo, così, per pentirsene!»

Altrettanto può dirsi di ogni altra cosa. Io fui un fanciullo precoce: e i miei genitori si compiacquero vedendo che da bambino cercavo libri superiori alla mia età, che a scuola ero il più giovane dei miei compagni, che, per quanto leggevo, sapevo e dicevo, mi si potevano dare tre o quattro anni di più. Strane allucinazioni dell'amore! Godevano, quelle due care e sante persone, vedendomi più vicino alla morte (alla morte dell'anima, almeno) che non sarebbe stato da attendersi.

Così il fuoco dell'arte si accese – e si spense – in me, più presto che di solito non avvenga.

Leggevo e scrivevo: e avevo l'ingenua fede che quanto più si legge tanto meglio si scriva. In età più matura ho deplorato di non aver letto tanto da diventare un dotto, né tanto poco da serbar pura e fresca l'originalità del mio pensiero.

Non mi pareva che mettesse conto di vivere, se dalla vita non si ritraeva qualcosa in noi per lasciarne memoria dopo di noi. Anzi, quando sentivo parlar di una «missione» sulla terra, io non sapevo vederne o capirne altra. Consideravo l'universo come un divino spettacolo messo dinanzi alla nostra mente ed ai nostri cinque sensi stupiti: e sentivo le parole che furon dette da Dio ai profeti e che Matelda mormorò a Dante: «Fa' che tu scriva!».

Ma poiché non mi avevano insegnato, da piccolo, neppur le prime linee del disegno né conoscevo una nota di musica, istintivamente il mio senso dell'arte si diresse e si esaurì nella poesia. Con questa parola intendendo, voi avete capito, anche gli scritti che, per ragioni esteriori, i retori

chiamano prosastici: certe distinzioni pedantesche, per fortuna, mi furono insegnate a scuola quando già da me ne avevo capito l'assurdità.

Dicono che la lima è lo strumento dell'età matura. Non so: a me pare che ogni giovane, com'è più rigido e puritano prima che la conoscenza diretta del male l'abbia viziato, così metta maggior serietà e severità nell'opera d'arte prima d'aver saputo i trucchi e le furberie dei mestieranti. Quanto a me, ricordo di aver passato più di una notte insonne, da giovinetto, tormentato da un'immagine che non sapevo chiuder nel verso, dal giro di un periodo che mi sembrava difettoso, da una rima che non voleva venirmi alla mente o che era troppo cercata o troppo comune.

Quanti scrittori abbiano veramente amato l'arte loro durante una lunga vita non so: per molti, certo, ai primi anni di desiderio febbrile, di tremori, di sgomento e d'amore, succedette un periodo assai più lungo di soddisfazione tranquilla, di conquista sicura, in cui adopravano con mano disinvolta i ferri del mestiere, con la certezza che all'ammirazione del volgo avrebbe fatto eco la loro propria intima soddisfazione.

Ma questo lavoro somiglia all'opera dell'artista come l'amore del Petrarca ha qualche affinità con la carezza che un sessantenne, in papalina e pantofole, striscia sul viso della rubiconda servotta.

La vera passione è breve: e per me che avevo cominciato troppo presto, troppo presto finì. Ero troppo intelligente per amare la lode degli sciocchi, ma non abbastanza per meritare la mia: e quando mi accorsi che, nonostante la buona volontà e lo sforzo sincero, io sarei riuscito solamente un esperto imitatore dei grandi, oppure «un poeta elegante», non ne volli più sapere e rinunziai per sempre.

È provvidenziale che quando muore una fiamma, già in noi sia accesa la favilla che ne produrrà un'altra: se no, di che si alimenterebbe l'anima nostra? Tante letture, anche disordinate ed a sbalzi, anzi appunto perché disordinate ed a sbalzi, fecero nascere in me il desiderio di classificar le cognizioni acquistate, di veder meglio la vita di ciascun autore, di confrontare scrittori ed opere, di studiare e comporre la storia della letteratura. Perciò lessi, durante alcuni mesi, le dieci o dodici opere fondamentali intorno alla nostra storia letteraria: e non trascurai parecchie monografie minori, scelte tra le più significative. Poi cercai (chiunque avrebbe fatto il cammino inverso) un grosso manuale storico-bibliografico: l'unico che esista.

Studiando e postillando quel manuale, provai una strana impressione. I due professori che l'avevano compilato avevano tenuto conto, con meticolosa diligenza, di ogni scritto anche minimo, intorno agli autori studiati. Tanta ricchezza bibliografica mi sbalordì, ma produsse anche in me un grande scoraggiamento. Se, per esempio, leggevo la biografia dell'Alfieri, mi saltava in mente che potevo studiarne a parte le comme-

die: ed ecco indicato in parentesi un lavoro sulle commedie. Avrei potuto vedere quali elementi l'autore traesse dalla tragedia greca: altra parentesi e l'indicazione di uno scritto su questo argomento. Mio Dio! Un aneddoto, allora, circa la contessa D'Albany, circa l'amico-nemico Fabre o magari il povero servo Elia: eccoti articoli, note e appunti sul Fabre, sulla contessa, su Elia e sulla reticella verde che l'Alfieri portava da bimbo e intorno al candeliere che scaraventò al servitore e della parrucca e del vestito e dei cavalli e dei cani. Un subisso!

Certo gli autori del manuale, oltre ad aver fatto opera coscienziosa, credettero di avere, con quella ricca esposizione di titoli, incitato i giovani allo studio e all'amore della ricerca.

A me invece accadde proprio il contrario. Ebbi l'impressione che ormai tutto fosse stato fatto: e la tentazione di aggiungere un filolino ad una trama già tessuta da altri non mi lusingò. O almeno non mi lusingò abbastanza, perché feci, sì, qualche articolo di storia letteraria, ma le grandissime lodi che n'ebbi dai maestri, mentre io per primo sentivo la vacuità e la poca utilità di quelle chiacchiere erudite, mi disgustò quasi subito.

Amica mia, pensate che io mi sia disperato vedendo svanire anche quest'altra illusione?

No: in quella meravigliosa età che va dai venti ai trent'anni non c'è posto per la disperazione.

Scrissi un libro amaro in cui deridevo i miei sforzi, il mio continuo bisogno di lavorare. Avevo cercato l'arte, ma tutto era stato già fatto dai grandi, m'ero rivolto all'erudizione, ma tutti i posti erano già stati occupati dai mediocri.

Il libro amaro, in cui mi sfogavo, piacque: fece ridere e sorridere. Gazzettieri ed amici mi dissero umorista. Di questa parola, che denota gli artisti falliti, finì di compiacermi. E poiché ciascuno di noi non è tanto quello che è quanto quel che gli altri dicono che sia, poiché ero stato battezzato umorista presi quell'atteggiamento che si suol definire umoristico: a furia di far tacere in me la commozione, di schernire la pietà, di non ridere per far ridere, ci riuscii: e scrissi altre cosette che confermarono il mio nome di umorista.

Voi sapete che l'umorismo fu definito in cento modi. Naturale. Almeno cento sono le gradazioni che corrono tra il riso e il pianto e pochi, pochi, pochi sono coloro che sanno scorgere, con pietà ironica, il brillio di un sorriso tra le lagrime. I più non intendono che il riso o magari la risata, il lazzo, la smorfia. Perciò ebbi la soddisfazione, dopo di aver acquistato quella tal fama, che non ci fu barzelletta, facezia, motto di spirito, sguaiaaggine e stupidaggine circolante per le bocche degli scioperati, in cui non si vedesse la mia marca di fabbrica. Ed erano amici, erano ammi-

tori quelli che, addirittura, udendo raccontare una cretineria la chiamavano genericamente col cognome mio a cui aggiungevano, all'italiana, il suffisso *ata*. Tanto ammiratori ed amici, che talora si vantavano d'averla colta loro, per la prima volta, sulle mie labbra innocenti.

Gente che non mi conosceva, appena le ero presentato mi squadrava in modo curioso, guardandomi la bocca come se ne dovesse esplodere subito un frizzo, guardandomi gli occhi per iscorgervi un lampo di malizia, guardandomi la fronte ove con vergogna mi pareva di portare il rosso berretto a sonagli del giullare. Mi dimostravo serio, triste, accigliato: e qualcuno più fino osservava che quella era la vera fisionomia dell'umorista: Gandolin non rideva mai, Richel aveva l'aspetto buio, Mark Twain era feroce.

I nemici (cioè gl'invidiosi) si sfogavano a darmi del plagiatore. Gridavano che non l'avevo inventata io, quando qualche zelante ammiratore spippolava una burletta, *res nullius* tolta dall'enciclopedia sconfinata dell'imbecillità umana.

Io non soffrivo molto di tali lodi e di tali accuse. Invece mi tormentavo per la paura di diventar plagiatore veramente. Se cercate intorno a voi, in una stanza, gli oggetti coi quali potrete fare il solletico ad una persona, dopo aver tolto un foglio, un pezzetto di stoffa, una piuma, presto non troverete più altro. Pochi sono gli strumenti che suscitano il riso negli uomini: pochi e in gran parte già logori; per chi non si contenti di rinfagottare, in vestiti nuovi, personaggi creati da altri, o di girare gli altrui vetri colorati in un nuovo caleidoscopio, la prova è ardua: e insuperabile, forse.

Almeno per me, insuperabile; e l'abbandonai. Facendo il bilancio, allora, mi accorsi d'aver perduto qualcosa. Avevo perduto, irreparabilmente, la stima delle «persone serie»: e questo fu l'unico vero, soddisfacente guadagno della mia vita.

Inoltre, a furia di studiare il meccanismo del riso, il balocco smagliante, ma leggero e fragile mi s'era rotto fra le dita: e non agiva più. Poco prima, lo sforzo di ricacciar dentro le lagrime dinanzi ad uno spettacolo, reale o d'arte, che suscitasse la mia commozione, mi aveva disseccato, a poco a poco, la fonte del pianto. Così non sapevo più né piangere né ridere.

Ebbi l'illusione, un momento, che fosse questo il segno sicuro della mia saggezza. Anche i venerandi personaggi che abitavano il nobile castello dantesco «sembianza avevan né trista né lieta»! Presto m'accorsi, però, che tra me e quei savi c'era, sì, una somiglianza (quando un paragone balza davanti alla mente, una somiglianza c'è sempre perché i paragoni li suggerisce Dio), ma di tutt'altra specie: loro ed io eravamo nel limbo.

In quel breve periodo in cui ebbi la presunzione di credermi saggio, volli rifugiare, me e la mia saggezza, nella filosofia.

Perché qui potete credermi, amica mia: è una delle poche esperienze sicure che ho acquistato: non pensate mai che i filosofi (come indicherebbe il caro e mite lor titolo di amatori della sapienza) siano uomini assetati di luce che vadano, per la selva degli errori, guidati da un barlume fioco e lontano. No, no, no. Essi sono, *a priori*, certissimi di saperla più lunga di tutti: e lavorano, lavorano, lavorano per aguzzar le punte dei loro sofismi, per affilar le lame della dialettica, per tessere reti di paralogismi sorretti da parole difficili e frasi bistiche in modo che l'avversario c'incappi dentro senz'avvedersene, col becco ancora aperto ad un cavillo birbesco. Che volete? Anche nel campo della filosofia la concorrenza è formidabile e bisogna uccider l'avversario od essere ammazzato da lui.

Mi fu difficile orientarmi, dapprima, perché mentre un artista, un giuriconsulto, un medico sinanche, può qualche volta riconoscere i meriti di un collega (tutt'al più si affretterà a deplorare che quei meriti siano offuscati da questo o quel mancamento) non c'è filosofo che non giudichi francamente «cretini» i propri compagni di mestiere a meno che non sieno morti e sepolti. Non esagero. Parlate a quattr'occhi coi due maggiori filosofi che abbia l'Italia e sentite come giudicano i dieci o dodici cattedranti universitari: e poi chiedete ai dieci o dodici il giudizio intorno a quei due.

La sentenza del volgo, dopo ciò, sarebbe sbrigativa e tranquilla: gli uni (i due), cretini a maggioranza di voti: gli altri cretini con due soli voti, ma voti di maestri. Badate che la definizione di savi ai sette antichi dell'Ellade fu attribuita con un procedimento simile, quando venne su dall'onda il tripode d'oro.

Io però non potei credere – né credo – alla stupidità di tutti quei signori. Pensate. In un tempo in cui è quanto mai sfrenata la cupidigia di possedere e godere ed aver fama e autorità e quattrini, ho conosciuto un uomo pigro che non ha mai fremuto al suono di un verso, che non ha mai analizzato un fiore, che non sa dirvi per qual forza si spinga avanti la locomotiva che lo porta a Roma a giudicar nei concorsi universitari. Ebbene, quest'uomo che non ha mai guardato, amato, capito un altro uomo od una cosa, ha avuto l'arte,empiendo sette ed ottocento pagine di sole parole (povere parole grecizzanti o teutonizzate, torbide, opache) di acciappare una cattedra, di imporre quel paralume ai cervelli dei giovani, di intascare un lauto stipendio e di chiamarsi collega – *universitas alma mater* – dei maggiori scienziati di tutto il mondo. Sentite: se cretini son questi, io domando, dove stanno di casa i furbi.

Uomini, d'ingegno, dunque, e opere d'ingegno le loro. Ma per me che chiedevo un po' di pace, un terreno solido su cui posare il piede, una

parola che mi fosse di guida, di conforto, di luce non c'era nulla. Gli scritti dei filosofi contemporanei, prevalentemente polemici, rivolti più a combattere le persone che a far trionfare le idee, mi stancarono presto. E lessi i filosofi maggiori nei quali trovai però, troppo spesso, il linguaggio specioso di chi offre, col proprio sistema, un farmaco infallibile e superiore ad ogni altro. C'erano, sì, i timidi, gli onesti, gli umili, i quali rappresentavano la filosofia come un'ardente, assidua, perenne ricerca di verità. Ardente, assidua, perenne, ma non progressiva. Essi dal proprio intimo lavoro avevano avuto la gioia di dimenticare la vita: e questa gioia proponevano a me che leggevo, come il fumatore d'oppio offre, con mano tremante, al vicino, la pipa dove ha già sorbito una dose di veleno sufficiente per una prima follia. Grato dell'offerta, non accettai. Tutta la loro vita mi era testimone che quei galantuomini, mondi d'ogni ciurmetteria, assolutamente incapaci di abbindolare il prossimo, ingannavano di continuo se stessi con la teoria che la verità è in divenire perpetua, e che bisogna ripensare e riconquistare gli altrui pensieri e conquiste.

Lasciamo stare la psicologia (i filosofi la ripudiano) e la logica, intellaiatura e sostegno di qualsiasi cognizione, non della sola dottrina filosofica. Con quale ansietà io ricercai le due grandi scienze del Bello e del Buono! Ebbene, amica a cui svelo l'amino senza vergogna, sarà stata colpa della mia intelligenza troppo debole, ma mi è sembrato che i maggiori studiosi di estetica ammettessero, come conclusioni delle loro ricerche che «il giudizio della folla ripetuto attraverso i secoli ha un grandissimo valore», che, in fondo, «il giudizio estetico non può prescindere da elementi soggettivi», che «l'artista ha raggiunto la compiutezza dell'arte quando l'opera risponde all'immagine ch'egli ne aveva prima intraveduta con la fantasia commossa».

Tutto qui? Sì, o almeno io non ho visto altro.

E i solenni legislatori della verità morale mi hanno insegnato: «buona è ogni azione che dà un senso di gioia a chi la compie e a chi n'ode il racconto»: «noi dobbiamo, all'infuori di ogni speranza di premio in terra od altrove, impadronirci ed appagarci di quell'intima soddisfazione ch'è la prova del bene compiuto»: «questo concetto del bene, pur attraverso errori, inganni, false apparenze, si ritrova presso tutti i popoli, in tutti i tempi».

Notate il doveroso omaggio che gli esteti e i moralisti tributano alla saggezza popolare. Non potrebbero far diversamente: in quattro o cinque proverbi, dei più vecchi, dei più triti, di quelli che ormai si pronunziano smozzicati perché ciascuno ne sa la seconda parte, trovate il sugo delle proposizioni audacissime enunciate sopra.

Questo ho imparato dagli esteti e dai moralisti più seri. Gli altri, per smania d'originalità, mi hanno messo dinanzi tali arzigogoli strambi che

io, chiuso il libro, ne ho poi fissato la copertina, credendo di vedere spuntare un ghignetto in quello spazio (ah spazio vuoto dove la verità attende di essere scritta!) che intercede fra il nome dell'autore e quello dell'editore, tra chi vende fumo e chi piglia denari.

Coloro che giunsero alle semplici tesi da me esposte potevano chiudere una vita di lavoro, soddisfatti di esser arrivati, con le proprie forze e per vie nuove od inusitate, a scoprir verità già scoperte. Ma io non potevo seguirli: da parte mia l'inganno sarebbe stato cosciente, poiché già sapevo dove i miei sforzi mi avrebbero condotto. Chi fa un «solitario» alle carte non è meno disonesto di un altro giocatore, se barando, ruba a se stesso.

Abbandonai la filosofia e provai allora, per la prima volta, la dolorosa sensazione del vuoto: non perché le cognizioni che via via avevo appreso dai filosofi mi avessero riempito lo spirito, ma perché quest'ultimo si era talmente, dapprima, dilatato ed enfiato di speranza, che aveva bisogno di un contenuto immenso perché non ricadesse giù striminzito, floscio, con le ali rotte.

Così fu che, poco prima di giungere all'età matura, io cercai Dio. Ai tremuli vecchi, ai bimbi che balbettano le preghiere, alle donne che non pensano, Egli viene docilmente, dopo la prima parola d'invocazione. Ma l'uomo forte, che non ricorda più le nebbie azzurre dell'infanzia ove rilucono scaglie d'oro e d'argento staccate dalle ali degli angeli e che si sente ancora troppo lontano per averne terrore, dal freddo, buio, umidore della fossa, l'uomo forte se vuole Dio deve cercarlo con fervore e vigore.

Dove? Nelle ombre di una chiesa gotica, nell'orrore mostruoso di un Cristo bizantino, nella dolcezza di un angelo di Melozzo o di una madonna giottesca non potevo più: la storia dell'arte senza insegnarmi proprio il sapiente equilibrio di quelle ombre con la luce, né l'intreccio di linee che producevan quell'orrore e quella dolcezza, mi aveva detto troppo chiaro che un segreto c'era e che era un segreto, appunto, di luci e di linee: opera umana, bravura tecnica, inganno, inganno, inganno.

Volli arrivare a Dio-Verità, per mezzo della scienza, percorrendo la via delle verità. Il principio fondamentale dei teosofi, i quali dicono che in ogni antica dottrina c'è un granello d'oro da ricercare, che delle fedi tramontate noi conosciamo quasi sempre le proposizioni essoteriche mentre l'intimo vero era fatto noto ai soli iniziati, che, insomma, non esiste una rivelazione di Dio, ma gli uomini devono faticosamente trovar Dio, con alchimistica fede, sceverando il vero dal falso nelle leggende, nelle tradizioni, tra geroglifici egizi ed iscrizioni runiche, nei libri dei dotti e nelle superstizioni del volgo, quel principio mi sedusse: vi sentii palpitare dentro, finalmente, con le ali chiuse e trepide, spasimanti d'aria, una divina promessa.

Sgombrai la mia biblioteca vendendo, a peso di carta, i miei filosofi: nella stessa cesta, come i due fratelli assassini del Cocito, cozzaron le fronti insieme Kant e Comte, Schelling e Spencer. Negli scaffali entraron, ancora intonsi, depositari di misteriose verità suggellate, Eliphas Levy ed Annie Bésant, Ely Star e Jules Garinet. Ma, al solito, più che dei moderni mi compiacqui degli antichi. Furono giorni e notti pieni di fascino, quelli in cui figgei lo sguardo nell'opera di Paracelso, interrogai Weiger sui misteri dell'oltretomba, udii Jacob Boehme, il calzolaio filosofo, parlarmi di scienze occulte e d'alchimia e vidi, vidi quasi con gli occhi miei Emanuele Swedenborg, il possessore d'ogni dottrina umana e divina, parlar di mineralogia dall'alto dei cieli e numerar di quaggiù la moltitudine degli spiriti angelici.

Il contatto coi divulgatori della teosofia mi raffreddò. Né Schuré, né Annie Bésant né la signora Blavatzky mi dissero una parola che mi levasse più in alto. Anzi. Quando trovai tutti quegli schemi, quei paradigmi, quelle scale di Giacobbe dell'altra vita, la successione dei piani mentale, fluidico, astrale, ecc. ecc., mi soffregai gli occhi, mi scossi dal lungo sonno e rinsavii. Una mitologia peggiore delle altre perché scheletrica, numerica, astratta, senza né colore né carne. Mitologia che non fu mai religione, dottrina che non fu mai fede: non una lingua morta, ma un gergo artificiale inventato a tavolino come la nuda lingua che un freddo sapiente polacco donò a tutti i viventi e che non fu parlata da alcuno.

Prima di abbandonar questa nuova esperienza, non sapendomi distaccare dai cari volumi ove avevo visto rilucere tante gemme, pensai di scrivere qualche lavoro di erudizione teosofica od occultistica. Anche per la filosofia mi era accaduto lo stesso: alla fiamma della fede era succeduta la fredda luce della dottrina. Ma trovai che il numero degli studiosi di occultismo è quasi grande quanto quello dei sedicenti filosofi.

Io ero stato – in potenza, intendo – un artista: e avevo abbandonato l'arte quando m'ero accorto che in ogni mia opera c'erano linee, accenti, colori, che mi derivavan da altri. Superbo, nemico di tutto ciò che si chiama lavoro collettivo e irreggimentazione, come potevo entrare in quella folla di scribacchini i quali della propria mediocrità facevano una virtù (la dicevan modestia e mai conobbi più vanitosa genia) incastrando, con legaccioli bibliografici, una monografia ad un saggio, un saggio a un articolo e chiamando tutto questo rigirio «collaborazione della massa alla ricerca di un unico ideale scientifico»?

Solevano dire, quei meschinelli, con ipocrita umiltà: «Ciascuno di noi porta il proprio sassolino al grande edificio della scienza». Balordi anche nella scelta delle immagini! Chi ha mai visto edifici fabbricati coi sassolini?

Rimasi solo. Voi, ora, voi che credete ed avete sempre creduto nella fede che vi fu istillata nell'infanzia, volete sapere se io abbia trovato Dio?

Difficile, la risposta. Sopra la tomba di uno scettico (quello sì, scettico, veramente) in un cimitero inglese, io lessi un giorno: «Per tutta la vita ho cercato di raggiungere il cielo: sperai finalmente di attingerlo con la morte: ora invece, sono sepolto nella terra profonda e le stelle son più lontane che mai».

Capite? Forse per trovare Dio non bisogna cercarlo. Immaginate l'uomo che «cerca i documenti dell'onestà della propria madre», l'uomo che fa pedinare la propria moglie per «aver le prove» della fedeltà di lei e ditemi se costui acquisterà mai una fede che si può sentire soltanto ad occhi chiusi e in ginocchio.

Assistetti ai più solenni riti della Chiesa: in un tempio luterano dalle fredde e nude pareti, udii una folla di credenti cantar cantici sacri: vidi, tra le colonne marmoree della sinagoga, i superstiti di una razza millenaria assorti a legger le parole dei monarchi e dei profeti d'Israele. Processioni fastose, feste bizzarre, cerimonie nelle quali si mescolano usanze e tradizioni d'ogni tempo: tutto contemplai con l'occhio attento, con l'animo rispettoso, ma col cuore freddo. Quando i ricordi vaghi dell'infanzia mi davano un brivido di nostalgia, il curioso, il ricercatore di documenti folklorici, il collezionista balzava fuori e l'incantesimo si rompeva.

Ho trovato Dio, alla fine, sì: aspettavate questa confessione? Dio, sì, ma non la fede. Credo che la vita universale abbia una causa estranea a sé, e non so neppur io come questa credenza si sia radicata in me perché molte, troppe volte mi son sentito trascinato a negarla. Ma non vedo un legame necessario tra questa causa prima e l'idea di bontà infinita che voialtri credenti vi annettete.

Quand'ero giovinetto, un mio compagno, figliuolo di una turpissima donna, mi parlò un giorno, con venerazione, della propria madre. Stupii dapprima: e poi mi accorsi che egli ignorava. «Nostra madre» significa «la purezza, la virtù, la santità», per tutti; anche per coloro che deridono, per vezzo continuo, la virtù femminile. Ma se è naturale che ognuno difenda il proprio stemma dinanzi agli altri uomini, è assurda questa difesa ostinata quando lo stemma è di tutti, quando la famiglia è una sola. Intorno al progenitore Adamo e alla sua compagna, peccatrice appena nata, c'è una fioritura di leggende satiriche, di scherzi irriverenti, di parodie del racconto biblico: e vi accennano anche persone devote: e nessuno ne arrossisce.

Una causa, sì: un Padre perché? E perché proprio un Padre buono, giusto, sempre vigile al nostro bene, misericordioso della nostra debolezza, soccorritore quando cadiamo, pronto a perdonare chi l'offende, a rimettere in istrada chi erra, a guarire chi soffre?

Sia: non voglio distruggere la vostra fede che rispetto e che amo perché – fatta di devozione filiale – è bella ed alta. Ma sinceramente vi dico che l'idea della giustizia divina mi sembra un'ipotesi consolante per chi l'accetta, ma senza nessunissima apparenza di verità.

Un antico che – a quanto è scritto – ascoltò tra lampi e tuoni, la voce di Dio, l'udì sulle vette del Sinai gridare: «Io sono Iddio geloso».

Geloso: e perché non vendicativo, astioso, ingiusto, cattivo, capriccioso sopra tutto?

I miscredenti, quando parlano dei loro avversari hanno sempre in bocca la parola «antropomorfismo». Ma Dio dev'essere antropomorfo o l'uomo teomorfo, che è, infine, lo stesso, sia che la nostra mente abbia disegnato la radiosa figura, sia che Egli abbia creato a propria immagine l'anima umana.

Ebbene, il vero antropomorfismo è quello degli antichi, dei primitivi, dei semplici i quali attribuirono a Dio anche le colpe dell'uomo.

Noi non vogliamo sentir parlare di capricci della Divinità. Ma perché? E com'è che tutti i convertiti, subito, fin dal primo giorno hanno trovato *lo stesso Dio*, quel Dio geometrizzante, secondo l'espressione platonica, intento a misurar con le seste l'ordine, la giustizia e l'armonia dell'universo?

Questo non è naturale: questo vuol dire che i convertiti sapevan già, prima dell'atto di grazia, che cosa cercavano, e che andavan verso la luce con la carta topografica sotto gli occhi.

Io invece non ho ingannato me stesso: io veramente ho voluto spiccar il volo dal noto verso l'ignoto e quando ho sentito aleggiar sopra di me la Divinità non ne ho intraveduto la faccia e non ne ho penetrato la sostanza.

In certi momenti, Dio m'apparve sotto la specie di Dagon, l'arcano Spirito adorato nel Pegù, il quale, creato un mondo a capriccio, poi lo distruggerà e coi frammenti del vecchio ne costruirà uno nuovo.

Sorridete di questa dottrina? Io che sento, in ogni cellula ed in ogni molecola del mio corpo, tracce d'infinito vite anteriori, io che vedo, nelle persone che amo, mosaici di altre vite, io che mi presento avvolto nella terra, alimento ed infusor di vita ad erbe, ad insetti, a fiori, io non riesco a sorridere quando alcuno mi parla di trasformazione perpetua.

Ma, capisco, non ci può esser nulla di comune fra chi sinceramente cerca una fede e chi fa il comodo e un po' burlesco lavoro di prepararsi un paradiso, tanto per viver meno male e per togliersi da dosso l'uggioso pensiero della morte.

Brava gente che ha ammesso l'immortalità dell'anima quando ha dovuto persuadersi (triste spettacolo un'esumazione!) che non esiste l'immortalità del corpo e che giura sulla giustizia oltremondana da quel giorno terribile in cui ha disperato di veder mai la giustizia quaggiù.

Può darsi che io abbia errato nella mia affannosa ricerca e che invece di Dio abbia trovato il Diavolo?

Credete pur questo, se vi torna. Ho letto tante opere di gente che finì sul rogo: svolgendo le pagine condannate, veniva a me l'afrore delle anime che le pensarono e che ora si rosolano nell'abisso come i corpi furono arrostiti santamente qui: non è meraviglia che mi sia rimasto addosso un po' di odore di bruciaticcio.

Ma se così fosse, non mi respingete, non mi sfuggite, non mi gridate la croce addosso.

Fra le mille contraddizioni umane, una mi è sembrata sempre inesplicabile.

Le persone buone e timorate a chi manca di pane o di salute o di forza concedono tutto il tesoro del loro amore e l'offrono con gli occhi lucenti di pietà, sicché il dono è infinitamente più caro: ma per chi manca di fede hanno solamente scongiuri paurosi e maledizioni. Perché? Non pensano che come l'imposizione delle mani caritatevoli guarisce dal morbo, forse lo sguardo illuminato di divinità potrebbe salvare dalla miscredenza? O forse l'empietà è una lebbra più ributtante della lebbra corporale che fu carezzata dalle mani dei santi?

Se quando avrete letto queste pagine mi chiamerete scettico un'altra volta, non direte però che io abbia colpa della mia caduta.

Sentite: quando correvo di chiesa in chiesa, in cerca di rivelazioni, anelando a una grazia, visitai, una notte anche un'elegante casa di giuoco. Non è forse un luogo sacro il tempio del Caso, ove alcuno prega sommessamente, altri fanno gesti e pratiche superstiziose per trarre a sé l'ignota forza che distribuisce i beni vani del mondo? Contro i puritani dei nostri tempi, Dante mi aveva ammonito di ciò, dipingendo, fra le creature angeliche, la Fortuna.

Un giovine gentiluomo, a capo di una lunga tavola verde, dirigeva il giuoco. Sento ancora la voce dolcissima; vedo ancora il volto incorniciato dalla barba nazarena:

- Avanti, signori avanti: così: puntare... Giuoco fatto. Accusare.

Silenziosamente, una ventina di mani accumulavano oro e biglietti ai due lati della tavola. Poi il giovine direttore prendeva tutto il denaro: o pagava i vincitori, secondo la vicenda del giuoco.

Io trassi fuori un biglietto da cento lire e stavo per tentare la sorte affascinato da quel silenzio, dallo scintillio dell'oro sotto la luce elettrica, dalla voce dolce del giovine. Ma mentre stavo per puntare (come si vedono ben le cose stando fuori del giuoco!) mi accorsi che colui che accusava i punti da sinistra aveva una carta nascosta nel polsino: un baro, dunque.

Passai a destra. Di nuovo stavo per tentare la sorte, quando la voce del direttore risonò:

- ... Giuoco fatto.

Non era possibile aggiungere altro. Quando stavo per puntare, la terza volta, il direttore si levò, calmo, tranquillo, ma pallidissimo: era stato sbancato.

Me ne andai anch'io e non ho mai giocato, né allora né mai. Seppi la mattina dopo, che il gentiluomo il quale, con un gesto elegante, aveva distribuito denaro a destra e a sinistra per tante ore, si era ucciso poi con un colpo di rivoltella in fronte.

Tutta la mia vita di pensiero somiglia a quella serata. Ho offerto quanto avevo, ma ho dovuto subito ritirarmi o perché mi son chiaramente visto l'inganno dinanzi agli occhi o perché il giuoco era fatto, tutti i posti presi e nessuno mi voleva, oppure perché colui al quale mi rivolgevo era più povero e disperato di me.

Partita dolorosa: ho messo in giuoco l'anima mia e nessuno l'ha voluta: è qui ancora, palpitante e incredula e speranzosa a momenti: ma chi se la piglia?

Dino Provenzal

C'è una spiegazione logica della vita?

di MARIO FALCHI

giugno 1919

La questione sollevata da Dino Provenzal in un notevolissimo scritto di due anni fa su *Bilychnis*⁵⁷, per opera stessa di chi la proponeva, ha preso – ed è bene che conservi – il carattere di un esame introspettivo di se stessi, e quindi di una specie di confessione.

Era quasi fatale che così fosse; anzitutto perché in questioni siffatte la discussione accademica è qualche cosa di peggio di una vanità, è una profanazione dell'anima; poi perché si direbbe che c'è nell'aria, da qualche anno, un così diffuso e intenso desiderio di sincerità, e quindi di revisione di tutto quello che accettammo come eredità di idee e di sentimenti, che nessuno si può sottrarre in qualche misura a questo dovere di rinnovata analisi; e poi ancora perché è passato su tutti noi un turbine tale che sono state scosse, e quindi messe alla prova, quelle che ciascuno credeva le basi incrollabili ormai della sua personalità.

Sia dunque e rimanga confessione.

Non è, no, presuntuosa e vana curiosità questa che ci travaglia tutti, o sotto forma di problema che rimane in modo permanente davanti allo

⁵⁷ Vedi *Bilychnis* 1917 fasc. di giugno e 1919 fasc. di febbraio, pag.116.

spirito e domina tutti gli altri; o sotto forma di muta imprecisata interrogazione che rivolgiamo a noi stessi, quasi con senso di vertigine, in momenti in cui l'animo è più raccolto e meno distratto. È il problema della nostra vita: è il problema della *mia* vita; e, d'altra parte, è il problema di tutta la storia della umanità.

C'è una spiegazione logica della storia?

C'è una spiegazione logica della mia vita? In forma più generale, c'è una spiegazione logica della vita?

Ognuno esamini la questione sotto la forma che preferisce; la questione però è, in fondo, unica.

Per domande formulate in modo così chiaro e preciso, non mi paiono convenienti le risposte che si fanno attendere dopo un lungo ragionamento, e poi dopo questo vogliono ancora essere districate fuori dalla folla delle frasi, col dubbio sovente di non avere bene inteso il pensiero del ragionatore. Credo che si desidera, in genere, udire la risposta, e poi seguire il ragionamento schiaritore; dato però che la risposta si possa dare in forma precisa, e che il ragionamento sia davvero schiaritore, il che spero riuscirà nel caso mio.

Dico dunque subito che per parte mia, per me che accetto e mi sforzo di mettere nella mia vita l'idea di Dio, comprendendola nella nozione rivelatrice dataci dal Cristo, cioè del Padre Celeste, per parte mia non so vedere una spiegazione logica della vita; scorgo però una spiegazione d'ordine superiore ad essa, cioè una spiegazione morale.

Questa è la risposta; ed ecco ora il ragionamento su di essa, perché essa è certo il frutto di un ragionamento e di una esperienza personale.

Intendiamoci subito; chi dice *spiegazione*, dice esposizione di legami da fenomeno a fenomeno; chi aggiunge *logica* implica che questi legami sono determinati dalla legge di causalità. Ora una esposizione razionale di tali legami, in riguardo della vita considerata in me, o considerata nella umanità, non so vederla.

La filosofia non l'ha data e non la dà; l'arte l'ignora, e l'ignora anche la scienza, quella pure che, perché scritta ieraticamente con grossa iniziale, credeva, e a momenti crede ancora, di tenere in pugno l'universo. Non l'hanno data le religioni, e non la dà il cristianesimo. Eppure il nostro spirito è assalito sovente dal desiderio di giungere a stabilire, si accetti l'immagine, «la formola matematica» della umanità; dico, la formola matematica, perché questa è la corporatura più segaligna che si possa ideare per una spiegazione logica, poiché nulla vi si trova oltre il necessario, ma tutto quello che è razionalmente necessario vi si trova.

No, la formola matematica della vita non so vederla; né so dove altri possa sperare di trovarla quaggiù.

Questo però non vuol dire che non esista. Da quanti fatti siamo noi circondati, dei quali lo spirito umano scorge ora la spiegazione logica,

mentre una volta non la vedeva! Di quanti altri non vede ora la spiegazione, che gli apparirà invece chiara o quasi fra qualche anno! E però non deve stupire se, pur dicendo che non so vedere la spiegazione logica della vita, non escludo l'esistenza sua.

A mio avviso, mostra appunto mancanza di rigore logico chi – e non è raro trovare chi così agisca – dal fatto della non scorta spiegazione logica della vita deduce la sua insussistenza; è mero paralogismo, ormai screditato, quello che sentenzia, «non è, ciò che non si può né si potrà mai conoscere».

Tutto quello che, se mai, si può dedurre allo stato attuale è che la spiegazione non si conosce finora; e quello che, se mai, si può indurre, tenendo conto di molti elementi e di molte ragioni, è che l'umanità quaggiù resterà priva sempre di una tale spiegazione; ma ciò, ripeto, non autorizza, a negare l'esistenza di una spiegazione.

Un grande spirito religioso, e forte pensatore anche, Saulo di Tarso – al quale dovrò richiamarmi anche nel seguito di quanto esporrò – dice a tale riguardo che verrà giorno in cui il «processo della conoscenza sarà inutilizzato completamente», perché sarà consumato nella pienezza della conoscenza razionale, cui perverremo, usciti oltre l'ambito di questa vita.

Questa, salda speranza dello scrittore cristiano è però il riconoscimento *da parte sua*, di quanto io, modesto e lontano discepolo, ho dichiarato, *per parte mia e per mia esperienza*, cioè che ora la conoscenza razionale completa – e quale conoscenza più completa ed assoluta di quella che ne desse una spiegazione logica della vita? – manca. Questa speranza di Saulo di Tarso è il riconoscimento, *per parte sua*, che il problema della spiegazione razionale della vita egli se l'era posto, nei solenni soliloqui dello spirito, e non l'aveva potuto risolvere.

In riguardo di Paolo, e da parte sua, non è dunque il caso della esortazione al fanciullo, «più tardi saprai!», contro la quale protesta a giusto diritto il Provenzal; non è il dantesco

state contenti umana gente al quìa!

è la confessione di una esperienza personale e di una personale convinzione; fondata questa, se ben veggo, su una induzione di fede razionale, «un giorno ci sarà una spiegazione razionale; attualmente essa non può essere che prerogativa di Dio; perché essa implica la conoscenza della natura umana in misura assoluta, in tutte le sue componenti, cioè in quella misura che è logicamente ora preclusa all'uomo».

Perciò torno a dire, io che non mi sento scettico, ed ho della vita e della storia un concetto piuttosto ottimista, non so vedere una spiegazione logica della vita; e come a questo riguardo nulla dice all'anima mia tale

risposta puerile del catechismo, la quale ha le sue origini nella scolastica medievale – che credeva di dare la dimostrazione razionale dei problemi dello spirito – così nulla mi dice tale disquisizione pseudo-sapiente, dove il gergo scientifico grecizzante maschera il vuoto del contenuto.

Ma, dopo ciò, la questione è essa esaurita? Dovremo concludere, «non posso conoscere, dunque non mi occupo affatto della vita. Forzatamente la subisco, sdegnandola però, se non sprezzandola, dall'alto della torre del mio pensiero, come cosa priva di senso?»

Oppure dovrò concludere all'amaro convincimento che si è in balia di un cieco fato, impassibile sfinge accovacciata nella incommensurabilità di un infinito di spazio e di tempo che ci opprime, più che spaventarci?

Oppure dovrò concludere col gettarmi a corpo perduto in una attività di bene – a proposito, allora, che è il bene? – a titolo di disperazione, come acutamente osserva il Provençal, rispondendo a chi gli additava questa via, che, per quanto encomiabile, elude il problema, senza nemmeno sfiorarlo?

Oppure infine dovrò concludere col cedere ad un semplice stimolo di godimento materiale – nel quale però, se mai, la logica dominerebbe molto più che non si creda – concludendo con un «mangiamo e beviamo, poiché domani morremo»?

Ebbene non mi pare che la quistione sia esaurita; mi pare invece che essa debba essere spostata, o meglio, trasformata. Come problema puro dello spirito essa rimane qual è, non potremo sopprimerla, perché non possiamo sopprimere il nostro pensiero. Oso dire anzi, che il non poterla sopprimere è per me una dimostrazione della realtà di quella scintilla divina che è in noi. Solo chi è del lignaggio dell'assoluto può sentire questa nostalgia della conoscenza assoluta.

Ma la quistione, ripeto, come quistione che può e deve decidere ed orientare la nostra attività, e sopra tutto darle un valore ai nostri stessi occhi, il quale altrimenti mancherebbe, mi pare che debba essere trasformata; e dico subito in che senso; spiegazione logica, no; spiegazione morale, sì.

Possiamo ritenere desiderabile di conoscere razionalmente la vita, ma intanto, la vita, noi siamo posti a *viverla*.

Ammalati e messi in presenza di un medico che ci dicesse quel che avviene nel nostro organismo, e ce lo dimostrasse con chiarezza da non potere desiderare maggiore, ma che aggiungesse, «quanto a rimedio, nulla so», saremmo certo mediocrementemente soddisfatti; e ad ogni modo quella limpida conoscenza rimarrebbe per noi pur sempre la più sconsolante e più desolata cosa.

Ma posti in presenza di un medico che, senza darci una soddisfacente spiegazione, recasse il rimedio che rialza ed esalta le nostre forze, e ci

fa *sentire*, se non intendere, la vita; e ci dà il trionfante convincimento di possederla, troveremmo in questo fatto quanto è sufficiente, non solo a riempire l'attività della nostra vita di relazione, nel senso sociale e filantropico, ma a riempire nel nostro spirito, tutte le categorie di energia di esso; sicché il tormentoso problema che travagliò gli animi più validi, chi mi darà la spiegazione di

«questo enorme mister dell'universo?»

si muti nella serena fiducia dell'attesa attiva, «per adesso conosco parzialmente, ma allora conoscerò completamente, come sono stato conosciuto»⁵⁸.

In fondo non è tanto la necessità di saziare la curiosità della ragione avida di sillogismi, che assilla dotti e indotti, ricchi e poveri, uomini dell'antichità e uomini dell'epoca attuale, e che assillerà i figli nostri ed i figli di essi; non è tanto quella, quanto il bisogno di colmare il vuoto della nostra anima, e quindi la nostra vita; di ristabilire un equilibrio, che sentiamo perduto, né sappiamo come, fra lo slancio verso l'infinito e l'assoluto, che procede da dentro di noi, e la breve ed incerta ascesa consentitaci da questa nostra natura umana, così limitata ed impacciata. Noi sentiamo la sproporzione fra l'impulso di volo e l'ala che lo deve reggere; e se riflettiamo davvero, comprendiamo che questo squilibrio non sarebbe tolto, no, se anche la nostra mente avesse la più netta e completa visione razionale della vita; non sarebbe tolto!

Spiegazione logica, no; spiegazione morale, sì. Noi siamo un po' come il fanciullo di fronte ai genitori suoi. Egli non ha, né può comprendere una spiegazione logica della sua vita, in relazione con quella del padre e della madre sua, né dal punto di vista fisiologico, né da quello giuridico, né da quello sociale, ma comprende la spiegazione morale, sa che è di loro e che essi sono suoi.

Ora la spiegazione morale della mia vita, o meglio la giustificazione morale di essa, non può essere un sillogismo; deve essere un'altra vita, dove io trovi in completo sviluppo quello che nella mia è aspirazione ardente ed insoddisfatta.

Ed allora, pure riconoscendo che la soluzione logica è ora fuori della mia portata, trovo invece davanti a me, nella persona del Cristo, la sola soluzione morale; la sola, ma la completa e del tutto sufficiente.

Quale ideale di vita si è elevato, che in lui non si trovi? Quale spirito di sacrificio, quale fuoco d'amore che in lui non culmini?

Un programma di vita che abbia per orizzonte il bene morale, ma in vista di un progresso personale soltanto, può essere, è vero, speculazio-

⁵⁸ Lettera di Paolo ai Corinti, XIII, 12 – “ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην”.

ne nobile, ma sempre speculazione, per ipotecare una vita futura. Un programma di vita, che abbia per orizzonte il bene del prossimo soltanto, può essere un ipnotico per quietare, e quindi ingannare, l'incalmabile affanno dell'animo. In Cristo i due orizzonti si fondono in uno solo, è l'orizzonte dell'ideale umano integro; la santificazione, cioè l'elevazione morale dell'individuo, matura questo in vista dell'azione verso il prossimo; questa d'altra parte rifluisce come onda che solleva l'animo. Sicché a chi vuole innalzare se stesso fino a Dio, Cristo indica l'azione per la umanità; a chi vuole agire per la umanità, indica l'ascesa verso il Padre.

Chiedo uno scopo per la mia vita? Cristo lo dà, anzi egli stesso lo è.

Chiedo una luce che illumini il mio passato e il mio avvenire, non nel senso di dire, in quale ala di farfalla, in quale petalo di fiore, in quale detrito corrotto e putrido fosse tanti e tanti anni fa la materia di questa mia mano che scrive, ma nel senso di una risposta all'antiche domande, «d'onde veniamo?», «dove andiamo?» Cristo mi dà tale risposta. Chiedo un accenno almeno di soluzione del problema del dolore umano? Cristo mi presenta questo trasformato in strumento di ascesa tanto per l'uomo che per la umanità.

Chiedo una valida forza di contrasto contro il male e contro la sua terribile logica? Cristo è tale forza, e l'ideale del sacrificio diventa in lui e per lui la vittoria contro il male.

Chiedo una rivelazione sintetica del divino? Cristo lo è nel pensiero suo e nella sua vita.

Chiedo una rivelazione sintetica della umanità quale il nostro spirito la vorrebbe vedere, Cristo lo è nella vita sua e nel suo pensiero. La sua figura è salvezza non solo per la donna caduta, condannata dal fariseismo ipocrita e che egli rimanda perdonata; la sua figura è salvezza per questo iddio decaduto, che è l'uomo, conscio dello squilibrio fra l'aspirazione all'assoluto che è in lui e il senso di incapacità e di impotenza che gli dà l'urto colla realtà della vita.

Fuori delle definizioni teologiche, per tanti spiriti che sentono il profondo scoramento che proviene dal *non sapere* e dal *non potere*, e che si arrestano infine commossi davanti al Cristo riconoscendo che niuno mai parlò ed agì come costui, non è per avventura questo la salvezza? e non è egli il Salvatore?

In fondo Dino Provenzal ha ragione, acutamente ragione, quando, dopo aver tentato di profonderla per tutte le cose belle e tutte le cose nobili che la conoscenza umana poteva indicargli, e dopo avere, da questa attività, riportato lo spirito insaziato più di prima, dice della sua vita, «chi se la piglia?». Ha ragione, quando trova che l'umanitarismo, la filantropia, sante e belle cose, non sono ancora la vita che è *presa*! Tutt'al più sono la vita che *prende*, cioè che si applica ad una attività morale nobilis-

sima, ma allo stesso modo come si applicherebbe ad una attività estetica o ad una scientifica. E per tutte queste applicazioni della vita, rimarrebbe sempre la sconsolata domanda, come tarlo continuamente rodente, «e se tutto questo non mettesse capo che al nulla?».

Ha ragione Dino Provenzal, non è la nostra vita che deve *prendere*; bisogna che essa *sia presa* in tutta la sua attività, nelle fonti di questa, altrimenti non solo manca la giustificazione logica di essa, ma anche qualsiasi giustificazione morale.

Paolo di Tarso – avevo detto che mi sarei richiamato ancora a questo grande pensatore – era anch'egli passato per queste stesse lotte morali, anch'egli aveva avuto la stessa esperienza di vuoto, anch'egli aveva tentato di applicare la sua vita alle più elevate attività: infine la ricerca ansiosa era terminata: ed, esaminando se stesso, trovava che il problema logico, pur rimanendo anche per lui, aveva perduto di valore.

Perché?

Il perché egli lo dice a più riprese nei suoi scritti; esso è la sensazione profonda di un'esperienza, che anche tanti altri poterono fare; la sua vita era stata *presa* dall'ideale di Cristo, come il cuore di un figlio è tutto preso nella fiducia e nell'amore verso la madre sua.

È qui il caso di parlare di fede, come si intende ordinariamente, nel senso di un credere mentale convinto a date proposizioni, a dati fatti?

No, no e poi no! È qualche cosa di più profondo. L'uomo che è *preso* dal Cristo è l'uomo che ha posto la sua *fiducia* nel Cristo, e che ogni giorno più, attraverso al dolore, e anche attraverso alla colpa, sperimenta che la fiducia Egli la meritava completa, poiché Egli solo è la giustificazione morale della vita; fino al giorno in cui anche la conoscenza razionale sarà soddisfatta, nella raggiunta sua pienezza.

Scetticismo, idealismo e fede

di GIUSEPPE RENSI

agosto 1921

Uno dei principali motivi di avversione allo scetticismo è il ritenere che esso sia l'antitesi e la negazione della fede, fede religiosa non solo, ma fede d'ogni altra natura: morale, sociale. Il contrario è vero. E questo motivo d'avversione non può derivare che dall'ignoranza o dalla malafede con cui vengono confusi i due sensi della parola scetticismo, il volgare e il filosofico.

Per il linguaggio comune, scettico (parola che si prende soprattutto con un'applicazione morale) significa il beffardo spregiatore ed irrisore

di ogni buon sentimento, il *désabusé* che non crede nella generosità né in alcun moto nobile dell'animo, e che sotto ognuno di questi scopre motivi perversi. In realtà, nell'accezione seria, filosofica e storica della parola, lo scetticismo è anzi l'effetto dell'appassionata comprensione di tutti i punti di vista e d'una valutazione dei loro argomenti così profonda e sentita da eliminare la possibilità d'esclusione dell'uno o dell'altro. Esso è quindi frutto della massima comprensione mentale, della massima conoscenza. È proprio di chi è definitivamente fuori dell'innocenza filosofica, la quale crede ancora (unicamente perché non conosce o non sa valutare al loro giusto valore le ragioni contrarie, perché, per dirla con lo Hume, non vede «le cose che da un lato solo» e non ha «nozione alcuna di argomenti opposti»)⁵⁹, che, nell'urto secolare di tutti gli argomenti, questa o quest'altra soluzione filosofica sia quella che ha per sé l'apodittica razionalità, che «trionfa», o «ha trionfato», o è «prossima al trionfo». È, lo scetticismo, così inteso, l'acme della filosofia⁶⁰. Esso, è anche proprio di chi è intellettualmente sincero, e perciò diceva Nietzsche che gli scettici sono le sole figure onorevoli nel tre volte ambiguo mondo dei filosofi⁶¹. Non si può quindi nemmeno asserire che lo scetticismo scaturisca inizialmente dalla affermazione della *falsità* di tutte le opinioni e le fedi, ché anzi esso in prima linea sorge dal riconoscimento della possibilità di tutte. «Sotto l'impero della logica – secondo la perfetta espressione di G. Ferrari – non si nega nulla, perché si nega tutto, non si prova nulla, perché si prova tutto»⁶². Lo scetticismo sa che in filosofia è possibile convincersi che ogni tesi è sostenibile e giusta: basta accentuare dentro di sé, far predominare nella propria attenzione, l'uno o l'altro ordine di argomenti, che sono certo entrambi attendibili e ragionevoli, se no ragioni umane non li avrebbero sostenuti. È la tesi di Pascal che, purché se ne abbia il vivo desiderio, la voglia, la passione, si può credere quel che si vuole, scorgere checchessia come «vero» – donde viene che di argomenti puramente razionali ce n'è in ugual misura per tutto, che non esiste (sempre oltre il campo della stretta immediata esperienza fenomenica) *un vero*, qualcosa di *obiettivamente* vero. È la tesi di Renouvier che ogni credenza è passione, tesi con cui egli opina di superare lo scetticismo e che invece lo fonda, perché prova che tutto o niente è, dal punto di vista

⁵⁹ *Ricerche sull'intelletto umano*, trad. it., pag. 161.

⁶⁰ È press'a poco quello che equamente riconosceva Giusto Lipsio parlando degli scettici antichi: «Quid nonne omnia aliorum secta tenere debuerunt et inquirere, si poterunt refellere? res dicit. Nonne orationes varias, raras, subtiles inveniri at tam receptas, claras, certas (ut videbatur) sententias evertendas?» (*Manuduc. ad Stoic. Philos.*, Lib. II., Disp. IV).

⁶¹ «Die Skeptiker, der einzige ehrenwurdige Typus unter dem so zwei bis fünfdeutigen Volk der Philosophen» (*Ecce Homo, Werke*, vol. XI, p. 293).

⁶² *La Filosofia della Rivoluzione*, vol. I., p. 215

della mera razionalità o ragion pura, falso o vero, ma solo *vediamo noi, diviene per noi*, vera o falsa una idea a seconda del colorito che vi danno i nostri bisogni o le nostre tendenze psichiche, il nostro temperamento spirituale, la nostra volontà profonda, la nostra passione. Tesi che la storia d'ogni religione conferma. Poiché il sentimento religioso comincia col formare le prime credenze, assurde, confuse, contrastanti coi fatti e con la logica. La ragione si irrobustisce, ne dimostra l'insostenibilità, le rovescia. Ma non per questo la religione è vinta. Quel medesimo sentimento religioso si adegua ai postulati di tale ragione più robusta, di tale logica superiore, foggia delle nuove costruzioni conformi ai dati di questa, crea, in luogo di quelle primitive credenze, le teologie. Accade spesso una nuova scossa, un nuovo rovesciamento (Copernico, Darwin). Si direbbe, questa volta, la religione definitivamente schiacciata. Ma non lo è affatto. Tosto il sentimento religioso incomincia la sua ricostruzione, in questa agevolmente incorporando i nuovi dati della ragione scientifica. Esempio luminoso del sentimento che soggioga a suo beneplacito la pretesa e cosiddetta ragion pura, che la colorisce e la plasma di sé, che *diviene* ragione. Di questo amalgamarsi del sentimento con la ragione, di questo suo asservirla a sé, di questo suo servirsi della ragione, per quanto tutta spiegata e in possesso de' suoi mezzi più potenti, per le proprie costruzioni, sono veramente prova lampante le teologie e i sistemi religiosi, sempre risorgenti sopra ogni pensiero scientifico che sembra averli annichiliti, e innalzatesi precisamente coi materiali di esso. [...]

Nessuna necessità sospinge lo scetticismo a rimuoversi dalla posizione: «questi sono i fatti, non c'è spiegazione», in cui consiste la sua fondamentale tendenza. Nessuna necessità insita nella sua concezione e nel suo atteggiamento mentale costringe lo scettico a diventar credente. Lo scettico può benissimo – in perfetta coerenza coi suoi principi – rimanere in istato di incredulità di fronte a tutte le fedi. Nulla nella sua dottrina lo obbliga a fare il passo di appropriarsi una di queste. Tale è anzi e rimane più di frequente la posizione dello scettico, e tale è la posizione che si crede, ma erroneamente, essere esclusivamente e per logica necessità sua propria.

Erroneamente. Perché se nulla costringe, nulla anche logicamente impedisce che lo scettico faccia tale passo. Nessuna logica incompatibilità, insomma, v'è tra scetticismo e fede. Se non è detto che essi sempre si congiungano e che debbano congiungersi, nulla però impedisce che si congiungano.

Perciò l'errore di opporre la fede allo scetticismo e di combattere questo per amore ed in vista d'un incremento della fede. L'antitesi infatti non corre tra scetticismo e fede, ma precisamente tra *sapere* e fede. La fede (secondo Schopenhauer scultoriamente esprime questo concetto) «è

fede per questo, che essa contiene ciò che non si può sapere»⁶³. E, per vero, dove c'è *sapere* non c'è *fede*; non si crede, si *sa*. Dove c'è *fede* non c'è *sapere*; si dice *credo*, dove non si può dire *so*. La conferma storica di questa antitesi tra sapere e fede e della conseguente congiungibilità tra scetticismo e fede, la si ha nel fatto che nell'epoca moderna il primo sistematico (a parte, dunque, Montaigne) restauratore dello scetticismo fu un vescovo cattolico, P. D. Huet⁶⁴; la si ha in Pascal, in cui il più profondo anelito religioso che forse abbia mai palpitato in un cuore umano, si fonda sul materiale del pirronismo; la si ha nel Newman; la si ha nel Renouvier. Costruisce bensì quest'ultimo la sua bella e forte teoria della certezza fondata sulla credenza, ridotta a credenza,⁶⁵ sospinto dall'ansia di uscire dal dubbio scettico, di cui egli misurava e sentiva tutta la potenza, e credendo con ciò di aver superato lo scetticismo. Ma è un'illusione. Tutti «i massimi problemi» (egli dice) finiscono in un'antitesi che la nostra ragione non può risolvere, perché vi sono argomenti ugualmente forti per l'una e per l'altra alternativa: cosa o persona, determinismo o libertà, infinito o finito, sostanza o legge dei fenomeni, ecc.⁶⁶. Poiché gli argomenti razionali sono ugualmente forti per entrambe le alternative, noi siamo logicamente liberi di scegliere, e possiamo perciò, anzi dobbiamo scegliere, con atto di pura credenza, quella delle due alternative che meglio soddisfa i nostri bisogni spirituali più profondi. Ciò non è vincere lo scetticismo. Ciò è anzi riconoscere il caposaldo di questo, ossia l'impotenza della ragione. Renouvier è quindi interamente pascaliano. Come Pascal, non supera già lo scetticismo, ma anzi si serve di questo per fondarvi la credenza.

E persino un intellettualista come S. Tommaso ha riconosciuto l'antitesi esistente tra fede e sapere. Sebbene (egli dice) «credere sit cum assensione cogitare»⁶⁷, il «cogitare», l'operazione dell'intelletto, nella fede è una certa indagine mentale, sì, ma che non arriva al punto in cui si ha la «*perfectionem intellectus per certitudinem visionis*»⁶⁸. Alla fede occorre che l'intelletto assentisca «non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quamdam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam»⁶⁹, occorre che l'intelletto possa essere deter-

⁶³ *Ueber die Universitäts Philosophie (Sämmtl. Werke*, ed. Griesebach, vol. IV., pag. 169).

⁶⁴ Per lo stesso Montaigne, del resto, come per gli altri scettici del principio dell'epoca moderna, Charron, Sanchez, La Mothe le Vayer, Foucher, Glanville e persino per Bayle, lo scetticismo ha la tendenza di servir a confermare la possibilità della fede.

⁶⁵ *Traité de Psychologie rationnelle, Deuxième Partie*.

⁶⁶ *Les Dilemmes de la Métaphysique pure*.

⁶⁷ *Summa Theol. Secunda secundae*, Q. II. A. I.

⁶⁸ *Ib.*

⁶⁹ *Ib.*, Q. I., A. IV.

minato «non per rationem, sed per voluntatem»⁷⁰. Perciò nelle cose che si vedono non ha luogo la fede⁷¹, ed è impossibile «quod ab eodem idem sit scitum et creditum»⁷².

Dove c'è sapere, non c'è fede; dove c'è fede, non c'è sapere. Perciò l'antitesi vera corre non già tra scetticismo e fede, ma tra fede e quella filosofia di cui (secondo la sua presunzione) è proprio il sapere, cioè il dogmatismo idealistico assoluto.

L'idealismo assoluto è quindi assai più incompatibile con la fede che non il positivismo rigoroso.

Questo infatti proclama di volersi limitare a constatare i fenomeni e la loro concatenazione, di riconoscere che la *ragione* umana non può ottenere un sapere che li oltrepassi, una spiegazione *essenziale* di essi. Ciò costituisce una posizione di neutralità rispetto alla fede; più, uno spazio concesso alla possibilità di questa. Persino dall'Ardigò si può ricavare che tale è la posizione del positivismo. Egli descrive talvolta l'atteggiamento positivista così: di fronte ad un fatto constatato (nell'esempio di Ardigò, l'elettricità), il positivista ne afferma l'esistenza, ma non si preoccupa di decidere se esso abbia un'origine naturale o soprannaturale. Dice: «che la legge stessa dell'elettricità sia posta per volere soprannaturale di Dio o sia un semplice risultato di fatti naturali, atti a determinarla, ciò pel mio caso attuale mi è affatto indifferente». Soltanto, «fino a che non sia decisa sperimentalmente» tale questione, egli congettura che l'origine del fatto sia naturale; ma si guarda bene «dall'attribuire a questa semplice congettura lo stesso valore che all'affermazione determinata dalla diretta esperienza»⁷³. E quel profondo ed onesto pensatore che fu il Mill, nel suo alto, sereno ed imparziale dibattito sulla religione, concede la possibilità che, senza bisogno di ammettere l'anima-sostanza, si possa accettare che gli stati di coscienza che noi abbiamo in questa vita persistano o ricomincino altrove sotto altre condizioni⁷⁴, formulando così per primo quell'ipotesi su cui poi il fenomenista Renouvier, negatore ancor più radicale dell'anima-sostanza, si fondò per costruire la credenza nell'immortalità personale, la più potente difesa dell'immortalità su di una base in fondo positivista, l'ipotesi cioè che delle serie future di stati di coscienza, sempre esistenti soltanto parallele a serie di eventi in un organismo (cioè individui futuri) possano riconnettersi mediante la

⁷⁰ *Ib.*, Q. II., A. I.

⁷¹ *Ib.*, Q. I., A. IV.

⁷² *Ib.*, Q. I., A. V. Contro, naturalmente, Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte, Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Lasson (Meiner, Lipsia, 1921, p. 23). È questa un'interessante ripubblicazione recentissima della *Filosofia della Storia* di Hegel fatta su manoscritti inediti di appunti delle sue lezioni.

⁷³ *Il Vero* (*Opere*, Vol. V, p. 20-22).

⁷⁴ *Essais sur la Religion* (trad. franc., Parigi, 1884, p.186).

memoria a serie di stati di coscienza passate (cioè a individui estinti)⁷⁵. E pur non trovando il Mill prove apodittiche per la vita futura, conviene che niente v'è che impedisca di averne la speranza⁷⁶, e afferma che la posizione razionale circa il soprannaturale è quella dello scetticismo, cioè una attitudine che non è né credenza in Dio né ateismo (compresa in questo anche la dottrina che nega vi siano prove pro o contro). Anzi, e in gran parte per argomenti che ora si direbbero pragmatisti, il Mill conclude che tale «scetticismo razionalista» (con questa stessa espressione mettendo così in luce la confluenza che v'è tra scetticismo e positivismo e quella che può esservi tra scetticismo, positivismo e fede) considera possibile accogliere la speranza relativa al governo divino dell'universo e al destino dell'uomo dopo morte, «pur riconoscendo come verità certa che non c'è ragione per qualcosa di più che la speranza»⁷⁷; e aggiunge che lo «scettico razionalista» può benissimo credere che Cristo sia stato un uomo incaricato da Dio di una missione espressa per condurre l'umanità alla verità e alla virtù⁷⁸.

Tale la posizione riservata e vereconda del positivismo rispetto alla fede religiosa. Ma l'idealismo invece sfrontatamente pretende che davanti alla mente dell'uomo il sapere che oltrepassi i fatti e la spiegazione essenziale di questi stiano squadernati, che la mente dell'uomo veda tutto, penetri e padroneggi l'universo da un capo all'altro, che questo sia, nocciolo e cortecchia, umile dinanzi a lei, e, più, sia e si plasmi secondo il suo cenno. Il suo atteggiamento è esattamente quello che S. Tommaso espone così: «Sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes ut totam rerum naturam se reputent suo intellectu posse metiri, aestimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur et falsum quod eis non videtur»⁷⁹. Un atteggiamento, quindi, che la teologia, nemmeno razionalista, può tollerare, e a cui essa contrappone la necessità di credere cose non investigabili dalla ragione, e anche (per evitare lunghe indagini e possibili deviazioni e per soccorrere la «debilitatem intellectus nostri») di accettare per fede la soluzione di molte questioni pure alla ragione accessibili⁸⁰.

Con questo, l'idealismo assoluto – non ostante l'untuoso linguaggio di colorito religioso e mistico che spesso usa per ingannare gli ingenui e la rugiadosità dei suoi frequenti «discorsi di religione» – è la più recisa antitesi della religione e della religiosità. E ciò non solo e non tanto

⁷⁵ *Traité de Psychologie rationnelle*, P. III., specialm. Cap. XXIV.

⁷⁶ *Essais sur la Religion*, p. 196.

⁷⁷ *Ib.* p. 234.

⁷⁸ *Ib.* p. 239.

⁷⁹ *Contra Gent.* L. I, C. V.

⁸⁰ *Ib.* L. I, C. V; e *Summa Theol* II^a II^o, Q. II, A. IV.

per l'immanenza che di quella filosofia forma il caposaldo, e che fa del pensiero umano la realtà spirituale più alta che esista, cassando quindi risolutamente anche l'idea d'una possibile realtà spirituale divina; ma soprattutto per il suo razionalismo, che con la teoria dell'immanenza si concatena strettamente.

Poiché per l'idealismo assoluto non esiste realtà che non sia permeata, posta, creata dallo spirito umano, così, naturalmente, lo spirito umano, il nostro pensiero, penetra interamente e perfettamente tutte le cose. La realtà è tutta intera completamente trasparente al nostro pensiero. Non v'è punto, lato, angolo di essa che al nostro pensiero possa sottrarsi. Questo la domina integralmente e la traversa da parte a parte, chè se solo un atomo della realtà si sottraesse alla penetrazione del pensiero – cioè fosse e stesse *fuori di questo* – quell'atomo, secondo tale teoria, non sarebbe più realtà. Il nostro pensiero, adunque, conosce tutto, o, almeno, può tutto conoscere, tutto comprendere. Nulla c'è che possa rimanergli occulto, nulla c'è che possa essere per esso un mistero.

Con ciò l'idealismo assoluto è un conglomerato della teologia scolastica e del materialismo del secolo XVIII.

Tiene della irriverente insolenza con cui la teologia scolastica pretende sciorinare in lungo e in largo tutto ciò che Dio è, pensa, vuole e fa, tutto ciò fissando in proposizioni di apoditticità geometrica, con la tranquilla padronale e invereconda sicurezza e precisione d'un antico mercante di schiave che le denuda dinanzi agli acquirenti e ne addita minuziosamente i pregi a lui ben noti. Irriverente insolenza della teologia scolastica che fu sempre nel più gran dispetto alle anime genuinamente religiose, e alla quale giustamente va la taccia d'empietà, cui il Vico ricava dal suo concetto fondamentale che solo possiamo dire di conoscere quello che è nostra fattura. «Hinc adeo impiae curiositatis notandi, qui Deum Opt. Max. *a priori* probare student. Nam tantundem esset, quantum Dei Deum se facere; et Deum negare, quem quaerunt»⁸¹.

Tiene, l'idealismo assoluto, nel suo atteggiamento intimo e di fronte alla religiosità, del materialismo del secolo XVIII, anzi, per quanto movente da postulati del tutto opposti, viene, da tale punto di vista, a combaciare esattamente con esso.

Questo, infatti, scorgeva dinanzi a sé il mondo assolutamente chiaro, vedeva «una sfolgorante e insolente luce meridiana splendere sopra ogni cosa»⁸². La nostra ragione era sovrana dominatrice di tale mondo. Tutto essa era capace di spiegare, tutto effettivamente spiegava. Di fronte alla lucida e sicura spiegazione che essa poteva dare di tutto, le vecchie chimere religiose non meritavano più che il riso di Voltaire.

⁸¹ *De Antiq. Ital. Sap. C. III.*

⁸² Royce, *Lo Spirito della Filosofia moderna* (Bari, 1910, vol. I, p. 97 e s.).

Ma tale spirito del materialismo del secolo XVIII è identico a quello dell'idealismo assoluto che predica la medesima translucidità del mondo per la nostra ragione. Ciò che in esso domina è nient'altro che quell'antica signoria assoluta della chiara, sicura, onnipotente ragione umana, dominatrice d'ogni rapporto, definitiva dissipatrice d'ogni arcano e d'ogni «superstizione», che l'enciclopedismo e il volterrianesimo avevano proclamato.

Viceversa, lo scetticismo, pur potendo rimanere assolutamente areligioso, non è affatto refrattario a fare di sé il fondamento della religiosità. Non esclude la credenza, purché venga tenuto presente che si tratta di credenza, di nostra personale credenza, non d'una verità apoditticamente dimostrata e dimostrabile e a cui si possa pretendere tutte le menti debbano inchinarsi in forza d'una siffatta presunta dimostrazione, per semplice arbitrio e allucinamento individuale tenuta come «infallibile», «evidente», «inconfutabile», tale che chi ha «occhi per vedere» e «cervello per pensare» non possa sottrarvisi⁸³. Anzi lo scetticismo ritiene che ogni nostro pensiero che vada oltre il puro e semplice dato fenomenico sia *credenza*, *fede*, e non dimostrazione valevole per tutti, non sapere, e che solo come credenza e fede si sorregga e abbia il suo valore, la sua giustificazione, la sua ragion d'essere, la sua efficienza. E poiché inoltre, se, secondo lo scetticismo, non si può dimostrare, non si può neanche negare (cioè dimostrare negativamente) così quello che lo scetticismo toglie da un lato alla credenza – ossia l'impossibilità della sua dimostrazione – glielo ridà dall'altro, sotto forma di impossibilità della sua negazione, di impossibilità di essere negata e confutata.

E come, quindi, lo scetticismo può confluire con la religione, così, se consideriamo la cosa dall'altro lato, vediamo che la religione tende a confluire con lo scetticismo.

Lo spirito religioso è quello che si esprime con le celebri parole di Kant (il quale, come da esse e dal colorito di altre sue argomentazioni si induce, sarebbe stato certo esplicitamente scettico, se il pudore accademico non l'avesse trattenuto), con le parole: «Io ho dovuto sopprimere il *sapere* per sostituirvi la *fede*»⁸⁴; – parole che confermano l'antitesi, dianzi illustrata, tra sapere e fede, e lumeggiano l'indole intima del criticismo. Lo spirito religioso è quello il quale sente con S. Paolo che

⁸³ Quirino, Cristo, Maometto, il Mikado, Napoleone, Lenin ed anche Vespasiano, i cui miracoli sono attestati da uno storico assai più attendibile dei quattro evangelisti, cioè da Tacito (*Hist.*, IV 81) sono tutte *fedi* che possono tutte produrre effetti ugualmente meravigliosi. *Ogni fede è possibile, e può diventare verità. Tutto può diventare fede e verità e operare eccellentemente come tale.* Ma appunto l'esserne credute tante con ugual forza e con gli uguali mirabili effetti, mostra al pensatore che nessuna possiede l'assolutezza e il diritto all'universale validità che ognuna pretende.

⁸⁴ Pref. alla I. ediz. della *Crit. d. R. Pura* (trad. it., p. 28).

«videmus nunc per speculum in enigmatē»⁸⁵ e con *l'Ecclesiaste* finisce per accorgersi «quod omnium operum Dei nullam possit homo invenire rationem eorum, quae fiunt sub sole; et quanto plus laboraverit homo ad quaerendum, tanto minus inveniet; etiamsi dixerit sapiens se nosse, non poterit reperire»⁸⁶. Lo spirito religioso è quello che con *l'Imitazione* sta in atteggiamento di freddezza e sfiducia verso il sapere, anche teologico, e dice: «Quiesce a nimio sciendi desiderio... quid prodest magna cavillatio de occultis et obscuris rebus?... quid curae nobis de generibus et speciebus?»⁸⁷. Lo spirito religioso è quello in cui l'uomo, appunto perché avverte che l'intima realtà del tutto gli è celata e impenetrabile,

...cada adorando
La sacra nebbia che lo avvolge intorno⁸⁸.

Lo spirito religioso è quello che parla così:

Matto è chi spera che nostra ragione...
State contenti, umana gente al *quia*⁸⁹.

E si noti che Dante, comandando di star contenti al *quia*, al *che*, al fatto, e non chiedere più in là, riconferma quella possibilità di convergenza tra positivismo e religione, che abbiamo dianzi chiarita; dice cioè: l'atteggiamento religioso è di attenersi al fatto e rassegnarsi a questo senza pretendere di spiegarlo e trascenderlo. Precisamente come questa convergenza di positivismo scettico e religione aveva anche, a suo modo, stabilita S. Tommaso. Il quale – mentre, anzitutto, contro la tesi fondamentale idealistico-assoluta che l'errore teorico non esiste perché la ragion pura non erra mai e quindi quando v'è errore questo non può essere che pratico o volontario, afferma la superiorità della teologia sulle scienze proprio perciò che queste «*certitudinem* habent ex naturali lumine rationis humanae, quae potest errare»⁹⁰ – il quale, dico, sostiene che il nostro intelletto non può conoscere se non ciò che gli è dato nell'esperienza, per mezzo del senso, e appunto da questa affermazione positivistica, deduce, come Mach o Ardigò, l'impossibilità per noi d'una *spiegazione* delle cose: «unde impossibile est quod sit in nobis iudicium intellectus perfectum, cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus»⁹¹.

⁸⁵ *I Cor.*, XIII, 12.

⁸⁶ VIII, 17.

⁸⁷ L. I, C. II, 2; C. III, I, 2.

⁸⁸ Parini, *Mezzogiorno*, 976.

⁸⁹ *Purg.*, III, 34 e 37.

⁹⁰ *Summa Theol.*, I, Q. I, A. V.

⁹¹ *Ib.*, I, Q. LXXX, A. VIII.

Così lo spirito religioso. Ma l'idealismo assoluto invece – pel quale anche Dio, come tutto il resto, non potrebbe avere un'esistenza a sé indipendente, assoluta; pel quale anche l'esistenza di Dio, come di tutto, non potrebbe non dipendere dal pensiero dell'uomo; pel quale, se Dio esistesse, potrebbe esistere solo perché da quello pensato; pel quale effettivamente il pensiero dell'uomo è il solo Dio; il quale anzi si può ben affermare che storicamente nasce mediante l'eliminazione del concetto vero e proprio di Dio, come realtà sostanziale trascendente, e mediante la sostituzione ad esso dell'*io*⁹² – l'idealismo assoluto possiede una schietta vena di «Monsieur Homais» e della sua perspicua e solida sicurezza schernitrice delle «superstizioni», nella sua convinzione che non esistano davanti al suo sguardo «enigmi dell'universo», o meglio, per usare una frase del Simmel, nel suo pregiudizio filisteo che tutti i problemi siano là per esser sciolti⁹³.

Quel lineamento caratteristico dello scetticismo che è il senso o la constatazione dell'impotenza della nostra ragione – dell'«orgogliosa» nostra ragione, si potrebbe dire se si volesse riecheggiare quello che è sempre stato il linguaggio degli uomini religiosi in argomento – ha sempre fornito al pensiero religioso e particolarmente cristiano, durante tutti i suoi secoli di vita, materia importantissima, e quasi prevalente, per i suoi più caldi e vibranti slanci di religiosità. Il motivo della fede è in sostanza tanto scettico che al suo estremo va a finire nel *credo quia absurdum*. E con arguta verità il Nietzsche, sotto il titolo di *scepsi cristiana*, osserva che Pilato con la sua scettica domanda *quid est veritas* intese farsi *advocatus Christi* e stabilì come argomento d'attendibilità della dottrina di lui, come fondamento della croce, appunto l'impossibilità di conoscere⁹⁴.

⁹² Invincibilmente chiare sono le osservazioni con cui Hartmann dimostra l'incompatibilità di idealismo e religione «Wenn Gott nur eine Gruppe von Vorstellungen meines Bewusstseins ohne transzendente Realität ist, so kann ich kein religiöses Verhältnis zu ihm haben... Es ist unmöglich, dass das religiöse Verhältnis zu einem Gotte, der bloss meine Vorstellung ist, meinem sittlichen Leben ein haltbares Fundament bieten könne» (*Das Grundproblem der Erkenntnistheorie*, Lipsia, 1914, pag. 119, 120).

⁹³ *Der Konflikt der modernen Kultur*, p.47.

⁹⁴ *Menschliches Allzumenschliches*, II, *Vermischte Meinungen und Sprüche* (Werke, vol. IV, p. 18).

*Mistica e santità*⁹⁵
di AUGUSTO HERMET
dicembre 1922

Il serafico, il francescano Bonaventura, di Bagnorea in Toscana, dove nasce nel 1221, e che a 17 anni rinunzia al mondo per meditare e contemplare nel libero isolamento della regola claustrale, e che a Parigi è allievo di Alessandro de Halès e di Giovanni de la Rochelle, e quindi collega e amico dell'Angelico, il santo domenicano Tommaso d'Aquino, e infine generale del suo ordine, è un filosofo, cioè un perfetto meditante, è un mistico, cioè un perfetto contemplante, è un santo, cioè un perfetto adorante. Di figure di tanto ricca e potente umanità è ben fecondo il medioevo, ma questa del Serafico ferma su di sé il nostro sguardo per quel suo trino aspetto così esplicito, così espresso ed evidente, in cui ci è dato cogliere in tutta la loro viva, esatta e drammatica distinzione le tre decisive attività umane: la meditazione, la contemplazione e l'adorazione, ovvero: la speculazione filosofica, la esperienza mistica e l'esperienza religiosa. Distinguiamo dunque in due nettamente diversi momenti misticismo e religiosità, poiché se l'atto mistico consiste nella scoperta dell'abisso che è tra l'io e Dio, e nella conseguente vittoria su questo abisso per la dimenticanza e sublimazione dell'io in Dio, – l'atto religioso è più semplice ed elementare, più immediato, al di fuori d'ogni moto dialettico tra quei due estremi della coscienza, ché la natura sua consiste nella vita che l'io in Dio vive, ingenuamente e totalmente, nemico ed estraneo a ogni indugio su misure di rapporti tra i due estremi; e per ciò, se l'atto religioso, per la sua immediatezza, vige soprattutto nella volontà, e la conoscenza resta subordinata, in ombra, silenziosa, l'atto mistico, per la sua indole dialettica, compromette la volontà come e quanto la conoscenza, ché in esso volontà e conoscenza a vicenda s'illuminano e si fecondano. E se l'atto religioso sussiste in sé negando ogni attuale rapporto con altro da esso, l'atto mistico vige in un rapporto, manifesto più o meno, con l'atto speculativo, ponendosi come limite di questo, così che se la speculazione è meditazione, la mistica è contemplazione, se la speculazione comporta la sufficienza dell'umana sapienza e saggezza, la mistica ne comporta tutta l'angosciosa insufficienza in nome dell'unica, inaccessibile, e accessibile, sufficienza divina. Il filosofo, giunto al vertice della meditazione, non può fissarsi persuaso in nessuna forma di sapere e di volere, ché anche l'assoluto scetticismo, e l'assoluto pessimismo,

⁹⁵ Dalla Introduzione della versione dell'*Itinerario*, ecc. di S. Bonaventura, di pubblicazione imminente alla "Cultura dell'anima", R. Carabba, Lanciano.

son sempre indici di umana contenta sufficienza, ma ha da rinunciare alla sua propria attività, da abbandonarla disfatta, per quella attività ulteriore che è la mistica, in cui l'atto umano, uscendo dalla sua insidiosa illusoria solitudine, si complica con l'atto divino e vi si innova.

Per il filosofo è l'uomo che è realtà e Dio ne è, se mai, l'ideale supremo; per il mistico Dio è la realtà ultima in cui la realtà umana converge e in cui tende restare assorta; per il santo Dio è la realtà prima donde quella umana si origina e dove essa può avere compiutezza d'essere. Se il filosofo afferma l'uomo, il mistico tende a negarlo per affermare ciò che non è più uomo, e il santo, in ciò che non è più uomo, in Dio, riafferma l'uomo.

Ma sussiste una forma di meditazione, di filosofia, non orfana e abbandonata a se stessa con tutti i pericoli di questa eroica situazione che è come una prova; sussiste una forma di filosofia che sottintende, ed esige anche, l'esperienza mistica e quella religiosa, e però, limitandoli ed asservendoli, ravviva e rafforza in una luce novissima il valore umano, la potenza della ragione. Questa forma è la scolastica, o almeno la scolastica ne è il tipo storico più adeguato.

Il cristianesimo s'annunzia e s'impone come svalutazione suprema di tutta l'antecedente storia umana, e però come svalutazione della filosofia e della mistica fino allora realizzate: tutto il passato prima di Cristo non è più che un incubo e un'ombra di fronte alla lucente realtà che con lui ha principio; Egli è colui che spezza in due il tempo dell'umanità indefinito ed amorfo, e con ciò lo definisce e gli dà forma e senso. Ma nella svalutazione della filosofia e della mistica anteriori è la svalutazione della filosofia e della mistica in se stesse che è implicita, come d'attività ormai inutili, superstiziose e sacrileghe. È stata ormai detta, una volta per sempre, l'unica parola che non può non essere detta, s'è consumato l'unico atto che non può non essere consumato: d'ora in poi, ogni vero atto umano, ogni concreta parola non potrà mai essere altro che un'umile eco di quella, una umile *imitazione* di quello. Non più l'uomo che, inappagato del vivere e del sapere quotidiano, si isola in se medesimo e unicamente con le sue forze s'accende «una lampada nella notte»; non più l'uomo che, scorrendo nella propria silenziosa indicibile intimità questa «lampada» accesa *ab eterno*, decide ed arde di tutto convergere e consumarsi nel punto della sua luce: non più meditare, non più contemplare, ma soltanto adorare ormai è possibile, soltanto la via della santità resta aperta, dopo che quella inaccessibile luce s'è fatta carne e s'è umiliata a chi tendeva ad elevarsi ad essa e in essa transumanare. La parola e l'azione di Cristo confondono ciò che prima di Lui era stata la più nobile ed eroica impresa umana, la filosofia e la mistica; Cristo, l'Eterno fatto uomo, appare come *l'agnus Dei qui tollit non soltanto peccata mundi ma pure virtutes mundi*.

E la crisi essenziale, lacerante, dell'inizio del cristianesimo, è appunto questa dell'abbandono, quanto più cosciente tanto più disperatamente difficile, d'ogni umana ambizione mistica e speculativa. Ma non solo dell'inizio storico del cristianesimo è questa la crisi, giacché ogni individuale esperienza religiosa cristiana, per essere totale nella coscienza, ha da fondarsi in quella, e però quanto più profonde e magnifiche possono essere l'attività speculativa e la mistica, tanto più perfetta sarà questa esperienza che si realizzerà oltrepassandole e trionfandone. Così quelle due attività umane, non hanno da sparire senz'altro, sotto il nuovo impero del Crocefisso, ma hanno da permanere, con nuovo significato ed aspetto, come fermo e solido punto cui calpestare per lanciarsi più lontano a un'attività non più soltanto umana. Ed ecco che tutta l'antica filosofia, tutta quasi la mistica antica, si fanno assieme presenti, come un'enorme confusa folla di viventi e di risorti, attorno alla Rivelazione cristiana, o contro di essa pazze insorgendo, o ad essa umiliandosi consapevoli.

In due tempi si compie la sistemazione del rapporto che ora s'impone tra le due antiche attività e la nuova, e la definizione del nuovo aspetto che le due attività, in questo rapporto, vengono ad assumere: la patristica, che è il primo, e la scolastica, che è il secondo tempo. Se la patristica fissa le interpretazioni della Rivelazione e fonda il dogma, la teologia, sfruttando in questo lavoro tutta l'intimità e il vigore dell'antica esperienza speculativa e mistica; la scolastica delinea il nuovo aspetto, determina il nuovo significato, che di fronte al dogma la speculazione, e quindi la mistica, ha da assumere e mantenere. I Padri, col dogma, danno forma perenne alla *fede*, base dell'adorazione, porta della santità; i Dottori, sotto la luce del dogma, risuscitano a insperata esistenza la mistica e la speculazione, le riavvalorano, ma per più profondamente affermare il dogma, per più intimamente credere, più integralmente adorare.

La più caratteristica filosofia precristiana – e così ogni filosofia della medesima indole – ha un perentorio valore umano: non preesiste al pensiero nessuna luce eterna di verità; il pensiero, anche se astrattamente ammetta quella luce, è in realtà solo, in un dubbio iniziale, da cui, solo, ha da costruirsi una verità sua: ma sotto questa tutta umana costruzione il dubbio primordiale non può non permanere, minaccioso, l'«intelligo», estraneo e ignaro del «credo», non può non celare in fondo a sé il «dubito». La storia della filosofia oscilla tra quattro punti cardinali, tendendo, attraverso di essi, più o meno esplicitamente, a quella assoluta conoscenza che è la conoscenza dell'atto conoscitivo stesso, la conoscenza che, inappagata di tutto l'infinito conoscibile, giunge a un vertice dove, senza più alcun oggetto davanti che le valga d'essere conosciuto, si trova sola con se stessa, sola col proprio atto inizialmente inconoscibile, che le si *impone* come ultima, unicamente necessaria, perfetta e reale conoscibi-

lità: il primo punto cardinale d'onde s'inizia ogni esperienza, ogni storia speculativa è quello in cui l'oggetto appare come unica finale realtà conoscibile, per la quale l'atto conoscitivo non è che un mero mezzo e la sua iniziale inconoscibilità non è posta ancora come problema; problema che sorge al secondo punto, quando l'oggetto non è più unica finale realtà ma mero fenomeno, mentre la realtà finale è l'oggetto in se stesso fuori da ogni conoscibilità così come l'atto conoscitivo che è inizialmente inconoscibile: a risolvere il problema è aperto il rifugio d'un'attività diversa dalla conoscenza, la volontà, e la realtà finale, se inconoscibile, appare almeno volibile, raggiunta e posseduta nell'atto del volere considerato nella sua essenza di sforzo morale; o è aperto – e questo è il terzo punto, il più sirenico e pericoloso – il rifugio dell'identità tra oggetto e soggetto, tra conoscibile e atto conoscitivo, rifugio d'una comodità demoniaca, perché, invece di tentar di risolvere in qualche modo il problema, lo abolisce confondendone i termini; ma anche al secondo punto il problema, se non così allegramente abolito, è quasi scansato, ridotto di proporzioni, col rifugio illusorio della volontà come attività non solo essenzialmente distinta dalla conoscenza ma in certo modo contraddittoria ad essa; il problema sarà posto nella sua piena interezza, quando questa fantastica concezione della volontà e della conoscenza sarà dissipata, quando cioè si discernerà l'assurdo di questa traduzione dell'inconoscibile in volibile, giacché lo stesso problema che s'impone alla conoscenza si impone, parallelamente e nei medesimi termini, alla volontà: anche la volontà tende a quell'atto assoluto che è il voler volere, quando, sola col suo proprio atto, inizialmente involibile, questo le si *impone* come ultima, unicamente necessaria, perfetta e reale volibilità. È dunque in questo quarto punto che l'esperienza speculativa si compie, e tocca il suo limite col porre nella sua decisiva nudità, senza scampo, il problema ch'essa non può che constatare e riconoscere ma non può da sola risolvere: la conoscenza non giunge a conoscere se stessa nel suo stesso atto che le è dato come inconoscibile, così come anche la volontà non giunge a volere nel suo stesso involibile atto se stessa; ma pur *deve* giungere: metafisica e morale sono ambedue destinate a fallire, e o a cadere nel più integrale, e impossibile, scetticismo e pessimismo, o a cedere davanti a una insospettata possibilità della coscienza, a un'attività non più meditativa, ma contemplativa, non più di conquista, ma di rinuncia: a cedere davanti alla mistica; soltanto rinunciando a conoscere, giacché non può mai conoscere altro che «qualche cosa», un «oggetto», la conoscenza può giungere a conoscere se stessa nel suo stesso atto, a conoscere il suo soggetto stesso; soltanto rinunciando a volere, la volontà può giungere a voler se stessa nell'atto suo. Dunque la conoscenza, e così la volontà, è trascesa da se stessa se per attuarsi verticalmente, in assoluto, deve a se stessa rinunciare; *io* son

trasceso da me stesso se per attuarci in assoluto devo a me rinunciare, se, rinunciando, non dico più: *sono*, ma: *è* – per dire ancora, più veramente: *sono*. La mistica di avanti Cristo, come ogni mistica di simile natura, si presenta appunto in questo esclusivo, ma umanamente fondamentale, carattere, di risoluzione del problema intimo della conoscenza e della volontà che la filosofia non può riuscire che a porre e a fissare. In questa mistica l'esperienza del divino ben si realizza, ma è un realizzarsi ancor tutto umano e però offeso d'arbitrarietà, e v'è il pericolo immanentistico, panteistico, che insiste minaccioso. A vincere questo pericolo, quest'arbitrarietà per cui tanto ovviamente si precipita nel vago e nel morboso, ha da essere determinata con tutta la possibile solidità e chiarezza quell'intima trascendenza dell'io per cui l'io è da se stesso separato come da un abisso, e in cui primamente il divino si svela: ha da essere ben marcata questa trascendenza, ben scavato l'abisso, e ciò ha da essere accettato eroicamente, se l'io intende attuarsì in assoluto sacrificandosi in Dio. Ma dove tale trascendenza è posta in tutta la sua paurosa verità, e, quasi, in tutta la sua brutalità, il divino non è più vissuto come termine, come fine, ma anzitutto come principio, come origine: Dio non è soltanto il vertice in cui tutto si risolve, si aduna e tace, in cui l'io trova supremamente se stesso, ma, appunto per ciò, è il vertice donde tutto scaturisce nella sua molteplicità, e da cui l'io s'accende nella creaturalità sua: Dio è fine, ma, perché fine, è creatore. Dal punto di vista umano, non può essere *sperimentato* che anzitutto come *fine*, fine dell'io umano e fine universale – ed è questa l'esperienza mistica nel suo significato precristiano – ma se questa esperienza sarà adempiuta nelle sue esigenze estreme, Dio che è fine si *rivelerà* come *principio*, come creatore: sarà sperimentato non più dal punto di vista umano ma dal punto di vista divino. Così, l'estasi coincide con l'ascesi, ne è completata ma anche contraddetta: v'è un punto in cui il mistico e il santo appaiono l'uno all'altro incomprensibili, e come nemici. L'estasi è un trionfo, il limite d'una salita, l'ascesi è un avvillimento, l'inizio d'una discesa: nell'estasi, è Dio che è veduto e vissuto dal mistico, nell'ascesi è il santo che è veduto e vissuto da Dio: nella mistica dunque Dio resta sempre, malgrado ogni apparenza contraria, l'oggetto dell'esperienza, nella religiosità Dio ne è invece il vero soggetto.

Le realizzazioni classiche della mistica avvengono nella dottrina upanishadica e buddistica, nell'orfismo e nel neoplatonismo: il perfetto contrario, il rovescio, di queste realizzazioni, avviene in Israele, con Mosè ed i Profeti, che fondano il principio della religiosità in quella assoluta trascendenza del divino, in quella dura concezione di Dio come creatore e signore, davanti al quale l'uomo può sentire *terrore* anziché *rapimento*, e cui l'uomo non può contemplare – perché deve ciecamente adorare. Ma con ciò Mosè ed i Profeti, fondando il principio religioso, non vi implica-

no né presentano ancora quella perfezione dell'esperienza religiosa che è la santità, giacché questa s'invera quale completamento e assorbimento della mistica, e la religiosità d'Israele ha il suo valore in quanto è precisamente il contrario, nemico, ed anzi *ignaro*, della mistica, e però è una religiosità bruta ed astratta: inserendo dentro di essa una potenza mistica, il Cristo la elabora e le dà concretezza. Dio creatore e signore diventa Dio padre nostro, Dio redentore. Così definiamo il santo come colui che presuppone il mistico ma per vincerlo nel suo trionfo ed annientarlo in sé, e definiamo il mistico come colui che presuppone il filosofo ma per salvarlo nella sua sconfitta. Il rapporto fra il santo e il mistico non può essere che ideale, perché, se idealmente e analiticamente il primo presuppone il secondo, in realtà lo precede, e il rapporto si rovescia, così che il mistico può apparire come un santo *decaduto*; mentre il mistico, se presuppone il filosofo, ne è anche in realtà preceduto, fissandosi così l'atto mistico come essenzialmente ulteriore a quello filosofico, come *ultimo* e mai come *primo*, come *più complesso* e mai come *più semplice*. Il Cristo, concretando la religiosità – d'Israele – apre l'erta della santità: ma in fondo a questa si nasconde, in potenza, la mistica – e quindi anche la filosofia: in potenza, ché attuarla sarebbe negare la santità.

L'affermazione storica e universalmente umana del cristianesimo s'effettua attraverso questo compito, d'una difficoltà unica, di mantenere, da un lato, in tutta la sua primordiale purezza e limpidezza, la *fede*, e quindi l'esperienza del santo, e dall'altro, di mantenere, attuandole, dentro quei saldi limiti che conferiscono loro un aspetto e un senso fin'ora ignoti, la *meditazione* e la *contemplazione*, già potenzialmente implicite dentro la fede, e però l'esperienza del filosofo e quella del mistico, già implicite potenzialmente in quella del santo. Gli istanti critici di questa difficoltà sono appunto costituiti dal continuo scatenarsi delle eresie e degli scismi, che portano la confusione e l'errore quando tale difficoltà è sentita come insostenibile e le forze umane ne sono schiacciate o vi si ribellano o, illusoriamente, la fuggono. Ma è continuamente pur anche sostenuta e vinta, e nel periodo patristico eroi massimi di queste vittorie sono S. Agostino e S. Dionigi Areopagita. Se il valore di questo periodo è soprattutto nella definizione del dogma, dell'oggetto della fede, e questa definizione la filosofia e la mistica servono, in S. Agostino è la filosofia che a questo servizio assurge, in S. Dionigi è la mistica. Ma in questo periodo tanto l'una che l'altra tendono a mantenersi ancora allo stato potenziali quale è già insito nella fede e nella ascesi. S. Agostino determina il rapporto dell'atto speculativo di fronte all'atto di fede, contrariamente all'astratto assolutismo di Tertulliano. Non più *credo quia absurdum* ma *intelligo ut credam* – e qui il «credere» è il fine dell'«intelligere» e quindi *credo ut intelligam* – e qui il «credere» è il principio e la causa

dell'«intelligere», ciò per cui l'«intelligere» non è più un «dubitare». S. Dionigi, in una fatica forse più difficoltosa, oscura e insidiosa che non quella di S. Agostino, e che inevitabilmente la completa, viene a determinare di fronte all'atto di fede il rapporto dell'atto mistico, e però a palesare il nuovo senso che l'estasi assume sotto l'ascesi, in opposizione al violento assolutismo ascetico dei primi santi e dei primi martiri. Con lui la mistica diventa una «teologia mistica». In ambedue questi santi, il santo filosofo e il santo mistico, è sempre la fede che è fondamento e termine unico dell'attività loro; dopo di essi, ben stabilito il dogma, è un altro periodo che s'apre, dove, sotto la fede che resta sempre fondamento e termine, la filosofia e la mistica non servono ormai più a fissarla nel suo oggetto, e così perdono la loro funzione teologica per acquistarne quella più libera e attiva che varrà come solido punto di partenza personale verso l'atto di fede di cui l'oggetto, il dogma, è ormai già universalmente e per sempre delineato. Giustamente è considerato S. Anselmo il nodo di congiunzione fra il tempo della patristica e quello della scolastica, l'ultimo dei Padri e il primo dei Dottori: il suo significato sta nel raccogliere l'eredità agostiniana sviluppandola in quella nuova funzione che sarà della scolastica il carattere essenziale. E in modo analogo, Ugo di S. Vittore raccoglie l'eredità dionigiana. Sono anch'essi eroi della fede in mezzo all'imperversare dell'eresia. Ma se Anselmo, filosofo, è, come Agostino, filosofo, un santo, Ugo di S. Vittore, mistico, è, non come S. Dionigi, filosofo. Nella patristica incontriamo un santo filosofo e un santo mistico; tra la patristica e la scolastica incontriamo un santo filosofo e un filosofo mistico. A pretendere di porre un parallelismo perfetto, e sostituire per ciò a Ugo di S. Vittore S. Bernardo, santo mistico, il parallelismo non sarà che apparente, giacché la mistica di S. Bernardo troppo risente del carattere combattivo e angosciato del santo per definirsi nella sua essenzialità contemplativa. Per ritrovare un'altra personalità di mistico filosofo bisogna o imbattersi in quella eretica di Eriugena o, ma fuori del cristianesimo, in quella di Plotino, di Filone, in quelle dei metafisici del Vedanta. È Ugo da S. Vittore la prima personalità che nel cristianesimo ortodosso ci si presenta come quella d'un filosofo mistico: anch'egli come S. Bernardo esprime e segna i gradi dell'ascensione mistica, ma se in S. Bernardo quest'ascensione manca d'una architettura ben distinta, oggettivata, poiché, data la sua indole affettiva, essa consiste nei dodici stadi dell'umiltà, una tale architettura ci appare per la prima volta nel sistema di Ugo, dove tre sono gli stadi fondamentali, e cioè la *cogitatio*, stadio preliminare, ancora nella sfera del senso esteriore, e quindi la *meditatio* e la *contemplatio*; così che si può chiaramente cogliere nella forma di un tale sistema la personalità stessa dell'autore che appunto è un contemplante-meditante, cioè un mistico-filosofo.

Come S. Anselmo è il primo filosofo che metta la speculazione in un più libero e operoso valore di fronte al dogma, così Ugo da S. Vittore è il primo mistico che metta in un tale valore di fronte al dogma la mistica.

Nella scolastica propriamente detta assurge questo nuovo valore al suo sviluppo e significato supremi. S. Tommaso codifica le leggi che in questo valore reggono i rapporti fra teologia e filosofia, S. Bonaventura stabilisce quelle dei rapporti fra mistica e teologia. Ma ecco che questo santo mistico è anche un meditatore, la cui filosofia sarà anzi avversaria di quella di S. Tommaso. Dunque, senza cadere in eresia né da una parte né dall'altra, la speculazione, anche sotto il sacro dominio del dogma, può ormai muoversi tanto da riuscire a risultati quasi opposti: il «credo» non abolisce interamente l'umano iniziale «dubito» che si cela in fondo all'«intelligo» e che di quell'opposizione è fonte, non lo abolisce, ché altrimenti non sarebbe più umano, ma gli toglie quella portata decisiva, perentoria, di quanto è estraneo al «credo»: sotto il «credo» l'«intelligo», per quanto libero e attivo, non è più fine a sé. In S. Tommaso stesso affiorerà questo «dubito», là dov'egli negherà, cozzando nel dogma, di trovar contraddizione nel concetto di creazione eterna; ma se il «dubito» sia di nuovo con maggiore forza sentito, in una personalità di minor potenza speculativa, quale quella di S. Bonaventura, che vive accanto ad una di potenza maggiore e diversa d'idee, quale la personalità di S. Tommaso – allora l'esigenza mistica s'imporrà logicamente come umana immediata risoluzione, evitando l'abissale pericolosa distanza che il «dubito» minaccia d'aprire fra gli estremi dell'«intelligo» e del «credo»: così, nel Serafico, la *certitudo adhaesionis* avrà maggior prestigio della *certitudo speculationis*, la mistica servirà di legame tra il pensiero e la fede, riaffermando tra questi i rapporti tomistici. Ma per tal modo, in questa complessa figura di santo, di filosofo e di mistico, la mistica, che parrebbe non aver che un provvisorio valore mediano, si fissa invece nei suoi definitivi rapporti con la fede, con la teologia: S. Bonaventura riprende il sistema del mistico filosofo Ugo da S. Vittore e lo porta a suo compimento: il primo stadio dell'ascensione, è la *cogitatio* o *theologia symbolica*, il secondo la *meditatio* o *theologia propria*, il terzo la *contemplatio* o *theologia mystica*: così ogni stadio è invaso dall'atto di fede, marcato dal valore teologico, sostenuto e spiegato dall'esperienza del santo: di per sé, l'estasi è già un'ascesi, la speculazione è già, anche essa, un'ascesi, infine il pensiero immediato – manifesto nella sensazione e nell'immaginazione – è già un'ascesi esso pure.

Il santo annientando in sé ogni valore umano, lo riaccende nella sua luce e la nascosta essenza ne illumina.

I COLLABORATORI

Hanno collaborato effettivamente durante il dodicennio di vita della rivista, tra gli altri, i seguenti¹:

Prof. PAOLO ARCARI, pubblicista.

Prof. UMBERTO BRAUZZI, preside del R. Istituto Tecnico di Civitavecchia.

Prof. ARISTIDE CALDERINI, della R. Accademia Scientifico-Letteraria di Milano.

Prof. VINCENZO CENTO, del R. Liceo Scientifico di Milano.

ARNALDO CERVESATO, pubblicista.

On. prof. ALESSANDRO CHIAPPELLLI, senatore del Regno, del R. Istituto di Studi Superiori di Firenze.

Dott. PIERO CHIMINELLI, della Facoltà teologica Battista di Roma.

Prof. ERNESTO COMBA, della Facoltà teologica valdese di Roma.

Prof. RAFFAELE CORSO, del R. Istituto Orientale di Napoli.

Dott. GIOVANNI COSTA, pubblicista.

Prof. UGO DELLA SETA, del R. Istituto di Magistero femminile di Roma.

Prof. SANTE DE SANCTIS, della R. Università di Roma.

Prof. FRANCESCO DE SARLO, del R. Istituto di Studi Superiori in Firenze.

Prof. ANTONINO DE STEFANO, del R. Liceo Galvani di Bologna.

S. E. dott. G. A. COLONNA DI CESARÒ, deputato al Parlamento, ministro delle Poste e Telegrafi.

Prof. ARTURO FARINELLI, della R. Università di Torino.

Dott. ARISTARCO FASULO, della Facoltà teologica battista di Roma.

Prof. F. A. FERRARI, della R. Università di Bologna.

Prof. GINO FERRETTI, della R. Università di Roma.

Prof. CARLO FORMICHI, della R. Università di Roma.

Dott. CARLO GRABHER, pubblicista.

¹ Tratto da «Bilychnis», 1924.

Prof. AUGUSTO HERMET, del R. Ginnasio Liceo di Firenze.
 Prof. UGO IANNI, pubblicista.
 Dott. AGOSTINO LANZILLO, pubblicista.
 Prof. DANTE LATTES, pubblicista.
 Prof. GIORGIO LEVI DELLA VIDA, della R. Università di Roma e dell'Istituto Orientale.
 Prof. ETTORE LO GATTO, della R. Università di Roma e dell'Istituto per l'Europa Orientale
 Prof. TEODORO LONGO, della Facoltà teologica valdese di Roma.
 Prof. GIOVANI LUZZI, della Facoltà teologica valdese di Roma.
 Prof. VITTORIO MACCHIORO, della R. Università di Napoli.
 G. E. MEILLE, pubblicista.
 Prof. SALVATORE MINOCCHI, della R. Università di Pisa.
 Prof. FELICE MOMIGLIANO, del R. Istituto di Magistero femminile in Roma.
 Prof. UMBERTO MORICCA, della R. Università di Roma.
 NICOLA MOSCARDELLI, pubblicista.
 Dott. A. V. MULLER, pubblicista.
 ROMOLO MURRI, pubblicista.
 Prof. RINALDO NAZZARI, della R. Università di Roma.
 TH NEAL, pubblicista.
 A. NEPPI MODONA, dottore in lettere.
 On. dott. PAOLO ORANO, deputato al Parlamento.
 Prof. LODOVICO PASCHETTO, della Facoltà teologica battista di Roma.
 Prof. P. A. PASCHETTO, del R. Istituto di Belle Arti in Roma.
 Prof. P. E. PAVOLINI, del R. Istituto di Studi Superiori in Firenze.
 Prof. CARLO PASCAL, della R. Università di Pavia.
 Prof. EDUARDO TAGLIALATELA, della R. Università di Genova.
 Prof. RAFFAELE PETTAZZONI, della R. Università di Roma.
 Prof. GIOVANNI PIOLI, del R. Istituto Tecnico di Milano
 Prof. DINO PROVENZAL, direttore del R. Istituto Magistrale « S Caterina Benincasa » in Siena.
 MARIO PUCCINI, pubblicista.
 Prof. MARIO PUGLISI, pubblicista.
 GUGLIELMO QUADROTTA, pubblicista.
 Prof. ANTONIO RENDA, della R. Università di Napoli
 Prof. GIUSEPPE RENSI, della R. Università di Genova.
 Prof. MARIO ROSSI, della Facoltà teologica battista di Roma.

Prof. LUIGI SALVATORELLI, pubblicista.

Prof. ALFREDO TAGLIALATELA, della facoltà teologica valdese di Roma.

Prof. G. C. TELONI, della R. Università di Roma.

Prof. ADRIANO TILGHER, pubblicista.

Prof. GIUSEPPE TUCCI, della R. Università di Roma.

Dott. MARIO VINCIGUERRA, pubblicista.

INDICI DELLA RIVISTA (1912-1931)

1912, Anno I

Fasc. I, Gennaio – Febbraio 1912

Introduzione – LA REDAZIONE

J. ORR, *La Scienza e la Fede cristiana*

Intorno alla Bibbia: L. P., *Ricordi studenteschi* – B. LABANCA, *Il posto della Bibbia* – E. CATELLANI, *L'insegnamento della Bibbia* – A. DE GUBERNATIS, *Il libro più umano e più divino* – F. DE SARLO, *Che cosa dev'essere la Bibbia per noi* – G. NATALI, *Il Concetto della Vita nel Nuovo Testamento* – D. SCALERA, *La Dottrina dell'Espiazione* – D. G. WHITTINGHILL, *Duchense demolitore* – P. CHIMINELLI, *Profili di anime convertite*

Modernismo e modernismo: G. AVOLIO, *Modernismo cristiano* – D. BATTAINI, *Il mio Modernismo* – N. H. SHAW, *Religione e Religioni di Otto Pfleiderer* – L. PASCHETTO, *Il culto di Vulcano e l'antichità di Ostia*

Note e commenti: G. FASULO, *La Religione di Mario Rapisardi* – M. FALCHI, *Il Signore «degli Eserciti»* – G. ADAMI, *L'Apostolo* – L. P., *Padre Giacinto Loyson* – L. P., *L'Anima religiosa di G. Rossetti* – **Tra libri e riviste:** Un libro in regalo – Antico Testamento: *Isaia XXIX, 18* (L. P.) – *Il documento P nell'Esateuco* (P. C.) – *Mosè e i Libri mosaici* (L. P.) – *Amos* (L. P.) – *Tracce di babilonese nell'A. T.* (P. C.) – Nuovo Testamento: *Un nuovo commentario del N. T.* (D. G. W.) – «*Orpheus*» e *l'Evangelo* (G. Nesi) – *Grammatica del N. T. Greco* (D. G. W.) – *Gesù male accolto a Nazareth* (P. C.) – *Storia del Cristianesimo: Il Cristianesimo e la Libertà religiosa* (L. P.) – *Gesù e il Mito di Cristo* (G. Nesi) – *Le origini Cristiane della Tripolitania* (L. P.) – *Intorno a Lutero* (P. C.) – *Storia delle Religioni: L'«Orpheus» di S. Reinach* (G. Nesi) – *Morale: I sofismi della gioventù* (M. Falchi) – *Per essere apostolo* (M. Falchi) – *Religione e questioni sociali: Il valore sociale dell'Evangelo* (E. M.) – *Per la libertà religiosa* – *Le Chiese e la questione sociale* (A. M.) – *Filosofia e Religione: Il credente moderno*

(E. M.) – *La Religione d'oggi* (A. Fasulo) – *La filosofia della croce* (D. Scalera) – Archeologia: Necropoli cristiana ad Ain-Zara – Polemica: *Intorno al battesimo* (O. Cocorda) – **Illustrazioni:** Ritratti di Mons. L. Duchense – Mario Rapisardi – P. Giacinto Loyson – Gabriele Rossetti – *Il tempio di Vulcano ad Ostia*

Fasc. II, Marzo – Aprile 1912

REDAZIONE, *Introduzione*

G. PASCOLI, *Il prossimo* (Traduzione)

L. CAPPELLETTI, *Giovanni Huss e Girolamo da Praga*

G. E. MEILLE, *L'Islam moderno*

G. LUZZI, *L'opera spenceriana*

G. SALATIELLO, *Il misticismo di Caterina da Siena*

A. GAMBARO, *Crisi contemporanea*

A. TAGLIALATELA, *Il sogno di venerdì santo e il sogno di Pasqua*

E. RUTILI, *Cipriano di Cartagine e il suo concetto di Chiesa*

D. G. WHITTINGHILL, «*Tu es Petrus*»

Note e commenti: U. DELLA SETA, *L'anima religiosa di Giuseppe Mazzini* – E. RUTILI, *Giovanni Pascoli* – SALMASTRO, *L'on. Murri e l'anticlericalismo* – G. ADAMI, *Upton Sinclair* – **Tra libri e riviste:** Un libro in regalo – Antico Testamento: *Il salmo 68* (P. C.) – Nuovo Testamento: *Lo scopo della venuta di Cristo* (P. C.) – Filosofia e Religione: *Il materialismo storico* (E. Meynier) – William James (G. Nesi) – *La Fede ed il pensiero moderno* (M. F.) – *Il genio religioso* (G. N.) – Storia del Cristianesimo: *Giuliano l'Apostata* (P. Chiminelli) – *L'ora decisiva delle missioni Cristiane* (H. P. Piggott) – *Saggi storici e biografici* (L. Jordan) – Morale: *Morale e religione* (M. F.) – Polemica: *Intorno al battesimo* (O. Cocorda) – *La Bibbia e il Protestantismo* (A. Fasulo) – **Notizie** – **Illustrazioni:** Giovanni Huss (da una stampa boema) – *Il supplizio di G. Huss* (da un quadro boemo) – *Bosforo: un piccolo cimitero d'una setta mussulmana* (fot. L. Paschetto) – *Damasco: convento di Dervisci* (fot. T. André) – *Caterina da Siena* (fot. Alinari) – *Sogno di venerdì Santo* – *Ritratto di G. Mazzini*

Fasc. III, Maggio – Giugno 1912

- G. SAVONAROLA, «*Io ti ammonisco, Italia ...*»
A. TAGLIALATELA, *Fu il Pascoli poeta cristiano?*
P. ORANO, *La rinascita dell'anima. (Note d'un pensatore «libero»)*
M. ROSAZZA, *Del metodo nello studio della Storia delle religioni (A proposito di recenti manuali di S. d. R.)*
F. FORNARI, *Inumazione e Cremazione*
G. NATALI, *La vita religiosa di Roma antica*
F. LENZI, *L'autocefalia della Chiesa di Salona*
E. RUTILI, *Cipriano di Cartagine e il suo concetto di Chiesa*
Intermezzo: G. E. MEILLE, *Arte religiosa domestica* – **Note e commenti:** P. CHIMINELLI, *Nuovi profili di anime convertite* – M. BIL-LIA, *Creta madre* – O. COCORDA, «*Il Signore degli Eserciti*» – A. BARATONO, *Intorno alla religiosità del Pascal* – É. GOUNELLE, *I due Socialismi alle prese* – **Tra libri e riviste:** Nuovo Testamento: *Chi non è con me è contro di me* (P. C.) – *Gli elenchi degli apostoli nel N. T.* – Filosofia e Religione: *La Bibbia e le Scienze naturali* (R. Teubel) – *Cristianesimo e Critica* (A. Fasulo) – Religione e questioni sociali: *Il significato sociale della vita e dell'insegnamento di Gesù* (E. Meynier) – Storia delle Religioni: *Un manuale di S. d. R.* (D. Scalera) – *India antica* (L. P.) – Storia del Cristianesimo: *Storia del dogma* (F. Lo Bue) – *I grandi Santi* (E. Meynier) – *I padri della Chiesa* (L. P.) – *La Riforma* (L. P.) – Archeologia: *Ostia Colonia Romana* – **Notizie**

Fasc. IV, Luglio – Agosto 1912

- F. BIONDOLILLO, *La religiosità, di Teofilo Folengo*
M. ROSAZZA, *L'«Orpheus» di Salomone Reinach*
R. ALLIER, *A proposito di J.-J. Rousseau*
G. E. MEILLE, *Il culto dei Santi nell'Islam*
E. MEYNIER, *La Riforma*
D. G. WHITTINGHILL, «*Tu es Petrus*»
Note e commenti: E. RUTILI, *Il «Caso Semeria»* – L. RENZI, *La «Contemplazione della Morte» di G. D'Annunzio* – **Spigolature:** *Tumulto d'anime* (R. Ottolenghi, P. Orano, L. Luzzatto) – *Conferenze Murri in America* (da «La Patria degli italiani») – *La preoccupazione religiosa del Fogazzaro* (P. Molmenti) – *Ancora J.-J. Rousseau* (L. P.) – *Enrico Poincaré e la religione* (Memor) – *Le idee che non muoiono* (S. Sighele) – *Il generale Booth* (da «La Stampa») – *L'inquietudine*

religiosa (S. Sighele) – *Cristianesimo e Buddismo* (L. Luzzatti) – **Tra libri e riviste:** Le nostre pubblicazioni: *Il Pergamo* (P. Chiminelli) – Storia del Cristianesimo: *Intorno ad Agostino* – *Storia della Chiesa in Germania* – *La Riforma in Francia* – *Le Chiese cristiane* – *La leggenda cristiana di S. Simeone stilita e le sue origini pagane* – Storia delle Religioni: *Bahaismo* – *Mitra* – Antico Testamento: *La Bibbia in tedesco* – *Polemica intorno al Battesimo* (O. Cocorda) – Religione e Filosofia: *Dogmatica* – Religione e questioni sociali: *La legge mosaica e i suoi effetti pratici* – Nelle Riviste estere ed italiane: *Riviste inglesi* – *Riviste tedesche* – *Riviste francesi* – *Riviste italiane* – Libri ed opuscoli pervenuti alla Redazione – **Notizie**

Fasc. V, Settembre – Ottobre 1912

- P. ORANO, *La rinascita dell'anima – II. L'illusione scientifica (Note d'un pensatore «libero»)*
- M. ROSAZZA, *Il problema di Lutero e la critica moderna*
- A. CRESPI, *Il regno dello spirito è democrazia*
- B. PEYRON-ROUSSEL, *Le G  n  rel Booth, une noble vie et une grande oeuvre*
- J. BREITENSTEIN, *Lo stato attuale della critica biblica del Nuovo Testamento*
- J. LOVER, *A Dio o ad uomini?*
- G. E. MEILLE, *Ordini e confraternite dell'Islam*
- L. PASCHETTO, *Il culto di Mitra ad Ostia*
- A. CERVESATO, *Il Papa e il modernismo*
- E. RUTILI, *Quanto valga il giuramento antimodernista*
- L. P., *Un antico battistero scoperto recentemente a Roma*
- Intermezzo:** *Una parabola di Ges  : Le vergini savie – Note e commenti:* E. R., *Il «Caso Lagrange»* – E. RUTILI, *Ancora sul «Caso Semeria»* – G. ADAMI, *Un buon socialista dev'essere ateo?* – **Tra libri e riviste:** Storia delle religioni: *Il congresso di Leida* (R. Pettazzoni) – *Israele* (R. Teubel) – Storia del Cristianesimo: *Il metodismo* (B. Labanca) – *L'evoluzione del dogma cattolico* (E. R.) – Archeologia: *Archeologia cristiana* (L. P.) – Psicologia religiosa: *Bibliografia – Psicologia del misticismo* – Filosofia e Religione: *Scienza e fede* (E. R.) – Religione e arte: *S. Francesco e Savonarola ispiratori dell'arte italiana* – **Varia:** *Mazzini e religione* (Er.) – *Il prete, il suo passato e il suo avvenire* (E. R.) – *La Croce* (P. Chiminelli) – *La letteratura ebraica e le invenzioni moderne* – *Pourquoi je suis chrétien*

Fasc. VI, Novembre – Dicembre 1912

A. CRESPI, *Il problema della educazione religiosa*

C. ROSTAN, *Lo stato delle anime dopo la morte secondo il libro XI dell'Odissea*

G. E. MEILLE, *La riforma nell'Islam*

G. NATALI, *Gli apologisti greci del II secolo*

J. LOVER, *Andrea Towianski*

Per la cultura dell'anima: A. TAGLIALATELA, *Alla porta del cuore* – E. Y. MULLINS, *A proposito di Credi* – **Cronache:** E. RUTILI, *Vitalità e vita nel Cattolicesimo* – **Note e commenti:** G. FUSCHINI, *Il Vaticano e i sindacati cristiani della Germania* – L. LUZZATTO, *Mishnà Pirkè Abboth* – **Tra libri e riviste**

1913, Anno II

Fasc. I, Gennaio – Febbraio 1913

R. MARIANO, *Intorno al Divenire ed all'Assoluto nel sistema hegeliano*

P. ORANO, *La rinascita dell'Anima – III. Monismo e Panteismo*

M. ROSAZZA, *La Religione del Nulla*

M. FALCHI, *La Bibbia e la posizione attuale del problema dell'origine dell'uomo*

Cronache: E. RUTILI, *Vitalità e vita nel Cattolicesimo* – D. CIAMPOLI, *Per le opere di Gabriele Rossetti* – N. H. SHAW, *David Lloyd George* – **Per la cultura dell'anima:** A. TAGLIALATELA, *Rinunziamento* – **Intermezzo:** G. SALVADORI, «Venga il Regno di Dio» – **Note e commenti:** J. LOVER, *Mishna, Pirkè Abboth* – G. SAITTA, *A proposito di neotomismo* – Raffaele Mariano – Baldassare Labanca (Necrologi) – *Un concorso* – *Biblioteca di scienze delle religioni* – **Tra libri e riviste:** Antico Testamento: *La religione d'Israele durante la Monarchia* (I. Rivera) – *Manuale della Bibbia* (Ram) – *Dizionario Ebraico-Francese* (Ram) – Nuovo Testamento: *San Paolo e le religioni dei misteri* (I. Rivera) – *Storia delle Religioni: Mitologia greca e romana* (Ram) – *Islam* (E. R.) – *Storia del Cristianesimo: Gesù ha istituito il Papato?* (E. R.) – *Storia del Dogma* (F. G. Lo Bue) – *L'imperatore Costantino* (G. Trisch) – *Le «Storie» del Modernismo*

(E. Rutili) – *I cristiani Battisti* (A. Fasulo) – *Missioni cristiane* (I. Rivera) – **Varia:** *Un nuovo tipo di riformatore* (Terenzio Grandi) – *Il predicatore* (I. Rivera) – *Gabriele d'Annunzio e il moderno spirito italiano* (P. Chiminelli)

Fasc. II, Marzo – Aprile 1913

A. HOUTIN, *La vita del Padre Giacinto Loyson*

A. CRESPI, *L'evoluzione della religiosità nell'individuo*

F. LENZI, *Di alcune medaglie religiose del IV secolo*

ASCHEBRÖDEL, *Autobiografia e biografia del P. Giorgio Tyrrell*

R. D. SAWYER, *La sociologia di Gesù*

Intermezzo: V. DE BIANI-FABRIZI, *Il miracolo* – **Note e commenti:**

D. G., *Verso il conclave* – E. RUTILI, *Dalle Cronache giudiziarie* – *La soppressione di quattro Papi* – *Per un vescovo degno* – F. G. LO BUE, *Il compito del Protestantismo secondo l'Eucken* – ER., «*La Religione e la Vita*» secondo Emilio Boutroux – T. GRANDI, *Bodoni e il «Pater Noster»* – L. LUZZATTO, *Ancora Pirké Abboth* – G. ADAMI, *Il servizio militare e i primitivi cristiani* – **Tra libri e riviste:** Antico Testamento: *Il sacrificio d'Isacco* (I. Rivera) – Nuovo Testamento: *Il poeta Epimenide e l'apostolo Paolo* (P. C.) – *Critica Olandese* (E. R.) – Storia delle Religioni: *Allgemeine Religionsgeschichte* (Ram.) – Storia del Cristianesimo: *Scozia e Protestantismo* (I. Rivera) – *Chiesa Cattolica della Svizzera* (E. R.) – *Come hanno ridotto la Chiesa* (E. R.) – *Autobiografia di A. Loisy* (E. R.) – Religione e Arte: *L'arte e i Santi* (E. R.) – **Varia:** *Francesco Crispi e la politica ecclesiastica* (Ram.) – **Notizie**

Fasc. III, Maggio – Giugno 1913

G. COSTA, *La Battaglia di Costantino a Ponte Milvio*

G. MONTALBO, *Miti e religioni dell'antichità classica*

G. NATALI, *Nuovi studi Paolini*

P. ORANO, *La rinascita dell'anima. IV. Dio nella scienza*

M. ROSAZZA, *La religione del Nulla*

F. DE SARLO, *Intorno all'immortalità dell'anima*

J. LOVER, *La parabola del fico maledetto (Note esegetiche)*

Per la cultura dell'anima: A. TAGLIALATELA, *Due giovani* – **Intermezzo:** *Le guerre di religione* (Quadro) – **Voci e documenti:** F.

SCADUTO, *Indipendenza dello Stato e Libertà della Chiesa* – **Note e commenti:** *La fede di Arfuro Graf* – *La conversione religiosa di A. Manzoni* – *Ispiriamoci a Cavour* (A. Fasulo) – *La separazione della Chiesa dallo Stato* – B. Croce e la filosofia della storia (A. T.) – *La guerra e le missioni* (I. R.) – **Tra libri e riviste:** Antico Testamento: *Il Pentateuco e la teoria documentaria* (I. R.) – *Per una critica nuova del testo massoretico* (I. R.) – Nuovo Testamento: *Il nuovo codice «W»* (D. G. W.) – Storia del Cristianesimo: *Il Cristianesimo in Italia* (I. R.) – Filosofia e Religione: *L'Immortalità* (S. Sighele) – **Varia:** *La leggenda dei simboli* (E. M.) – *Verso la luce* (T. G.) – *Poesia bellica* (T. G.) – *Mitologia popolare* (T. G.) – *Il Cristianesimo nel XX secolo* (S. C.) – *Per la riscossa cristiana* (E. R.) – **Notizie**

Fasc. IV, Luglio – Agosto 1913

- F. BIONDOLILLO, *Per la religiosità di Francesco Petrarca*
 A. GAMBARI, «*Il passato*» di Alfredo Loisy
 Dr. ACHENBRÖDEL, *Il movimento del «Brotherhood» in Londra*
 G. E. MEILLE, *Gli sforzi verso l'emancipazione nell'Islam e l'avvenire dei popoli mussulmani*
 R. WIGLEY, *I metodi della speranza (Psicologia religiosa)*
Intermezzo: A. DE STEFANO, *Adele Kamm* – **Voci e documenti:** L. LUCIANI, *Materialismo e vitalismo* – **Cronache:** E. RUTILI, *Vitalità e vita nel Cattolicesimo* – **Note e commenti:** A. DE STEFANO, *Il VI Concesso Internazionale del progresso religioso* – A. FASULO, *Il Secondo Congresso Battista Europeo* – P. MARRUCCHI, *G. Papini dinanzi a Gesù!* – I. RIVERA, *La donna in Inghilterra* – **Tra libri e riviste:** Antico Testamento: *Introduzione alla letteratura dell'A. T.* (I. R.) – Nuovo Testamento: *I giorni del Figliuol dell'Uomo* (I. R.) – Filosofia e Religione: *Verso la Fede* – **Varia:** *Figure moderne* (F. G. L.) – *La persona di Gesù* (I. R.)

Fasc. V, Settembre – Ottobre 1913

- A. CERVESATO, *Mazzini e noi*
 G. MONTALBO, *Miti e religioni dell'antichità classica. Religione e parodia religiosa in Aristofane. Le credenze di oltretomba*
 ASCHENBRÖDEL, *Intervista col Dr. Rendel Harris, scopritore ed editore delle «Odi di Salomone»*

A. CRESPI, *L'evoluzione della religiosità nell'individuo*
 P. DOUMERGUE, *Alle fonti dell'azione: Livingstone. (Nel centenario della sua nascita)*
 X***, *Oggi*
 G. E. MEILLE, *Il cristiano nella vita pubblica*
 G. A., *Congresso internazionale del Cristianesimo sociale*
Note e commenti: S.F., *Il VI Congresso della Società italiana per il progresso delle Scienze a Siena* – (***), *Alla memoria del P. Giacinto Loyson* – (-), «*La Cultura Contemporanea*» – G. E. M., *Verso il trionfo dello spiritualismo* – M. R., *Da critico a missionario: A. Schweitzer* – A. S., *James Orr* – E. T., *Scienziato e credente* – G. E. M., *Un raggio di luce nella demonologia neotestamentaria* – **Tra libri e riviste:** Antico Testamento: *Il Pentateuco e l'ipotesi-pericope* (I. Rivera) – Nuovo Testamento: *Difficoltà esegetiche* (I. Rivera) – *Il decreto apostolico di Gerusalemme* (M. R.) – Storia delle Religioni: *Buddismo e Cristianesimo* (A. Galloppi) – Storia del Cristianesimo: *Il ritorno spirituale di S. Francesco d'Assisi* (L. Luzzatti) – *L'editto di Milano e la libertà di coscienza* (M. R.) – Archeologia: *Gerusalemme antica* (M. R.) – Filosofia e Religione: *Verso la fede* (G. Adami) – *Filosofia contemporanea* – *Religione e questioni sociali: Le idee sociali di Ruskin* (S. Sighele) – **Varia:** *Le cose a posto* (A. Galloppi) – *Un viaggio in Terra Santa* (N. C.) – *Racconti* (P. Chiminelli) – *Dizionario Psico-mistico* (Er.) – *Il problema sessuale* (E. R.) – *L'anima del fanciullo* (F. G. Lo Bue) – *Storia dell'Involuzione naturale* – *Un romanzo* (S. B. C.) – *Uno dei tanti* (E. R.) – **Notizie**

Fasc. VI, Novembre – Dicembre 1913

L. SALVATORELLI, *La storia del Cristianesimo ed i suoi rapporti con la storia civile*
 M. ROSSI, *Culto ed escatologia presso i Babilonesi*
 G. MONTALBO, *Miti e religioni dell'antichità classica*
 A. CERVESATO, *Mazzini e noi*
 R. MURRI, *Religione e politica (Lettere elettorali)*
Intermezzo: F. CRAIG, *L'Eretica* (Quadro) – V. FABRIZI DE'BIANI, *Notturmo* (Poesia) – **Voci e documenti:** P. A. GHIGNONI, *Protesto* – **Per la cultura dell'anima:** A. TAGLIALATELA, *Il tempo e noi* – D. CIAMPOLI, *L'opera di Pietro Tagliatela* – **Note e commenti:** M. R., *Nuove condanne dal Vaticano* – L. BIANCHI, *Religione e clericalismo* – X., *La politica ecclesiastica nei discorsi del Trono* – A.

FASULO, *La «Settimana Sociale» di Milano* – E. RUTILI, *Mariano Rampolla* – **Tra libri e riviste:** *Filosofia e religione: I valori cristiani e la cultura moderna* (A. Tagliatela) – *Il pensiero filosofico di R. Ardigò* (E. R.) – *La psicologia di Gesù* (O. Cocorda) – *Storia del Cristianesimo: Voci d'Oriente* (A. Fasulo) – *Riforma* – **Varia:** *La crisi del celibato* (E. R.) – **Notizie**

1914, Anno III

Fasc. I, Gennaio 1914

«Bilychnis» nel 1914

ASCHEBRÖDEL, «Boanerges» o i Gemelli celesti

R. D. SAWYER, *La Sociologia di Gesù. Gesù e lo Stato*

L. P., *Religione ed arte. Il nuovo Tempio Valdese a Roma*

R. MURRI, *Religione e Politica. Lettere a un liberista e a un socialista ufficiale*

E. RUTILI, *Vitalità e vita nel Cattolicesimo* (Cronache)

Per la cultura dell'anima: I REDATTORI, *Dalle prediche all'arte!* – W. MONOD, *Una domanda attuale* – P. G., *L'esperienza del mistero religioso* – A. TAGLIATELA, *Pensando alla «Gioconda»* – *Pagine scelte, Fede nell'amore* (E. Keller) – *Il Libro divino* (Fr. De Sanctis) – *Preghiera della sera* (W. Rauschenbusch) – **Tra libri e riviste:** M. ROSSI, *Pedagogia e religione* – F. CACCIAPUOTI, *La grande aurora* – *Storia del Cristianesimo: Modernismo* (A. G.) – *La predicazione evangelica durante la rivoluzione del 1848* (E. Rutili) – *Filosofia e religione: La sorte di G. B. Vico* (R. M.) – *Sommario di pedagogia generale* (R.M.) – *Storia delle religioni: Introduzione bibliografica alle scienze delle religioni* (R. M.) – *Riformatori italiani del Cinquecento* (E. R.) – **Notizie – Cose nostre**

Fasc. II, Febbraio 1914

G. COSTA, *Critica e tradizione. Osservazioni sulla politica e sulla religione di Costantino*

C. ROSTAN, *Le idee religiose di Pindaro*

J. LOVER, *Religione e Chiesa*

Voci e documenti: *Pel Congresso di Cristianesimo sociale* – **Per la cultura dell'anima:** E. GIRAN, *Vivere in pace!* – G. ADAMI, *Cambia-valute e Banchieri* – E. SCHUBERT, *Predicazione e Politica* – H. LHOTZKY, *La vera educazione* (Pagine scelte) – G. F. OBERLIN, *Preghiera di consacrazione* – **Note e commenti:** E. RUTILI, *Lemire* – **Tra libri e riviste:** B. VARISCO, *Verso la fede* – G. VITALI, *Tolstoi pedagogista* – Er., *Crisi d'anima d'un Giapponese* – Storia del Cristianesimo: *Il Cristianesimo in Italia* – *La vita religiosa in America* (E. R.) – **Varia:** *Enrico Stanley* (E. R.)

Fasc. III, Marzo 1914

A. DE STEFANO, *Le due Riforme* – *Giovanni Calvino e Sebastiano Castiglione*

ASCHENBRÖDEL, «*Boanerges*» o i Gemelli Celesti

R. MURRI, *Nazionalismo e Cattolicismo*

S. P. PONS, *Il pensiero politico e sociale del Pascal*

Intermezzo: P. A. PASCHETTO, *Le donne al Sepolcro* (Disegno) – **Per**

la cultura dell'anima: P. FUNK, *Pasqua* – A. QUIÉVREUX, *Il problema del Cristo* – P. G. LOYSON, *La riforma della famiglia* – DEISMANN, *Anatolia* (Pagine scelte) – H. W. BEECHER, *L'oratoria* – C. WAGNER, *Preghiera. Dio della lodola!* – **Note e commenti:**

***, *L'eterno conflitto* – *Sacerdozio e profetismo* – E. R., *Pressensé*

– **Tra libri e riviste:** E. RUTILLI, *Chi fu Ignazio di Loyola?* – N.H. SHAW, *L'uomo e l'universo* – P. ORANO, *Il destino del darwinismo* – A. PELLAZZA, *Una conclusione circa l'immanentismo* – E. R., *I classici del libero pensiero*

Fasc. IV, Aprile 1914

G. LESCA, *Sensi e pensieri religiosi nella poesia di Arturo Graf*

M. ROSSI, *Il Giudaismo liberale e Gesù*

R. MURRI e G. B., *Estrema destra*

Per la cultura dell'anima: M. ROSSI, *I tre «Misteri» cristiani di Woodbrooke* – R. HARRIS, *La liturgia dell'allodola* (Liturgia della primavera) – A. DELIO, *La Rivelazione di Gesù è luce o tenebra? Conforto o umiliazione?* – A. KAMM, *Felici nelle afflizioni* (Pagine scelte) – C. G. MONTEFIORE, *Gesù e la donna* – **Note e commenti:** ***, *Reazione alla Reazione. I Gesuiti avanzano liberaleggiando* – **Tra libri**

e riviste: U. JANNI, *La "personalità di Dio e la filosofia dell'Immanenza"* – F. CACCIAPUOTI, *Jésus de Nazareth d'après les témoins de sa vie* – E. RUTILI, *Per la spiritualità della Chiesa* – **Libreria editrice Bilychnis**

Fasc. V, Maggio 1914

G. PIOLI, «*Fede e Immortalità*» nelle opere inedite di Giorgio Tyrrell.

S. PONS, *Voltaire giudice dei «Pensieri» del Pascal*

M. ROSAZZA, *Fedi crepuscolari*

Per la cultura dell'anima: E. STAPFER, *La fede* – F. DUPERRUT, *Cristianesimo: religione spirituale* (Pensieri) – A. KAMM, *Felici nelle afflizioni* (Pagine scelte) – N. SÖDERBLOM, *Il mondo della Religione* – R. TAGORE, *Preghiera* – **Note e commenti:** A. VACCARI, *La Civiltà Cattolica denuncia...!* – **Voci e documenti:** S. MASTROGIOVANNI, *I Protestanti e la Massoneria* – *A proposito del recente congresso socialista* – **Tra libri e riviste:** G. E. MEILLE, «*Per Dio e per il Popolo*»: *preghiere del risveglio sociale* – G. P., *Giovanna d'Arco abiurò veramente?* – A. FASULO, *Uno studio... clericale su Martino Lutero*

Fasc. VI, Giugno 1914

A. V. MÜLLER, *Agostino Favaroni, generale degli Agostiniani e la Teologia di Lutero*

G. PIOLI, «*Fede e Immortalità*» nelle opere inedite di Giorgio Tyrrell

G. LESCA, *Sensi e pensieri religiosi nella poesia d'Arturo Graf*

R. MURRI, *La politica ecclesiastica della Destra*

Intermezzo: *La «Rinascenza» cristiana nel sec. XVI: La scoperta della Bibbia* (Quadro) – A. TAGLIALATELA, *Una virtù che se ne va* – T. FALLOT, *L'azione buona di Gesù* – S. MINOCCHI, *Terra Santa* – **Note e commenti:** P. GHIGNONI, «*Giuro sul mio onore!*» – G. FERRANDO, *Alcuni aspetti della coscienza religiosa contemporanea* – M. BILLIA, *Il mistero dell'educazione* – **Tra libri e riviste:** F. MOMIGLIANO, *Il tragico spirituale ebraico* – M. ROSSI, *Un soffio d'idealismo moderno dall'India* – F. PANZA, *Sorgi e cammina* – E. R., *Il cattolicesimo in Germania* – E. RUTILI, *Folklore morale* – A. S., *Ostia*

Fasc. VII, Luglio 1914

M. PUCCINI, *Un paladino dell'idea Cristiana: Raffaele Mariano*

U. JANNI, *Il metodo di ricerca dell'Essenza della Religiosità*

C. VITANZA, *I precedenti classici del dogma della grazia*

Per la cultura dell'anima: C. WAGNER, *Tre cose fondamentali* – W. MONOD, *Il Cristo spirituale* – W. E. BARTON, *La cappella dell'Assunzione* – **Note e commenti:** A. DELIO, *Ciò che bisognerebbe aver il coraggio e la onestà di non insegnare più ai bambini* – *Ritratto di N. SÖDERBLOM* – **Tra libri e riviste:** B. VARISCO, *Kant e Rosmini* – F. RUBBIANI, *Di alcuni libri su G. Giacomo Rousseau* – R. PFEIFFER, *Filosofia della Bibbia* – E. TAGLIALATELA, *Leone Tolstoj pedagogista* – **Notizie**

Fasc. VIII, Agosto 1914

G. PIOLI, *Le tendenze religiose nella filosofia di Bergson e la condanna dell'«Indice»*

L. A. VILLARI, *Lettere inedite di Mons. Bonomelli*

G. SACCHINI, *Il Vitalismo*

R. D. SAWYER, *La Sociologia di Gesù (Gesù e la famiglia – Gesù e la proprietà)*

Per la cultura dell'anima: A. COQUEREL, *I poveri in ispirito* – J. ROTH, *Una conversione al tempo degli apostoli* – **Note e commenti:** G. E. M., *Jaurès – La provvidenza e la guerra (Documenti)* – G. QUADROTTA, *Geremia Bonomelli; l'ultimo vescovo liberale* – **Tra libri e riviste:** N. ANGELL, *La grande illusione* – J. DUMAS, *Le origini cristiane del pacifismo contemporaneo* – T. FALLOT, *Frammenti di lettere d'un cristiano sociale*

Fasc. IX, Settembre 1914

R. MURRI, *Un programma di Pontificato (Pio X)*

G. E. MEILLE, *Giovanni Jaurès*

É. GOUNELLE, *La figura morale e spirituale di G. Jaurès*

Intermezzo: P. A. PASCHETTO, *Il Semiatore – Parabola di Gesù (Disegno).*

A. DE STEFANO, *Saggio sull'eresia medievale nei secoli XII e XII*

E. RUTILI, *La soppressione dei Gesuiti nel 1773 nei versi inediti di uno di essi*

Per la cultura dell'anima: J. E. ROBERTY, *La porta aperta davanti ai cristiani d'oggi* – G. FROMMEL, *La preghiera* – **Note e commenti:** P. GHIGNONI, *A proposito di Unione delle Chiese Cristiane* – **Tra libri e riviste:** S. P. PONS, *La nuova crociata dei bambini* – A. GALLOPPI, *Storia del dogma* – **Libreria Editrice Bilychnis**

Fasc. X, Ottobre 1914

S. MINOCCHI, *Cresto e i Crestiani*

S. PONS, *Tre fedi (Montaigne – Pascal – Alfred de Vigny)*

A. PASCAL, *Antonio Caracciolo, vescovo di Troyes*

G. LESCA, *Sensi e pensieri religiosi nella poesia d'Arturo Graf*

Per la cultura dell'anima: A. WAUTIER D'AYGALLIERS, *Spiriti amari e volti amabili* – L. RAGAZ, *Non la pace, ma la spada* – «UN GEOGRAFO INCREDULO», *Una veduta della Realtà* – **Note e commenti:** G. PIOLI, *Come il Cristianesimo Inglese si va preparando alla pace, allo scoppiare della guerra* – A., *Il nuovo pontificato* – **Tra libri e riviste:** G. E. MEILLE, *Come si diventa Cristiani-sociali o magari Socialisti-cristiani* – H. BACH, *L'attività dei laici nella Chiesa* – F. RUBBIANI, *Dupanloup* – E. R., *Modernismo?*

Fasc. XI, Novembre 1914

T. NEAL, *Maine De Biran*

G. COSTA, *Mitra e Diocleziano*

U. JANNI, *Le varie dottrine circa l'Essenza della Religiosità*

R. G. SAWYER, *La sociologia di Gesù*

Per la cultura dell'anima: L. RAGAZ, *Cristianesimo e patria* – J. DEJARNAC, *Per la lettura dei Salmi* – **Note e commenti:** B. C., *Per l'Unione delle Chiese cristiane. Schiarimenti* – P. GHIGNONI, *Replika* – **Tra libri e riviste:** R. MURRI, *Stato e Chiesa negli scrittori italiani* – F. RUBBIANI, *Gioberti* – F. R., *Rousseau* – E. RUTILI, *Piccolo mondo egizio* – E. RUTILI, *I classici del Libero Pensiero* – **Varia:** *Cristianesimo primitivo* – *Storia del Cristianesimo* – *Prigionia di San Paolo a Roma* – W. James e H. Bergson – Giorgio Tyrrell – *Eloquenza civile e sacra* – *I sermoni della guerra* – «Coenobium» – «La nostra scuola» – «Vita e pensiero» – «La Voce», ecc. – Uomini e fatti: Ch. GIDE, *Charles Péguy* – C. FORMICHI, *Michele Kerbaker* – N. ZINGARELLI, *Alessandro D'Ancona* – **Notizie** – **Illustrazioni:** *Ritratto di Maine De Biran*

Fasc. XII, Dicembre 1914

L. PASCHETTO, *Confessioni* (I)

R. MURRI, *La religione nell'insegnamento pubblico in Italia*

P. ORANO, *Neutralità filosofica*

M. ROSSI, *L'opera di Giovanni Weiss*

S. MINOCCHI, *I miti babilonesi e le origini della gnosi*

G. SALATIELLO, *L'umanesimo di Caterina da Siena*

Intermezzo: P. PASCHETTO, *Domani* (Trittico) – **La guerra:** N. FANCELLO, *Guardando la morte* – S. PONS, *Il panislamismo e il panturchismo nell'attuale momento politico* – **Cronache:** E. RUTILI, *Vitalità e vita nel Cattolicesimo* – **Per la cultura dell'anima:** G. PIOLI, *Lo studio delle lingue moderne quale strumento di educazione* – A. TAGLIALATELA, *Giuda moralista* – **Note e commenti:** A. VACCARI, *Bilychnis e la Civiltà Cattolica* – **Tra libri e riviste:** B. VARISCO, *Schuppe e la filosofia dell'immanenza* – F. RUBBIANI, *Il problema della morale* – *È possibile una scienza della religione?* – R. PFEIFFER, *Fu scritto in ebraico l'Antico Testamento?* – M. R., *L'idea di Dio nelle religioni primitive* – **Varia** – **Notizie:** *Che n'è della Cattedra di Storia del Cristianesimo a Roma?* – *Per la Storia delle Religioni* – **Cose nostre**

1915, Anno IV

Fasc. I, Gennaio 1915, Volume V₁

M. FALCHI, *Confessioni* (II)

G. PIOLI, *Riccardo Cobden, l'Italia e Pio IX*

G. E. MEILLE, *Un vescovo socialista* – F. S. Spalding

A. DE STEFANO, *Saggio sull'eresia medievale nei secoli XII e XIII – Il contenuto sociale delle eresie popolari*

A. PASCAL, *Antonio Caracciolo, vescovo di Troyes*

Per la cultura dell'anima: C. WAGNER, *Sii un uomo!* – **Cronache:** E. RUTILI, *Vitalità e vita nel Cattolicesimo* – **Tra libri e riviste:** C. VITANZA, *Saggi critici commodiani* – G. E. M., *Introduzione all'Antico Testamento* – E. RUTILI, *La scienza e la magia* – E. R., *La crisi del pensiero nella cultura contemporanea* – F. R., *Nazionalismo e cosmopolitismo nell'etica del Soloviev* – P. C., *Le idee sociali del Tommaseo*

– P. CHIMINELLI, *Intorno alla conversione della famiglia Manzoni*
– F. RUBBIANI, *Una pagina della storia temporale dei Papi* – P. C.,
Epitteto – **Illustrazioni:** *Ritratto di Riccardo Cobden* – *Ritratto del*
vescovo F. S. Spalding

Fasc. II, Febbraio 1915, Volume V₂

C. VITANZA, *L'eresia di Dante*

U. JANNI, *Le varie dottrine circa l'essenza della religiosità*

R. MURRI, *La religione nell'insegnamento pubblico in Italia*

A. PASCAL, *Antonio Caracciolo, vescovo di Troyes*

Intermezzo: M. ROSSI, *Visione d'arte cristiana nella Marsica flagellata*
(Con sei illustrazioni su tavole fuori testo) – **La guerra:** P. ORANO,
Gesù e la guerra – P. ALLEGRET, *La guerra e i cristiani* – L. RA-
GAZ, *Al disopra dell'odio* – **Cronache:** E. RUTILI, *Vitalità e vita nel*
Cattolicesimo – **Tra libri e riviste:** I libri: *Una monumentale gramma-*
tica del greco neotestamentario (D.G. Whittinghill) – *Un vocabola-*
rio del Nuovo Testamento (I. Rivera) – *Intorno alle cose supreme* (F.
Momigliano) – *Towianski* (S. Bridget) – Le riviste: *Il conclave da cui*
uscì Benedetto XIV (F. R.) – *Spinoza e la teologia* (F. R.) – *Le origini*
della religione (F. R.) – *I riti dei Cafri* (F. R.) – *Varia* (S. Bridget) – **La**
guerra (Notizie, Voci, Documenti): *Inghilterra: Un articolo del Dr.*
Clifford – *L'appello di Bernard Shaw* – *Un opuscolo di Carlo Heath*
– *Dal «Brotherhood»* – *Il giudizio del Cristianesimo liberale* – *L'at-*
teggiamento dei «Friends» – *Dal «Christian Commonwealth»* – *Pa-*
role d'un canonico anglicano – *«Dobbiamo amarli»* – *Un discorso di*
Llyod Gorge – *Una profezia di Atanasio, ecc.* (G. P.) – **Pubblicazioni**
pervenute alla Redazione – **Cose nostre**

Fasc. III, Marzo 1915, Volume V₃

G. SAITTA, *Il misticismo di Vincenzo Gioberti*

«CATHOLICUS», *Che pensare del celibato ecclesiastico?*

Per la cultura dell'anima: R. WIGLEY, *L'autorità del Cristo* (*Psicolo-*
gia religiosa) – **I cristiani e la guerra:** M. ROSAZZA, *La guerra, la*
religione e l'Italia – G. PIOLI, *Proposta di convocazione d'un Con-*
cilio Generale del Cristianesimo – **Cronache:** E. RUTILI, *Vitalità*
e vita nel Cattolicesimo – **Tra libri e riviste:** Le riviste: *Il pensiero*
religioso di D. M. Ausonio (C. Vitanza) – *I misteri di Eleusi* (C. Vitan-

za) – *Cobden e Pio IX* (F. Rubbiani) – *Pio IX e l'Italia* (F. Rubbiani) – Varia (S. Bridget) – **La guerra (Notizie, Voci, Documenti):** Germania: *Dio lo vuole!* – *Scritti popolari dell'«Alleanza Evangelica» (E il Cristianesimo?)* – *La Germania ha la coscienza pura* – *La guerra e gli amici della pace* – *La guerra mondiale e la religione universale* – *Nietzsche, Treitschke, Bernhardi* – *Il Dio tedesco* (A. D.) – Francia: *Un discorso di Bergson* (G. P.) **Pubblicazioni pervenute alla Redazione** – **Notizie** – **Cose nostre** – **Illustrazioni:** *Ritratto del Rev. J. Campbell* – *La religione e la morale nella guerra*

Fasc. IV, Aprile 1915, Volume V₄

F. RUBBIANI, *Mazzini e Gioberti*

C. VITANZA, *Studi commodiane*

S. MINOCCHI, *I miti babilonesi e le origini della gnosi*

M. ROSSI, *La cattedra di Storia del Cristianesimo all'Università di Roma*

Per la cultura dell'anima: R. WIGLEY, *L'autorità del Cristo (Psicologia religiosa)* – **Religione e guerra:** E. GIRETTI, *Perché sono per la guerra* – G. PIOLI, *Pregiere in tempo di guerra* – F. MOMIGLIANO, *La guerra e gli Ebrei russi* – **Note e commenti:** D. G. WHITTINGHILL, *Siamo sani di mente?* – **Tra libri e riviste:** *Religione e democrazia* (P. Chiminelli) – Varia (S. Bridget) – **La guerra (Notizie, Voci, Documenti):** *Voci e propositi cristiani di pace* – *Due congressi cristiani* – *Il pensiero di Norman Angell* – *Come ottenere la pace dopo questa guerra?* – *L'unica via!* – *Ci vuole fede nell'ideale!* – *La «non resistenza» e l'attività dei Quackeri* – A fascio – **Pubblicazioni pervenute alla Redazione** – **Cose nostre** – **Libreria Editrice «Bilycbnis»** – **Illustrazioni:** *Sfinge italica* (Disegno di P. Paschetto) – *Lo vanio* (Disegno dal Graphic) – *Effetti di un obice in un convento a Newport*

Fasc. V, Maggio 1915, Volume V₅

RED., *“Italia!”*

P. A. PASCHETTO, *Oh fiamma...!* – Disegno.

P. ORANO, *Dio in Giovanni Prati* (Ritratto di Giovanni Prati – Lettera autografa inedita di Giovanni Prati)

A. DE STEFANO, *Le origini dei Frati Gaudenti*

M. ROSSI, *L'opera di Thomas-Kelly Cheyne*

P. GHIGNONI, *La guerra e il Cristianesimo*

Tra libri e riviste: I Libri: M. Losacco, *Schelling* (F. R.) – C. Caterino, *L'eloquenza, dei santi Padri* (P. C.) – G. Vitali, *Un esperimento di pedagogia emendativa* (F. R.) – Vari, *Per la sincerità* (P. C.) – L. Ferrari, *La donna italiana nella leggenda, nella storia, nella poesia* (F. R.) – Le Riviste: *La questione religiosa e la guerra* (F. R.) – Varia (S. B.) – **La guerra (Notizie, Voci, Documenti):** Germania: *Noi abbiamo una coscienza pura – Dio è con noi! – Il risveglio religioso – Come occorre predicare – Il perdono dei nemici* (A. D.) – Inghilterra: *Il Clero e la guerra* (G. P.) – Francia: *Il pensiero di P. Sabatier* (G. P.) – A fascio – **Cambio colle Riviste – Pubblicazioni pervenute alla Redazione – Cose Nostre – Libreria**

Fasc. VI, Giugno 1915, Volume V₆

G. COSTA, *Impero Romano e Cristianesimo*

Dr. DELIO, *L'autonomia della religione*

«CATHOLICUS», *Che pensare del celibato ecclesiastico?*

G. PIOLI, *Sulla via dell'Unione delle Chiese – L'esperienza di Kikuyu*

Per la cultura dell'anima: R. WIGLEY, *L'autorità del Cristo – Psicologia religiosa* – **Cronache:** E. RUTILI, *Vitalità e vita nel Cattolicesimo [IX]* – **La guerra (Notizie, Voci, Documenti):** P. A. PASCHETTO, *Belgio (Disegno)* – G. PIOLI, *Nôtre prochain l'ennemi* – A. D. S., *Germania* – G. P., *Come ci vedono gli altri* – **Cambio colle Riviste – Notizie – Pubblicazioni pervenute alla Redazione – Cose nostre – Libreria editrice «Bilychnis»**

Fasc. VII, Luglio 1915, Volume VI₁

I. LIABOOKA, *Messianismo e religiosità in Russia nelle loro relazioni con la guerra odierna*

V. CENTO, *Il Cristianesimo e la guerra*

G. COSTA, *Impero Romano e Cristianesimo*

Illustrazioni: *Gli imperatori benemeriti del cristianesimo – I rappresentanti delle più opposte direttive religiose romane nel IV secolo*

A. PASCAL, *Antonio Caracciolo, vescovo di Troyes*

Per la cultura dell'anima: R. WIGLEY, *L'autorità del Cristo – Psicologia religiosa* – **Tra libri e riviste:** I libri: N. Turchi, *La civiltà bizanti-*

na (A. De Stefano) – G. Windelband, *Platone* (F. Rubbiani) – A. Anile, *La salute del pensiero* (A. Fasulo) – H. Nazariantz, *Bedros Turian, poeta armeno* (T. Grandi) – Le riviste: A. Trombetti, *La monogenesi del linguaggio* (F. Rubbiani) – Varia (S. Bridget)

Fasc. VIII, Agosto 1915, Volume VI₂

R. MURRI, *L'individuo e la storia* (A proposito di Cristianesimo e di guerra)

W. J. McGLOTHLIN, *La crisi della teologia cristiana*

M. PUGLISI, *Il problema morale nelle religioni primitive*

G. PIOLI, *Sulla via dell'Unione delle Chiese* (Il Congresso delle Chiese cristiane libere d'Inghilterra)

Per la cultura dell'anima: W. MONOD, *La cultura della vita interiore* – **Sull'ara della patria:** C., Renato Serra – P. GHIGNONI, *Eugenio Vaina* – **Tra libri e riviste:** I libri: G. COSTA, *Il problema delle scienze storiche* – G. VANNI, *La catastrofe di Nerone* – S. B., *La Bibbia e la Chiesa esaminate dalla ragione e dalla storia* – S. BRIDGET, *Pedagogia cristiana* – Le riviste: F. RUBBIANI, *S. Francesco e Buddha* – F. RUBBIANI, *Il carattere degli italiani* – S. BRIDGET, *Varia* – **La guerra (Notizie, Voci, Documenti):** A. DE STEFANO, *La guerra e la religione nel pensiero di Alfredo Loisy* – *La grande scoperta. Bozzetto* (Trad. di W. K. Landels) – G. P., *Religiosità del soldato inglese* – *Religiosità dei soldati israeliti inglesi* – *Religiosità dei soldati indiani* – **Cambio colle Riviste** – **Notizie** – **Pubblicazioni pervenute alla Redazione** – **Cose nostre** – **Libreria Editrice «Bilychnis»** – **Illustrazioni:** *Ritratto del Rev. J. H. Shakespeare* – *Gesù nella trincea*

Fasc. IX, Settembre 1915, Volume VI₃

M. ROSSI, *Giovanni Hus, l'eroe della nazione boema*

M. PUGLISI, *Il problema morale nelle religioni primitive*

R. ALLIER e W. SCHLATTER, *Sarà cristiana la Cina?*

Per la cultura dell'anima: G. PIOLI, *Invocando il Profeta* – **Cristianesimo e guerra:** R. PFEIFFER, *Il problema dell'odio* – **Tra libri e riviste:** I libri: G. COSTA, *Come si studia la storia religiosa* – A. FERRABINO, *Kalypso*. (G. Costa) – A. PISTELLI, *I documenti costantiniani negli scrittori ecclesiastici* (G. Costa) – G. PERIN,

Onomasticon totius latinitatis (G. Costa) – Le riviste: U. FRACASSINI, *L'escatologia cristiana e le sue fonti* (C. Vitanza) – A. LOISY, *L'Évangile de Jésus et le Christ ressuscité – L'Évangile de Paul – L'initiation chrétienne* (C. Vitanza) – **La guerra (Notizie, Voci, Documenti)**: Germania: A. DE STEFANO, *L'aspetto religioso della guerra secondo Giovanni Müller* – Italia: *Vangelo e guerra secondo il P. Genocchi* – Inghilterra: G. PIOLI, *La religione dopo la guerra* – **Cambio colle Riviste – Pubblicazioni pervenute alla Redazione – Libreria Editrice «Bilychnis»**

Fasc. X, Ottobre 1915, Volume VI₄

C. ROSTAN, *L'oltretomba nel libro VI dell'«Eneide»*

S. BRIDGET, *Per la storia di un terribile dogma*

I. LIABOOKA, *Le origini dei Battisti in Russia*

Per la cultura dell'anima: T. FALLOT, *Sulla soglia* – P. A. PASCHETTO, *A quelli che restano*. Disegno – P. CHIMINELLI, *Una santa laica: Teresina Ravizza* – **Cristianesimo e guerra**: P. GHIGNONI, *Lettera a R. Murri* – **Tra libri e riviste**: I libri: G. A. BORGESSE, *Italia e Germania* (F. Rubbiani) – V. DEL GIUDICE, *Le condizioni giuridiche della conciliazione tra lo Stato e la Chiesa cattolica in Italia* (R. M.) – E. SCHURÉ, *I grandi Iniziati e Santuari d'Oriente* (A. Fasulo) – P. SAINTYVES, *Les responsabilités de l'Allemagne dans la guerre de 1914* (A. D. S) – Varia (S. Bridget) – Le riviste: P. GAULTIER, *Le origini della barbarie tedesca* (R. F.) – Varia (S. Bridget) – **La guerra (Notizie, Voci, Documenti)**: G. PIOLI, *I cleri e la guerra* – Germania: G. P., *Resipiscenze tedesche e motivi di sperare* – Inghilterra: G. P., *Quanto è difficile essere cristiani!* – «Le guerre giuste» – **Illustrazione**: *Cappellani militari in Francia* – **Cambio colle Riviste – Pubblicazioni pervenute alla Redazione – Cose nostre – Notizie – «Il Semiatore» – Libreria Editrice «Bilychnis»**

Fasc. XI – XII, Novembre – Dicembre 1915, Volume VI₅₋₆

I. W. CARLIOL, *Il monopolio in religione. Pan-ecclesiasticismo e Pan-germanesimo. Il pensiero di un vescovo inglese*

I. LIABOOKA, *I nuovi orizzonti della teologia ortodossa russa – La teologia dell'adommatismo*

ILLE EGO, *Che ne è del «Modernismo»? o meglio: che cosa fu il «Modernismo»?*

G. NATALI, *Il pensiero religioso di Giuseppe Parini*

E. TAGLIALATELA, *Morale e religione*

G. E. MEILLE, *Intorno all'immortalità dell'anima*

Cronache: E. RUTILI, *Vitalità e vita nel Cattolicesimo* – **Tra libri e riviste:** I libri: E. P. LAMANNA, *La religione nella vita dello spirito – La religiosità come prodotto della funzione contemplativa* (U. Janni) – G. GALLI, *Kant e Rosmini* (Gall. e B. Varisco) – Le riviste: L. COULANGE, *Le Christ Dieu* (C. Vitanza) – R. CIRILLI, *La storia del profeta Giona* (F. R.) – F. LANZONI, *Le fonti della leggenda di Sant'Apollinare di Ravenna* (F. Rubbiani) – Varia (S. B.) – **Illustrazioni:** P. A. PASCHETTO, *Auguri agli amici – Albero vecchio – Albero nuovo – Sovranità e... sovranità* – **La guerra (Notizie, Voci, Documenti):** Germania: A.D.S., *I tedeschi e il regno di Dio – Il prof. Harnack e la guerra, nella critica di A. Loisy* – G. P., *La «moratoria» pel Cristianesimo* – Inghilterra: G. PIOLI, *I pulpiti cristiani e la guerra – Il pensiero di un «modernista» inglese: A. Fawkes – La religione dopo la guerra* – **Cambio colle Riviste – Pubblicazioni pervenute alla Redazione – Opuscoli estratti da «Bilychnis» – Libreria Editrice «Bilychnis»**

1916, Anno V

Fasc. I, Gennaio 1916, Volume VII₁

G. QUADROTTA, *Religione, Chiesa e Stato nel pensiero di Antonio Calandra* (Ritratto di S. E. Antonio Calandra)

E. TAGLIALATELA, *Morale e religione*

M. FALCHI, *Affinché Essi non siano morti invano*

F. RUBBIANI, *Padre Gazzola*

R. MURRI, *Cristianesimo e Storia* (Ad A. Ghignoni)

Note e commenti: D. G. WHITTINGHILL, *Auguri* – G. PIOLI, *Lutero «ateo e materialista»? – La guerra (Notizie, voci, documenti):* G. PIOLI, *Profanazioni natalizie – Messaggio natalizio delle Chiese e «giorno d'intercessione» – «Merry new year» (Buon capo d'anno) – I «friends» e la coscrizione – Ultimi momenti di Miss Cavell – «Et ultra!»* – **Illustrazioni:** P. A. PASCHETTO, *La Cattedrale di Trento* (Disegno) – E. MANTELLI, *Tessera per la Mostra d'arte di Sarzana* – **Cambio colle riviste – Pubblicazioni pervenute alla redazione –**

**Dai quotidiani. Versi sacrileghi – Opuscoli estratti da «Bilychnis»
– Libreria editrice «Bilychnis»**

Fasc. II, Febbraio 1916, Volume VII₂

M. ROSSI, *Praga, la «città d'oro», all'alba dell'ussitismo*

Illustrazioni: *Veduta del castello di Hradcany e della Cattedrale – La Cattedrale – La Torre del Ponte Carlo – Dettaglio della Torre – Il castello di Carlstein – Tommaso da Modena: Quadro nel castello di Carlstein – Il leone di Boemia*

A. DE STEFANO, *I Tedeschi nell'opinione pubblica medievale*

P. ORANO, *Il Papa a congresso*

G. COSTA, *L'Austria luterana e la Dalmazia italiana*

M. ROSSI, *Razze, religioni e Stato in Italia secondo un libro tedesco e secondo l'ultimo censimento*

Note e commenti: *Lettera di Antonio Salandra (G. Q.) – P. ORANO, Lutero «ateo e materialista»? – Una risposta – G. PIOLI, Intorno al valore pratico della presenza del Papa al congresso – R. H. GARDINER, Verso l'Unione delle Chiese – Una conferenza mondiale – Tra libri e riviste:* A. CERVESATO, *La Scuola di Pitagora a Crotone* – F. RUBBIANI, *Religione e Guerra* – **La guerra (Notizie, voci, documenti):** G. PIOLI, *Il Cristianesimo in Germania durante la guerra – Voci umane tedesche – Anima tedesca – La débâcle del Cristianesimo? – La voce incerta e tardiva del Cristianesimo – La guerra, il commercio e la Croce – Il Cristianesimo di fronte alla guerra – Un soldato cristiano-cattolico – Paolo Sabatier e la guerra – Cambio colle riviste – Pubblicazioni pervenute alla redazione – Opuscoli estratti da «Bilychnis» – Libreria editrice «Bilychnis»*

Fasc. III, Marzo 1916, Volume VII₃

G. E. MEILLE, *Lo sterminio di un popolo (Con introduzione di Corrado Corradini)*

Illustrazioni: *Carta topografica dell'Armenia – Il prof. Thumaian imprigionato e condannato a morte dai Turchi – Orfanelli armeni dei dintorni di Van*

P. TUCCI, *La guerra nelle grandi parole di Gesù*

G. PIOLI, *Un episodio romantico e tragico della «Repubblica Romana»*

ILLE EGO, *Il «modernismo» che non muore*

Intermezzo: (Echi di Natale in questa Pasqua di sangue): FRATELLO PACE (p. G.), *Visione di Natale* (Con disegni di Paolo A. Paschetto) – **Tra libri e riviste:** XXX, *Cronaca Biblica* – S. BRIDGET, *Varia* – Pagine rosa: E. RUTILI, *Pro e contra l'intervento del Papa al Congresso della Pace* (*Sunto dei principali scritti comparsi sul soggetto in riviste e giornali italiani*) – **Cambio colle riviste**

Fasc. IV, Aprile 1916, Volume VII₄

G. QUADROTTA, *Il Pontefice romano e il Congresso delle Potenze per la Pace – Un'inchiesta – Il questionario – Le risposte*

I. LIABOOKA, *L'adommatismo russo e il rinnovamento religioso del cristianesimo*

J. BREITENSTEIN, *La santità di Gesù*

G. LUZZI, *La versione Diodatina della Bibbia e i suoi ritocchi*

Intermezzo: P. A. PASCHETTO, I. «... Quando pregate...» – II. «Padre nostro...» – III. «... Il tuo regno venga...» (Tre disegni) – **Tra libri e riviste:** m., *Rassegna di filosofia religiosa* – XXX, *Cronaca biblica* – Pagine rosa: E. RUTILI, *Pro e contra l'intervento del Papa al Congresso della Pace* – **La guerra (Notizie, voci, documenti):** G. PIOLI, *La discesa all'inferno – Un comando* – **Cambio colle riviste** – **Libreria editrice «Bilychnis»**

Fasc. V, Maggio 1916, Volume VII₅

U. JANNI, *Il Cristianesimo e la nostra guerra*

E. TAGUALATELA, *L'insegnamento religioso secondo odierni pedagogisti italiani*

a. g. e G. PIOLI, *Intorno ad un'anima e ad un'esperienza religiosa. In memoria di Giulio Vitali*

G. QUADROTTA, *Il Pontefice romano e il Congresso delle Potenze per la Pace – L'inchiesta nazionale*

Per la cultura dell'anima: P. CHIMINELLI, *Il «Padrenostro»* – **Tra libri e riviste:** m., *Rassegna di filosofia religiosa* – Q. TOSATTI, «*Il Papa in guerra*» di M. Missiroli – S. BRIDGET, «*Il sangue e l'altare*» di R. Murri – A. D. S. e S. BRIDGET, *Varia* – **La guerra (Notizie, voci, documenti):** G. PIOLI, *Riflessioni di una che non combatte* – M. D. PETRE, *Neutralità divina* – G. PIOLI, *Alla vigilia di grandi cose* – A fascio – **Illustrazioni:** *La chiesa di Sant'Apollinare a Trento*

(disegno di P. Paschetto) – *Il trionfo dello Zeppelin* – *I bambini del «Lusitania»*. Disegni di Raemaekers – **Cambio colle riviste** – **Pubblicazioni pervenute alla redazione** – **Croce rossa** – **Libreria editrice «Bilychnis»**

Fasc. VI, Giugno 1916, Volume VII₆

A. DE STEFANO, *I Tedeschi e l'eresia medievale in Italia: I. Il moto arnaldistico – II. L'eresia valdese – III. Considerazioni generali*

C. WAGNER, *L'Evangelo e gli intellettuali*

Cronache: E. RUTILI, *Vitalità e vita nel cattolicesimo* – **Tra libri e riviste:** G. COSTA, *Religioni del mondo classico* – r. e p., *Cronaca biblica* – m., *Rassegna di filosofia religiosa* – **Note e commenti:** F. RUBBIANI, *La «Rivista di Scienza delle Religioni» condannata!* – **La guerra (Notizie, voci, documenti):** G. PIOLI, «*Motivi di sperare*» in un discorso dell'ex presidente Taft – *Russia: La Chiesa russa e la riunione delle Chiese* – *Benefici effetti della temperanza in Russia* – *Germania: Scienziati tedeschi e la guerra* – *Alla gioventù germanica: «Cristo e la guerra»* – *La filosofia tedesca e la guerra* – «*Conversione*» dei poeti tedeschi – *Le missioni cristiane e la guerra* – *Missioni inglesi e tedesche nell'India* – *L'Islam e il Cristianesimo al cimento* – *A fascio* – **Illustrazioni:** *I Bambini del Belgio* – *Le Vedove del Belgio*. Disegni di Raemaekers – **Cambio colle riviste** – **Pubblicazioni pervenute alla redazione** – **Croce rossa italiana** – **Libreria editrice «Bilychnis»**

Fasc. VII, Luglio 1916, Volume VIII₁

F. MOMIGLIANO, *Il giudaismo di ieri e di domani*

R. MURRI, *La lotta per il diritto*

G. Q., *Il Pontefice Romano e il Congresso delle Potenze per la Pace – Un'inchiesta*

Note e commenti: G. QUADROTTA, *Francesco Ruffini* – **Tra libri e riviste:** m., *Rassegna di filosofia religiosa* – E. RUTILI, *Margherita di Foix ed i Valdesi di Paesana* – F. RUBBIANI, *Un leggendario rito giudaico in Abruzzo* – P. A. PASCHETTO, «*Perdono*» – «*Liberazione*» (Due disegni) – **La guerra (Notizie, voci, documenti):** G. PIOLI, *Crisi cristiana nelle Chiese inglesi* – *Può un cristiano uccidere il suo prossimo?* – *L'amore per i nemici* – *Il fallimento dello Jihad* – **Cambio colle riviste** – **Pubblicazioni pervenute alla redazione** – **Croce rossa italiana** – **Libreria editrice «Bilychnis»**

Fasc. VIII, Agosto 1916, Volume VIII₂

G. PIOLI, *Marcel Hébert* – **Illustrazioni:** *Autografo di M. Hébert* – *Ritratto di M. Hébert*

I. LIABOOKA, *La tradizione bizantina nell'antica teologia russa*

R. CORSO, *Rosari tibetani* – **Illustrazione:** *Rosari tibetani*

Il cristianesimo e la nostra guerra: G. BANCHETTI e P. A. GHIGNONI, *Critiche al pensiero di U. Janni* – U. JANNI, *Replica* – **Per la cultura dell'anima:** V. CAVALLERIS, *Salmo 121* – **Tra libri e riviste:** R. CORSO, *Etnografia religiosa* – m., *Rassegna di filosofia religiosa* – G. COSTA – S. BRIDGET, *Varia* – **La guerra (Notizie, voci, documenti):** **Illustrazione:** "1914" – *Un focolare nel Belgio* (Disegno di L. Raemaekers) – G. PIOLI, *Il compito che spetterà ai maestri dopo la guerra* – *L'opera dei «Friends»* – *Il nostro prossimo, il nemico* – *Il clero delle chiese inglesi, l'esercito e la coscrizione obbligatoria* – *L'umanità, la pace e la guerra* – *A fascio* – **Cambio colle riviste** – **Pubblicazioni pervenute alla redazione** – **Ciechi gloriosi** – **Libreria editrice «Bilychnis»**

Fasc. IX, Settembre 1916, Volume VIII₃

QUI QUONDAM, *E domani?*

H. LEOPOLD, *Le memorie apostoliche a Roma e i recenti scavi di San Sebastiano* – **Illustrazione:** *Scavi di San Sebastiano a Roma* – *Antico muro con graffiti esprimenti invocazioni agli apostoli Paolo e Pietro*

C. VITANZA, *Enrico Pessina e lo spiritualismo nella vita*

G. COSTA, *Realismo di coltura e idealismo di civiltà*

Per la cultura dell'anima: M. ROSSI, *La chimica del Cristianesimo* – **Tra libri e riviste:** m., *Rassegna di filosofia religiosa* – **La guerra (Notizie, voci, documenti):** **Illustrazione:** *La Kultur è passata di qui* (Disegno di L. Raemaekers) – G. PIOLI, *Interpretazioni religiose di gravi sciagure nazionali* – *Le basi cristiane dell'ordine sociale* – *I principi cristiani e la ricostruzione dell'Europa* – *Perdite dell'umanità* – *A fascio: Induismo e Cristianesimo* – *Una parola franca* – *Lettere in tempo di guerra* – **Cambio colle riviste** – **Pubblicazioni pervenute alla redazione** – **Croce rossa** – **Libreria editrice «Bilychnis»**

Fasc. X, Ottobre 1916, Volume VIII₄

M. PUGLISI, *Le fonti religiose del problema del male*

A. ANZILOTTI, *Volontà di credere e di sperare*

A. G., "Mazzini" di Gaetano Salvemini

E. DRUMMOND, *Diagnosi spirituale*

Per la cultura dell'anima: (XXX), *Siate sempre più cristiani!* – G. LUZZI, *I salmi – Il salmo 8* – **Illustrazione:** "Il Salterio" (Disegno di P. Paschetto) – **Tra libri e riviste:** m., *Rassegna di filosofia religiosa* – **La guerra (Notizie, voci, documenti):** A. DE WAAL, *Figure di soldati dell'antica cristianità* – V. FABRIZI DE'BIANI, *Un esempio* (con disegni di Enzo Valentini) – **Cambio colle riviste – Pubblicazioni pervenute alla redazione – Libreria editrice «Bilychnis»**

Fasc. XI – XII, Novembre – Dicembre 1916, Volume VIII₅₋₆

A. BENINI, *Caratteristiche della vita religiosa contemporanea*

E. BOIS, *Pragmatismo*

P. TUCCI, *Il Cristianesimo e la Storia*

G. PIOLI, *L'Inghilterra di ieri, di oggi, di domani* (Con due tavole fuori testo).

Intermezzo: «La pecora perduta» – *Parabola di Gesù* – P. A. PASCHETTO, «La pecora perduta» (Disegno) – **Per la cultura dell'anima:** W. MONOD, *Il prezzo del sangue* – **Cronache:** E. RUTILI, *I Cattolici italiani di fronte alla guerra* – G. QUADROTTA, *Il Pontefice Romano e il Congresso delle Potenze per la Pace* – M. PUGLISI, *Le fonti religiose del problema del male* – R. CORSO, *Ultime vestigia della lapidazione* (Con due disegni di P. A. PASCHETTO) – **Tra libri e riviste:** m., *Rassegna di filosofia religiosa* – S. BRIDGET, *Varia*

1917, Anno VI

Fasc. I, Gennaio 1917, Volume IX₁

E. AMENDOLA, *Il pensiero religioso e filosofico di F. Dostoevsky* (Ritratto di F. Dostoevsky)

L. GIULIO BENSO, «La vita è un sogno» di Arturo Farinelli

G. PIOLI, *Inghilterra di ieri, di oggi, di domani* (Con Illustrazioni)

M. PUGLISI, *Le fonti religiose del problema del male*

Note e commenti: RED., *Una lettera di Francesco Ruffini* – G. GAY, *Le idee religiose d'un deputato italiano* – QUI QUONDAM, *Lettera aperta a Benedetto Croce* – G. COSTA, *Il «Christus» della «Cines»* – L. LUZZATTO, *Il nome «Farisei»* – **Tra libri e riviste:** m., *Rassegna di filosofia religiosa* – R. CORSO, *Etnografia religiosa* – G. COSTA, *Varia* – M. PASCHETTO (Tavola) – **La guerra (Notizie, voci, documenti):** A. DE WAAL, *Figure di soldati dell'antica cristianità – Dagli autentici «Atti dei martiri»* – G. PIOLI, *Guerra e alcoolismo* – **Cambio colle riviste – Pubblicazioni pervenute alla Redazione – Croce Rossa Italiana – Libreria Editrice “Bilychnis”**

Fasc. II, Febbraio 1917, Volume IX₂

FRA BERNARDO DA QUINTAVALLE, *L'Avvenire secondo l'insegnamento di Gesù*

L. GIULIO BENSO, «*La vita è un sogno*» di Arturo Farinelli – II. *Concezione della vita e del mondo nel Calderon. Il dramma*

M. PUGLISI, *Le fonti religiose del problema del male*

Per la cultura dell'anima: E. SOULIER, *L'Attesa* – **Note e commenti:** G. PIOLI, *Il Codice di Diritto canonico* – **Tra libri e riviste:** r. e p., *Cronaca Biblica* – G. COSTA, *Religioni del mondo classico* – m., *Rassegna di filosofia religiosa* – **Varia:** A. SUARÈS, *Cervantès* (G. Costa) – *Onomasticon totius latinitatis* (G. C.) – S. SLATAPER, *Ibsen* (L. Giulio Benso) – **La guerra (Notizie, voci, documenti):** Illustrazione: *Cimiteri di guerra* (Tavola) – G. PIOLI, *Requiescat in Pace* – G. PIOLI, *Voci di pace «umana» in Germania* – G. PIOLI, *A fascio: Perché le madri non mandano i figli a vivere per la patria? – «Fede e Vita»* – **Croce Rossa – Libreria Editrice “Bilychnis”**

Fasc. III, Marzo 1917, Volume IX₃

Q. TOSATTI, *Giordano Bruno* – Illustrazione, *Ritratto di Giordano Bruno* – Disegno di P. PASCHETTO

A. LANZILLO, *L'ideologia dell'ottimismo*

E. AMENDOLA, *Il pensiero religioso e filosofico di F. Dostoevsky*

P. PASCHETTO, «*Russia*». Disegno

FRA BERNARDO DA QUINTAVALLE, *L'Avvenire secondo l'insegnamento di Gesù*

Per la cultura dell'anima: W. MONOD, «*Segni dei tempi*» – **Tra libri e riviste:** m., *Rassegna di filosofia religiosa* – R. CORSO, *Etnografia religiosa* – **Varia:** *La civiltà del Mediterraneo* (G. Costa) – *La lotta per l'italianità delle terre irredente* (G. C.)

Fasc. IV, Aprile 1917, Volume IX₄

G. PIOLI, *Morale e religione nelle opere di Shakespeare* – Illustrazione, *Ritratto di Shakespeare*

E. AMENDOLA, *Il pensiero religioso e filosofico di F. Dostoevsky*

F. RUBBIANI, *Un modernista del Risorgimento*

M. ROSAZZA, «*Il ritorno di Machiavelli*»

M. FALCHI, *Morta la Democrazia?*

Per la cultura dell'anima: E. MONNIER, *Alla luce dell'invisibile* – **Tra libri e riviste:** G. COSTA, *Religioni del mondo classico* – m., *Rassegna di filosofia religiosa*

Fasc. V – VI, Maggio – Giugno 1917, Volume IX₅₋₆

P. ORANO, *La nuova coscienza religiosa in Italia*

S. BRIDGET, *Andrea Towianski e l'anima della Polonia*

F. RUBBIANI, *Un modernista del Risorgimento*

FRA BERNARDO DA QUINTAVALLE, *L'Avvenire secondo l'insegnamento di Gesù*

R., *Lo studio dei riti nuziali*

M. PUGLISI, *Le fonti religiose del problema del male*

G. PIOLI, «*Confessori*» non «*martiri*» – Basil Wilberforce – Il barone Radstock – Lettere del Fogazzaro al barone Radstock – Josiah Royce – Benjamin Kidd (Con Illustrazioni)

Per la cultura dell'anima: W. MONOD, *L'anniversario della mobilitazione* – **Tra libri e riviste:** m., *Rassegna di filosofia religiosa* – **Varia:** *Collezioni italiane di classici greci e latini* (G. COSTA) – *Sant'Agostino e la decadenza dell'impero romano* (G. COSTA) – *Impero e libertà nelle colonie inglesi* (G. LUZZI) – **La guerra (Notizie, voci, documenti):** A. WAUTIER D'AYGALLIERS, *Coi soldati dell'Yser* – G. PIOLI, *Alcune riflessioni di un soldato* – *Il diario di un «Clergyman» soldato* – *Nelle trincee* – A fascio – **Pubblicazioni pervenute alla Redazione** – **Novità librerie** – **Cambio colle riviste**

Fasc. VII, Luglio 1917, Volume X₁

G. RENSI, *La ragione e la guerra*

F. MUTTINELLI, *Giorgio Tyrrell e il programma di "Nova et Vetera" (A proposito d'una leggenda)*

G. PIOLI, *La fede e l'immortalità nel "Mors et vita" di Alfredo Loisy* – Illustrazione, *Ritratto di Alfredo Loisy*

L. GIULIO BENSO, *Lamennais e Mazzini*

D. PROVENZAL, *Giuoco fatto*

Per la cultura dell'anima: W. MONOD, *Non la pace, ma la spada* –
Tra libri e riviste: r. e p., *Cronaca biblica* – R. CORSO, *Etnografia religiosa*

Fasc. VIII, Agosto 1917, Volume X₂

C. FORMICHI, *Cenni sulle più antiche religioni dell'India*

G. PIOLI, *Morale e Religione nelle opere di Shakespeare* – Illustrazioni:
1. *Il teatro «Globe» ai tempi di Shakespeare* – 2 *Scenario semplificato (nuovo sistema) pei drammi di Shakespeare*

M. ROSSI, *Chiesa e Critica*

Intermezzo: A. TAGLIALATELA, *Interregno immortale* – ILLE EGO, *Un altro lato del modernismo* – *La democrazia cristiana in Italia* –
Per la cultura dell'anima: W. MONOD, *Preghiere nazionali* – **Tra libri e riviste:** L. GIULIO BENSO, *«La Chiesa e i nuovi tempi»* – m., *Rassegna di filosofia religiosa* – **Varia:** *Dalla scuola alla vita* (S. BRIDGET)

Fasc. IX, Settembre 1917, Volume X₃

A. DE STEFANO, *Delle origini dei «Poveri Lombardi» e di alcuni gruppi Valdesi*

L. GIULIO BENSO, *Lamennais e Mazzini* – Illustrazione: *Ritratto di Lamennais*

G. PIOLI, *La fede e l'immortalità nel «Mors et vita» di Alfredo Loisy*

F. MUTTINELLI, *Il profilo intellettuale di S. Agostino*

Per la cultura dell'anima: V. CAVALLERIS, *Effetti del dolore* – **Note e commenti:** C. CADORNA, *Il doppio significato della «Rivolta femminile»* – P. DE GENNARO, *Su «La nuova coscienza religiosa in*

*Italia» di P. Orano – E. OHLSEN, Pro Israele – QUI QUONDAM, Pro Veritate – Newman e l'Inquisizione – **Tra libri e riviste:** m., Rassegna di filosofia religiosa – G. PIOLI, Letteratura di guerra*

Fasc. X, Ottobre 1917, Volume X₄

- G. PIOLI, *Germanesimo spirituale e materiale*
A. DE STEFANO, *Delle origini dei «Poveri Lombardi» e di alcuni gruppi Valdesi: Speronisti – Runcarii – Tortolani*
E. RUTILI, *La «Storia interna» della Compagnia di Gesù*
EMMANUEL, *«La Chiesa e i nuovi tempi»*
C. TRIVERO, *La ragione e la guerra*
Per la cultura dell'anima: R. WIGLEY, *Ultra-violetto* – **Tra libri e riviste:** m., *Rassegna di filosofia religiosa* – THE OUTLOOK, *Letteratura di guerra: Se Dio regna...*

Fasc. X – XII, Novembre – Dicembre 1917, Volume X₅₋₆

- A. FASULO, *Pel IV Centenario della Riforma*
L. TANFANI, *Il fine dell'educazione nella Scuola dei Gesuiti*
G. PIOLI, *Morale e religione nelle opere di Shakespeare* – Illustrazione, *La casa di Shakespeare*
A. FARINELLI, *Michelangelo, la Chiesa e la Bibbia*
L. GIULIO BENSO, *Lamennais e Mazzini*
D. LATTES, *La conquista della Palestina (Mentre gli Inglesi marciano su Gerusalemme)*
E. MASINI, *Salmo – La liberazione di Gerusalemme*
A. LANZILLO, *Il soldato e l'eroe*
Per la cultura dell'anima: R. ALLIER, *La sconfitta della morte* – **Cronache:** E. RUTILI, *Vitalità e vita nel Cattolicesimo* – D. LATTES, *Note di vita e di pensiero ebraico* – **Tra libri e riviste:** G. PIOLI, *Letteratura di guerra* – m., *Rassegna di filosofia religiosa* – R. CORSO, *Etnografia religiosa* – **Varia:** *Un nuovo libro su Andrea Towiansky* – **La guerra (Notizie, voci, documenti):** G. PIOLI, *Problemi religiosi di oggi e di domani* – J. OXENHAM, *A voi che avete perduto ...*

1918, Anno VII

Fasc. I, Gennaio 1918, Volume XI₁

M. ROSSI, *I sofismi sulla guerra e la difesa della nostra latinità – Guerra di religione o guerra economica?*

A. LANZILLO, *Il soldato e l'eroe. Saggio di una psicologia della guerra*

L. GIULIO BENSO, *Lamennais e Mazzini. Epistolario*

M. A. GABELLINI, *Morale e religione nella vita e nell'arte di Olindo Guerrini*

Tra libri e riviste: G. COSTA, *Religioni del mondo classico – r. e p., Cronaca Biblica – La liberazione di Gerusalemme e il sionismo (Notizie – Voci – Documenti):* G. PIOLI

Fasc. II, Febbraio 1918, Volume XI₂

L. GIULIO BENSO, *Lamennais e Mazzini. I due profeti*

L. TANFANI, *Il fine dell'educazione nella scuola dei Gesuiti*

M. A. GABELLINI, *Morale e religione nella vita e nell'arte di Olindo Guerrini*

Per la cultura dell'anima: C. WAGNER, *L'anima mia ha sete di Dio –*

Note e commenti: QUI QUONDAM, *Roberto Ardigò – Cronache:*

D. LATTES, *Note di vita e di pensiero ebraico – Tra libri e riviste:*

G. PIOLI, *Per il IV Centenario della nascita della Riforma – m., Rassegna di filosofia religiosa – Varia:* E. BABELON, *La grande question d'occident: le Rhin dans l'histoire* (G. Costa) – V. MORELLI, *La Corte di Francia e la «malizia di Roma»*

Fasc. III – IV, Marzo – Aprile 1918, Volume XI₃₋₄

A. CHIAPPELLI, *Contro l'identificazione della filosofia e della storia e dei diritti della critica*

QUI QUONDAM, *Carducci e il Cristianesimo in un libro di G. Papini*

G. PIOLI, *Felice Moscheles, l'artista umanitario e il pittore di Mazzini – Illustrazioni, Mazzini nel 1862* (Ritratto eseguito dal Moscheles) – *Ritratto di F. Moscheles*

L. TANFANI, *Il fine dell'educazione nella scuola dei Gesuiti*

M. ROSSI, *La "Cacciata della Morte" a mezza quaresima in un sinodo boemo del '300*

L. CAPPELLETTI, *Il Conclave del 1774 e la satira a Roma*
 A. DE STEFANO, *Psicologia russa (A proposito di un libro recente)*
Pagine russe: F. DOSTOIEVSKY, *La tentazione* (Traduzione di E. Amendola) – **Intermezzo:** RED., *Giosuè Gianavello (1617-1690)* – G. e A. MEILLE, *Giosuè Gianavello. Profilo – Evocazione (Poesia)* – *Scene valdesi in quattro atti* – *Le «Istruzioni» del Capitano Gianavello – Illustrazioni* (Disegni e xilografie di P. A. PASCHETTO) – **Per la cultura dell'anima:** EMMANUEL, *Poemi francescani* – C. WAGNER, *Serpenti e colombe* – **Tra libri e riviste:** m., *Rassegna di filosofia religiosa* – G. PIOLI, *Per il IV Centenario della nascita della Riforma* – G. COSTA, *Religioni del mondo classico*

Fasc. V, Maggio 1918, Volume XI₅

G. PIOLI, *Morale e Religione nelle opere di Shakespeare* (con Illustrazioni)
 L. RE – BARTLETT, *Il Cristianesimo e le chiese*
 G. e A. MEILLE, *Gianavello. Scene Valdesi (III e IV atto)* (con Disegni di P. A. PASCHETTO)
 MASUMI HINO, *L'evoluzione del pensiero giapponese*
Tra libri e riviste: M. PUGLISI, *Storia e psicologia religiosa* – R. CORSO, *Etnografia religiosa* – **Varia:** *Corpus scriptorum latinorum paravianum* (G. COSTA) – *Il "sessantasei" di P. Silva* (Ag. L.) – *Un libro sulla psicologia dei combattenti di P. Agostino Gemelli* (Ag. L.) – *Moi!... moi!... di A. Spire* (D. LATTES) – *"Ubi christianus?" di L. Trafelli* (M.) – **La guerra (Notizie, voci, documenti):** G. ADAMI, *La Boemia protestante saluta l'alba di un'era nuova*

Fasc. VI, Giugno 1918, Volume XI₆

R. MURRI, *Gli Italiani e la libertà religiosa nel secolo XVII*
 R. CORSO, *Deus pluvius (saggio di mitologia popolare)*
 P. TUCCI, *La guerra e la pace nel pensiero di Lutero*
Intermezzo: V. CENTO, *Colloquio con Renato Serra (1915-1917)* – M. ROSSI, *Esperienze religiose contemporanee* – D. LATTES, *Note di vita e di pensiero ebraico* – **Cronache:** E. RUTILI, *Vitalità e vita nel Cattolicesimo*

Fasc. VII – VIII, Luglio – Agosto 1918, Volume XII₁₋₂

- A. M. ROSSI, *Giovanni Hus, l'eroe della nazione boema*
G. PIOLI, *Il Cattolicesimo tedesco e il «Centro Cattolico»*
L. GIULIO BENSO, *Il sentimento religioso nell'opera di Alfredo Oriani*
D. LATTES, *Il filosofo del rinascimento spirituale ebraico: Ahad-haam e la sua opera*
R. MURRI, *La «Religione» di Alfredo Loisy*
M. PUGLISI, *Realtà e idealità religiosa (a proposito di un nuovo libro di A. Loisy)*
Intermezzo: QUI QUONDAM, *La Carriola. La brouette. Dalle Musesardises di Rostand* – **Per la cultura dell'anima:** P. CHIMINELLI, *Gesù e la riforma dell'individuo* – G. LAFON, *Le piccole cose* – **Note e commenti:** EMMANUEL, *Opera di ricostruzione. Un programma di riforme scolastiche* – **Tra libri e riviste:** G. PIOLI, *Per il IV Centenario della nascita della Riforma* – **Varia:** *La Cina religiosa* (F. de Vargas) – *Problemi fondamentali dell'Ebraismo* (E. O.) – *Psiche* (G. Costa) – *«L'ombra della croce»*. Romanzo di Jerome et Jean Tharaud (D. Lattes) – *Onomasticon totius latinitatis* (G. Costa)

Fasc. IX – X, Settembre – Ottobre 1918, Volume XII₃₋₄

- G. E. MEILLE, *Psicologia di combattenti cristiani*
R. NAZZARI, *Le concezioni idealistiche del male*
G. PIOLI, *L'«Etica della Simpatia» nella «Teoria dei sentimenti morali» di Adamo Smith*
D. LATTES, *Il filosofo del rinascimento spirituale ebraico: Ahad-haam e la sua opera*
Per la cultura dell'anima: C. WAGNER, *«Lascia i morti»* – **Note e commenti:** QUI QUONDAM, *Previsioni? Risposta aperta ad una lettera chiusa* – G. P., *Religiosità imperialistica tedesca* (Documenti) – **Tra libri e riviste:** m., *Rassegna di filosofia religiosa (XXIII)* – G. PIOLI, *Pel IV centenario della nascita della Riforma* – R. CORSO, *Etnografia religiosa* – **Varia:** *L'«Ottavio»* (G. Costa) – *Storia popolare dei Battisti* (A. De Stefano) – *Dalla guerra alla pace*

Fasc. XI – XII, Novembre – Dicembre 1918, Volume XII₅₋₆

- A. FASULO, *Brevi motivi d'una grande sinfonia (Della Provvidenza)*
D. PROVENZAL, *L'anima religiosa di un eroe*
L. GIULIO BENSO, *Il sentimento religioso nell'opera di Alfredo Oriani*
R. MURRI, *Giuseppe Toniolo*
G. E. M., *La scomparsa di un profeta americano*
R. ALLIER, *Il Cristianesimo e la Serbia*
Per la cultura dell'anima: C. WAGNER, *Preghiere – In memoria di Elena Paschetto-Davio* – C. WAGNER, “*Tutto a tutti...*” (Sermone) – Voci profetiche: *Il desiderio dei malvagi perirà (ISAIA)* – *Al popolo italiano* (R. SALUSTRI) – *Una coscienza etica mondiale* (Presidente del Consiglio ORLANDO) – *L'avvenire delle nazioni e la religione* (G. TYRRELL) – **Note e commenti:** L. LUZZATTO e A. VINAY, *Osservazioni sulle previsioni di qui quondam* – A. FASULO, *A proposito di Riforma* – **Cronache:** D. LATTES, *Note di vita e di pensiero ebraico* – **Tra libri e riviste:** A. GUZZO, *Due libri di cristologia* – A. DE STEFANO, “*L'Eterno Convito*” – m., *Rassegna di filosofia religiosa* – M. PUGLISI, *Storia e psicologia religiosa* – G. PIOLI, *Pel IV centenario della nascita della Riforma*

1919, Anno VIII

Fasc. I, Gennaio 1919, Volume XIII₁

- M. A. S., *A Woodrow Wilson (Ode)*
A. FATTORI, *Pensieri dell'ora (Leggendo il «Colloquio con Renato Serra» di Vincenzo Cento)*
D. DI RUBBA, *La Fede religiosa di Woodrow Wilson (Con ritratto di Wilson – xilografia di P. PASCHETTO)*
G. E. MEILLE, *Psicologia di combattenti cristiani*
FRA MASSEO DA PRATOVERDE, *Intermezzo sacramentale (A proposito d'Unione delle Chiese cristiane)*
Per la cultura dell'anima: C. WAGNER, *Vaso e vasellaio* (Sermone) – **Spigolature** – **Cronache:** G. QUADROTTA, *Note di politica vaticana ed azione cattolica* – **Note e commenti:** A. FASULO, *Wilson e Benedetto XV (A proposito di due articoli di Mario Missiroli)* – V. FA-

BRIZI DE'BIANI, *Osservazioni sulle «Previsioni» di qui quondam* – **Tra libri e riviste:** r. e p., *Cronaca biblica* – G. COSTA, *Religioni del mondo classico* – **Dalla stampa:** *Wilson in Italia* – **Notiziario** – **Cose nostre**

Fasc. II, Febbraio 1919, Volume XIII₂

R. MURRI, *Il nuovo partito dei cattolici italiani*

G. PIOLI, *La “Ricostruzione industriale” e i cristiani*

FRA MASSEO DA PRATOVERDE, *Intermezzo sacramentale (A proposito d'Unione delle Chiese cristiane)*

G. E. MEILLE, *Psicologia di combattenti cristiani*

C'è una spiegazione logica della vita? – RED., «*Giuoco fatto*» – M. DELL'ISOLA, *Giuoco da farsi. Lettera aperta al Sig. Dino Provenzal* – D. PROVENZAL, *Alla Signora M. Dell'Isola* – **Per la cultura dell'anima:** M. BILLIA, *Il vero uomo* – **Cronache:** G. QUADROTTA, *Politica Vaticana e anione cattolica* – **Tra libri e riviste:** m., *Rassegna di filosofia religiosa* – G. COSTA, *Religioni nel mondo classico* – (r. e p.), *Cronaca biblica* – **Notiziario** – **Pubblicazioni pervenute alla Redazione** – **Cose nostre**

Fasc. III, Marzo 1919, Volume XIII₃

M. ROSSI, *Religione e religioni in Italia secondo l'ultimo censimento* * * *, *Mancanze di garanzie nello “schema” e nel nuovo Codice di Diritto canonico*

C. CADORNA, *I ritrovi spirituali di Viterbo nel 1541*

M. FALCHI, *Una visita all'ingegnere Kha*

EMMANUEL, *L'etere e il suo possibile valore psichico*

L. GIULIO BENSO, *Il voto alla donna*

Per la cultura dell'anima: C. WAGNER, *Nulla di nuovo sotto il sole?* (Sermone) – A. FASULO, *La forza che ha vinto* – **Spigolature:** Natale (MASSIMO GORKI) – *La preghiera* (RAFFAELLO LAMBRUSCHINI) – **Cronache:** G. QUADROTTA, *Politica vaticana ed azione cattolica* – **Note e commenti:** QUI QUONDAM, *Ancora a proposito di “Previsioni”* – **Tra libri e riviste:** G. LUZZI, *Tre libri per l'ora presente* – G. PIOLI, *Germanesimo, Cattolicismo e Protestantismo in tre opuscoli* – G. ADAMI, *S. Agostino e l'imperialismo* – **Notiziario**

Fasc. IV, Aprile 1919, Volume XIII₄

G. MARCHI, *Il «Confiteor» dei giovani*

QUI QUONDAM, *Dopo-guerra nel Clero*

G. E. MEILLE, *Psicologia di combattenti cristiani*

P. TUCCI, *Uno scritto di M. Lutero: «Se la gente di guerra possa, anche essa, essere in istato beato»*

EMMANUEL, *La religione di un letterato*

Per la cultura dell'anima: E. MASINI, *Epistola ai fratelli di buona volontà* – **Spigolature:** *Immortalità* (Giuseppe Mazzini) – **Note e commenti:** L. GIULIO BENSO, *La scuola femminile e le riforme* – **Cronache:** G. QUADROTTA, *Note di Politica Vaticana e azione cattolica* – **Tra libri e riviste:** G. PIOLI, *Per il IV° Centenario della nascita della Riforma* – G. COSTA, *Religioni del mondo classico* – **Notiziario** – **Dalla stampa**

Fasc. V, Maggio 1919, Volume XIII₅

M. FALCHI, *Le condizioni religiose della “Società delle Nazioni”*

G. PIOLI, *In memoria del P. Pietro Gazzola*

P. EMILIO PAVOLINI, *Poesia religiosa polacca*

(***), *Mancanze di garanzie nello schema e nel nuovo Codice di Diritto canonico*

P. TUCCI, *Uno scritto di M. Lutero, «Se la gente di guerra possa, anche essa, essere in istato beato»*

Per la cultura dell'anima: G. LUZZI, *Della conoscenza cristiana* – **Spigolature** – **Note e commenti:** V. CENTO, *A proposito del «Colloquio con R. Serra»*. *Fatto personale* – R. MURRI, *Per un fatto... quasi personale* – **Tra libri e riviste:** M. PUGLISI, *Storia e psicologia religiosa* – **Varia:** *Italiani in America* (P. CHIMINELLI) – *Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum* (G. COSTA) – **Pubblicazioni pervenute alla Redazione** – **Notiziario** – **Dalla stampa**

Fasc. VI, Giugno 1919, Volume XIII₆

G. RENSI, *Metafisica e lirica*

D. PROVENZAL, *Ascensione eroica*

G. PIOLI, *Una lettera inedita del P. Giorgio Tyrrell a un gruppo di modernisti italiani*

M. FALCHI, *C è una spiegazione logica della vita?*

Per la cultura dell'anima: C. WAGNER, *Odiare padre e madre?* – **Note e commenti:** L. GIULIO BENSO, *Una cattedra necessaria – Il novello carroccio* – P. TUCCI, *Per uno scritto di M. Lutero* – **Cronache:** G. QUADROTTA, *Politica vaticana ed azione cattolica* – **Tra libri e riviste:** m., *Rassegna di filosofia politica* – G. PIOLI, *Pel IV Centenario della Riforma* – R. CORSO, *Etnografia e religioni primitive* – **Varia:** *L'uomo che vendé il suo corpo al diavolo* (G. COSTA) – *Il card. Mercier – Albert de Mun – Guerra e patriottismo – Religione e Stato* (m.)

Fasc. VII – IX, Luglio – Settembre 1919, Volume XIV₁₋₃

G. COSTA, *Giove ed Ercole (contributo allo studio della religione romana nell'impero)* (Quattro tavole contenenti riproduzioni di monumenti e monete imperiali)

V. CENTO, *L'essenza del Modernismo*

G. PIOLI, *L'«Etica della simpatia» nella «Teoria dei sentimenti morali» di Adamo Smith*

(***), *Mancanza di garanzie nello schema e nel nuovo Codice di Diritto canonico*

Per la cultura dell'anima: G. LUZZI, *La visione di Dio* – **Note e commenti:** A. FASULO, *Riforme ecclesiastiche nel paese di Hus* – **Cronache:** G. QUADROTTA, *Politica vaticana ed azione cattolica* – **Tra libri e riviste:** m., *Rassegna di filosofia religiosa* – **Varia:** *Gli Ebrei alla luce della statistica* (D. LATTES) – *Corpus scriptorum latinorum paravianum* (G. COSTA) – *Lo spirito della Germania* (m.) – **Pubblicazioni pervenute alla Direzione – Dalla stampa**

Fasc. X, Ottobre 1919, Volume XIV₄

U. DELLA SETA, *La visione morale della vita in Leonardo da Vinci* (Leonardo da Vinci: xilografia di P. A. Paschetto)

G. COSTA, *Giove ed Ercole (contributo allo studio della religione romana nell'impero)*

P. ORANO, *Positivismo – Filosofia pura – Religione*

G. LESCA, *Sensi e pensieri nella poesia di Arturo Graf*

G. E. MEILLE, *Psicologia di combattenti cristiani*

(***), *Mancanza di garanzie nello schema e nel nuovo Codice di Diritto canonico*

Per la cultura dell'anima: A. FASULO, *Pace e... pace* – C. WAGNER, *Un predicatore dinanzi ad un pulpito nuovo* – **Note e commenti:** G. PIOLI, «*La pace delle nazioni e la religione dell'avvenire*» di P. Loisy – M. DELL'ISOLA, *Mal seme* – L. GIULIO BENSO, *Una visita all'Italia di una signora americana* – **Cronache:** Q. TOSATTI, *Politica vaticana e azione cattolica* – **Tra libri e riviste:** Rassegne: M. PUGLISI, *Storia e psicologia religiosa* – G. COSTA, *Religioni del mondo classico* – M., *Filosofia politica* – dott. M., *La religione nella letteratura* – **Recensioni:** *Storia del Cristianesimo* – *Religione e questioni sociali* – *Varia* – **Lecture ed appunti** – **Tra libri e riviste** – **Pubblicazioni pervenute alla Direzione**

Fasc. XI – XII, Novembre – Dicembre 1919, Volume XIV₅₋₆

Agli amici

U. DELLA SETA, *La visione morale della vita in Leonardo da Vinci*

R. NAZZARI, *Intelletto e ragione*

S. M., *Fingendo di rileggere Pascoli*

M. ROSSI, *Gli ebrei in Italia* (Distribuzione totale degli Israeliti – Tavola)

G. PIOLI, *L'«Etica della simpatia» nella «Teoria dei sentimenti morali» di A. Smith*

V. CENTO, *L'Essenza del modernismo*

G. E. MEILLE, *Psicologia di combattenti cristiani*

P. TUCCI, *Uno scritto di M. Lutero*

Intermezzo: *Il Cristo imprigionato di W. S. Burton* (Tavola) – **Per la cultura dell'anima:** G. LUZZI, *La visione del Cristo* – G. E. MEILLE, *Perché devono sfiorire le rose?* – **Note e commenti:** *C'è una spiegazione logica della vita?* (risposte a Dino Provenzal di M. Dell'Isola, L. Schwarz, A. Vinay) – S. B. WHITTINGHIL, *Un convegno internazionale cristiano* – B. BRUNELLI, «*I magi senza stelle*» – **Note e documenti:** E. RUTILI, *Forme di degenerazione religiosa in tempo di guerra* – G. T., *La costituzione dell'impero tedesco e la legislazione religiosa e scolastica* – X., *Dichiarazione di principi* – **Cronache:** Q. TOSATTI, *Politica vaticana e azione cattolica* – **Tra libri e riviste:** Rassegne: R. e P., *Studi biblici* – M., *Filosofia morale* – R. CORSO, *Etnografia e folklore* – **Recensioni:** *Antico testamento* – *Nuovo testamento* – *Storie delle religioni* – *Religione e questioni* – **Lecture ed appunti** – **Pubblicazioni pervenute alla Direzione**

1920, Anno IX

Fasc. I, Gennaio 1920, Volume XV₁

G. RENSI, *Ucronía*

S. MINOCCHI, *Un disinganno della scienza biblica? (I papiri aramaici di Elefantina)*

C. FERRETTI, *Le fedi, le idee e la condotta*

G. E. MEILLE, *Psicologia di combattenti cristiani*

Per la cultura dell'anima: C. WAGNER, *Dio – Del Genio – Note e commenti:* V. MORELLI, *Il rogo postumo di Arnaldo da Brescia*
Cronache: Q. TOSATTI, *Politica vaticana e azione cattolica – Tra libri e riviste:* M. PUGLISI, *Storia e psicologia religiosa* – G. COSTA, *Religioni del mondo antico – Recensioni:* *Storia del cristianesimo – Religione e questioni sociali* – *Varia* – **Lettere ed appunti**
– **Nuove pubblicazioni**

Fasc. II, Febbraio 1920, Volume XV₂

R. CORSO, *La rinascita della superstizione nell'ultima guerra*

G. FERRETTI, *Le fedi, le idee e la condotta*

V. CENTO, *L'essenza del modernismo*

"*Ad excelsa tendo*". Disegno di P. PASCHETTO

Per la cultura dell'anima: R. ZELLER, *Il calice di gioia – Note e commenti:* I. AMANTI, *Oltre il Rubicone* – M. PUGLISI, *Cristianesimo esoterico* – **Cronache:** Q. TOSATTI, *Politica vaticana e azione cattolica* – **Tra libri e riviste:** r. e p., *Studi biblici* – m., *Filosofia politica* – **Recensioni:** *Nuovo Testamento* – *Religione e questioni sociali* – *Varia* – **Lettere ed appunti**

Fasc. III, Marzo 1920, Volume XV₃

G. A. COLONNA DI CESARÒ, *La guerra europea dal punto di vista spirituale*

G. FERRETTI, *Le fedi, le idee e la condotta*

D. PROVENZAL, *Un miracolo di Dio*

G. E. MEILLE, *Psicologia di combattenti cristiani*

Per la cultura dell'anima: A. FATTORI, *Confessione* – (*Il buon Samaritano* – Tav.) – **Note e commenti:** V. CENTO, *Sulla questione della scuola libera* – (***) – *Per lo studio delle religioni* – **Cronache:** Q. TOSATTI, *Politica vaticana e azione cattolica* – **Tra libri e riviste:** R. CORSO, *Etnografia e folklore* – m., *Filosofia morale* – **Recensioni:** *Filosofia e religione* (A. TILGHER) – *Storia del cristianesimo* (QUI QUONDAM) – *Varia* (G. COSTA) – **Lecture ed appunti** – **Nuove pubblicazioni**

Fasc. IV, Aprile 1920, Volume XV₄

- P. ARCARI, *Atteggiamenti della pittura religiosa di Eugenio Burnand*
 F. MOMIGLIANO, *I momenti del pensiero italiano (dalla scolastica alla rinascenza)*
 C. PASCAL, *Superstizioni e magie nella corte neroniana*
 G. LUZZI, *A uno studente del secolo XX è egli ancora possibile d'esser cristiano?*
 G. PIOLI, *L'«Etica della simpatia» nella «Teoria dei sentimenti morali» di A. Smith*
Per la cultura dell'anima: *Il Veltro del Cielo* di Fr. THOMPSON, versione di M. Praz – **Note e commenti:** G. Mazzini e *il cristianesimo* – G. COSTA, *Religione e spiritualità all'esposizione di belle arti in Roma* – **Cronache:** Q. TOSATTI, *Il secondo Congresso del P. P. I.* – **Tra libri e riviste:** M. PUGLISI, *Storia e psicologia religiosa* – G. COSTA, *Il cristianesimo in due recenti romanzi italiani* – **Recensioni:** *Filosofia e religione* – *Varia* – **Lecture ed appunti** – **Nuove pubblicazioni** – *Illustrazioni, Sei tavole riproducenti le principali opere di E. Burnand*

Fasc. V – VI, Maggio – Giugno 1920, Volume XV₅₋₆

- E. TROUBETZKOY, *L'utopia bolscevica e il movimento religioso in Russia*
 G. TUCCI, *A proposito dei rapporti fra Cristianesimo e Buddismo*
 U. BRAUZZI, *Il benessere economico (sua relazione con il progresso morale)*
 G. PIOLI, *L'«Etica della simpatia» nella «Teoria dei sentimenti morali» di A. Smith*
 G. E. MEILLE, *Psicologia di combattenti cristiani*

Intermezzo: «*Senza casa, ma con Dio*» pensiero di M. BILLIA (con una tavola di P. PASCHETTO) – A. V. MÜLLER, *G. Perez di Valenza O. S. A. vescovo di Chrysopoli e la teologia di Lutero* – **Per la cultura dell'anima:** C. WAGNER, *L'eroismo – L'ideale* – **Note e commenti:** M. PUGLISI, *C. Puini e i suoi nuovi studi sul buddhismo* – P. E. PAVOLINI, *Il nome di Dio in ebraico – ****, *Per lo studio delle religioni* – C. BERARDI, *La Federazione Studenti per la cultura religiosa e la Chiesa cattolica* – **Note e documenti:** E. RUTILI, *Forme di degenerazione religiosa in tempo di guerra* – **Cronache:** Q. TOSATTI, *Politica vaticana e azione cattolica* – **La vita dello spirito nella letteratura:** A. TILGHER, *Giorgio Duhamel* (profilo) – **Rassegne:** m., *Filosofia politica – r. e p.*, *Studi biblici* – **Fra chiese e cenacoli – Letture ed appunti – Cose nostre – Tra libri e riviste:** Q. TOSATTI, P. E. PAVOLINI – *Nuove riviste* – **Recensioni:** P. E. PAVOLINI, A. TILGHER, G. COSTA, ecc. – **Nuove pubblicazioni**

Fasc. VII, Luglio 1920, Volume XVI₁

C. FORMICHI, *La dottrina idealistica delle "Upanishad"*

F. MOMIGLIANO, *L'educazione religiosa di G. Mazzini*

R. CORSO, *Folklore biblico*

D. PROVENZAL, *Gocce d'un mare ignoto*

Per la cultura dell'anima: W. RAUSCHENBUSCH, *La preghiera d'amore di S. Paolo* – C. WAGNER, *Chi vi ascolta, mi ascolta* – **Note e commenti:** V. MARUSSI, *Mattia Flaccio (Un Istriano campione della Riforma)* – A. CERVESATO, *Roosevelt e l'Italia* – V. CENTO, *Per l'educazione nazionale* – **Cronache:** Q. TOSATTI, *Politica vaticana e azione cattolica* – **Rassegne:** M. PUGLISI, *Storia e psicologia religiosa* – **Lecture ed appunti – Nuove riviste – Recensioni:** G. FERRETTI, C. JALLA, G. COSTA, C.G.C. – **Nuove pubblicazioni**

Fasc. VIII, Agosto 1920, Volume XVI₂

U. BRAUZZI, *La bufera (Analisi di un solitario della politica)*

R. NAZZARI, *L'esistenza di Dio e il problema del male*

L. GIULIO BENSO, *Sofia Bisi Albini* (Ritratto)

Per la cultura dell'anima: U. DELLA SETA; *Il valore della vita – La saggezza* – **Cronache:** Q. TOSATTI e X. Y. W., *Politica vaticana e azione cattolica* – **La vita dello spirito nella letteratura:** A. TIL-

GHER, *M. de Unamuno* (profilo) – **Rassegne:** m., *Filosofia morale* – **Fra chiese e cenacoli** – **Lecture ed appunti** – **Cose nostre** – **Tra libri e riviste:** J. SOAVI, *A proposito d'un livre recent, "Anthologie protestante française"* – D. LATTES, *Il contributo ebraico alla civiltà* – L. SCHWARZ, *La tripartizione dell'organismo sociale secondo lo Steiner* – **Recensioni:** *Storia del Cristianesimo* – *Psicologia religiosa* – *Morale* – *Filosofia e religione* – *Varia* – **Nuove pubblicazioni**

Fasc. IX, Settembre 1920, Volume XVI₃

P. ARCARI, *Rappresentazioni ed intuiti del divino in G. Previati* (Autoritratto di G. Previati; Tavole illustrative dell'opera di G. Previati)

R. PETTAZZONI, *Il problema del zoroastrismo*

D. PROVENZAL, *Il rosario di corallo*

Per la cultura dell'anima: M. BILLIA, *Via e verità* – **Note e commenti:** C. PERSI, *La religione della terra (a proposito di "religione e bolscevismo" di E. Troubetzkoi)* – E. RUTILI, *Internazionalismo cristiano* – V. CENTO, *Vita scolastica* – **Cronache:** Q. TOSATTI, *Politica vaticana e azione cattolica* – **Rassegne:** R. CORSO, *Etnografia e folklore* – **Tra libri e riviste:** M. ROSSI, *La formazione di Lutero fino all'"esperienza della Torre"* – **Recensioni:** *Religione e questioni sociali* – *Filosofia e religione* – *Varia* – **Nuove pubblicazioni**

Fasc. X, Ottobre 1920, Volume XVI₄

A. TILGHER, *Il tempo e l'eternità*

SOTER, *Giosuè Borsi e il cardinale Maffi* (tavola)

L. SALVATORELLI, *Il pensiero del Cristianesimo antico intorno allo stato, dagli apologeti ad Origene*

A. RENDA, *La teoria psicologica dei valori*

Per la cultura dell'anima: C. WAGNER, *La poesia – Il sacrificio – Governare* – **Note e documenti:** *La crisi spirituale di Giovanni Papini* – *La Chiesa ortodossa in Russia secondo Bielinskii* – **Note e commenti:** *Il Convegno internazionale della Federazione Studenti per la coltura religiosa* – *Il convegno dell'alleanza mondiale per l'unione dei cristiani per mezzo delle chiese* – **Cronache:** Q. TOSATTI, *La politica estera del Vaticano* – **Rassegne:** m., *Filosofia religiosa* – **Lecture ed appunti** – **Cose nostre** – **Tra libri e riviste:** G. COSTA, *Le "Confessioni" di G. Borsi* – *Varia* – **Nuove pubblicazioni**

Fasc. XI, Novembre 1920, Volume XVI₅

L. SALVATORELLI, *Il pensiero del Cristianesimo antico intorno allo stato, dagli apologeti ad Origene*

D. PROVENZAL, *Il libro del collare*

A. RENDA, *La teoria psicologica dei Valori*

M. PUGLISI, *Misteri pagani e mistero cristiano*

Per la cultura dell'anima: A. FARINELLI, *Paul Gerhardt (un cantore di Dio e della pura fede evangelica)* – **Note e commenti:** V. CEN-TO, *Il IV congresso italiano di filosofia* – R. MURRI, *Il P. P. I. – Il socialismo* (risposta a Q. Tosatti) – *1° Congresso Evangelico Italiano* – **Cronache:** Q. TOSATTI, *Vita ecclesiastica e spirituale* – **Rassegne:** r. e p., *Studi biblici* – **Tra libri e riviste:** Q. TOSATTI, *Politica e storia ecclesiastica* – **Recensioni:** *Storia delle religioni* – *Storia del Cristianesimo* – *Psicologia religiosa* – *Filosofia e religione* – *Varia* – **Nuove pubblicazioni**

Fasc. XII, Dicembre 1920, Volume XVI₆

C. FORMICHI, *Paul Deussen* (Ritratto di Paul Deussen)

U. BRAUZZI, *La contraddizione di domani*

B. BRUNELLI, *Bernard Shaw e la religione*

Per la cultura dell'anima: J. JOERGENSEN, *Verità e amore* – C. WAGNER, *Caratteri cuscinetto* – **Note e commenti:** M. VINCIGUERRA, *W. Booth e la "Salvation Army"* – * * *, *Il Convegno di Lambeth e la stampa* – G. COSTA, *Sensualismo religioso* – **Cronache:** Q. TOSATTI, *Politica vaticana e azione cattolica* – **Rassegne:** M. PUGLISI, *Storia e psicologia religiosa* – **Tra libri e riviste:** G. COSTA, *Un apostolo moderno d'una religione antica (a proposito dello "Scetticismo" di G. Rensi)* – XXX, *Le presunte affermazioni di primato della Chiesa romana nei primi tre secoli* – **Recensioni:** *Psicologia religiosa* – *Archeologia* – *Filosofia e religione* – **Fra Chiese e cenacoli** – **Lecture ed appunti** – **Nuove pubblicazioni**

1921, Anno X

Fasc. I, Gennaio 1921, Volume XVII₁

F. DE SARLO, *Ernesto Haeckel* (Ritratto di Ernesto Haeckel)

A. TILGHER, *L'attualità di Treitschke*

G. COSTA, *Il sindaco di Cork e il culto degli eroi*

A. VASCONI, *Le ansie di un credente (una lettera inedita di Tancredi Canonico)*

Per la cultura dell'anima: U. DELLA SETA, *Formule seduttrici* – C. WAGNER, *Buon umore* – **Intermezzo:** D. G. WHITTINGHILL, *Salvate i bambini!* – **Note e commenti:** E. OHLSEN, *Ebraismo e Cristianesimo* – * * *, *La ripresa della persecuzione di Pio X* – R. M., *Storicismo e Idealismo* – E. TAGLIALATELA, *Per la preparazione degli insegnanti* – G. COLONNA DI CESARÒ, *Ancora sul nome di Dio in ebraico* – **Cronache:** *Gli avvenimenti di politica religiosa del mese nella stampa* – **Rassegne:** G. COSTA, *Religioni del mondo classico* – **Rivista delle riviste:** *Riviste italiane* – *Riviste tedesche* – **Recensioni:** *Gl'inizi del cristianesimo* – *I detti di Gesù* – *Cattolicesimo integrale* – *Animismo nell'Islam* – *Alto Medio Evo* – *Un catechismo* – *Blondel* – A. Manzoni – **Lettere ed appunti** – **Nuove pubblicazioni**

Fasc. II, Febbraio 1921, Volume XVII₂

R. N. TAGORE, *Cielo e Terra*, trad. di G. Puccio

D. LATTES, *Cristianesimo ed Ebraismo*

S. DE SANCTIS, *La conversione religiosa*

R. MURRI, *Walter Rathenau*

Per la cultura dell'anima: L. PASCHETTO, *Alla fonte della vita* – **Note e commenti:** * * *, *La pace e i rapporti franco-tedeschi* – G. C., *Giovanni Papini e Giuseppe De Maistre* – P. CHIMINELLI, *Il centenario dell'Antologia* – *Il Cardinale Roberto Bellarmino* – A. BEGEY, *Nota alla lettera di Tancredi Canonico* – **Cronache:** *Gli avvenimenti di politica religiosa del mese nella stampa* – **Rassegne:** M. PUGLISI, *Cristianesimo moderno e contemporaneo* – **Rivista dalle riviste:** *Riviste francesi* – *Riviste inglesi* – **Recensioni:** *Epistolario Paolino* – *Riforma religiosa in Italia* – *Atenagora* – *Spiritismo* – *Meditazioni* – *Dogmatica* – *Storia della musica* – *Novecentismo* – *Varia* – **Lettere ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. III, Marzo 1921, Volume XVII₃

A. CALDERINI, *Sacerdozi e Sacerdoti nell'Egitto degli Antonini*

M. ROSSI, *Che cosa è la Comunione e il Corpo di Cristo? (sulle tracce di S. Paolo)*

P. A. PASCHETTO, *La Comunione*. Disegno

Note e commenti: V. MACCHIORO e r. e p., *Orfismo e Cristianesimo* – P. CHIMINELLI, *Per una maggiore tolleranza ed intellettualità – Il monumento a G. Rossetti* – **Cronache:** Gli avvenimenti di politica religiosa del mese nella stampa – **Rassegne:** G. FERRETTI, G. PARAZZOLI, V. CENTO, *Pedagogia e filosofia religiosa* – **Rivista delle riviste:** *Riviste italiane* – *Riviste tedesche* – **La vita dello spirito nella letteratura:** D. PROVENZAL, *Asterischi e note* – **Recensioni:** *Psicologia religiosa* – *Biografia* – *Musica sacra* – *Santa Sede* – *Cristologia* – *Apocalisse* – *La guerra* – **Ansie spirituali d'oggi:** *Pensieri di G. Papini, C. Sottochiesa, M. Missiroli* – **Bollettino bibliografico**

Fasc. IV, Aprile 1921, Volume XVII₄

T. NEAL, *Blondel e il problema religioso*

C. GRABHER, *Un mistico e il suo amore*

Ebraismo e Cristianesimo: G. RODIO, *La negazione dei valori specifici del Cristianesimo* – U. JANNI, *Il «nuovo» del Vangelo*

Note e commenti: D. PROVENZAL – G. COSTA, *La “Storia di Cristo” di G. Papini* – ***, *L’“Essenza del Cristianesimo”, secondo E. Buonaiuti* – **Rassegne:** R. CORSO, *Etnografia e Folklore* – **Rivista delle riviste:** *Riviste francesi* – **Fra Chiese e cenacoli** – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. V, Maggio 1921, Volume XVII₅

A. FARINELLI, *Friedrich Spee*

M. BERSANO BEGEY, *La missione spirituale di Napoleone secondo Andrea Towianski*

E. COMBA, *Ebraismo e Cristianesimo*

Per la cultura dell'anima: G. E. MEILLE, *Baratto di valori* – **Note e Commenti:** G. COSTA, *L'intima contraddizione della “Storia di Cristo” e la critica* – **Note e Documenti:** *Il “caso” Buonaiuti* – **Cronache:** E. RUTILI, *Le crisi del Partito Popolare Italiano* – **Rassegne:**

P. CHIMINELLI, *La riforma in Italia* – **Rivista delle riviste:** *Riviste Inglesi* – **Recensioni:** *Un romanzo che è un attacco alla società* – *Lutero* – *Storia delle Religioni* – *Letteratura giudaica* – *Gesù* – *Hegel* – **Bollettino bibliografico**

Fasc. VI, Giugno 1921, Volume XVII₆

E. LO GATTO, *La Russia e il suo problema religioso*

V. MACCHIORO, *Monoteismo e zoroastrismo*

G. LEVI DELLA VIDA, *Ebraismo e Cristianesimo*

Per la cultura dell'anima: C. WAGNER, *Saper aspettare – Saper soffrire* – **Note e Commenti:** G. COSTA, *La "Storia di Cristo" e la critica letteraria* – M. DELL'ISOLA, *In memoriam* – **Rassegne:** M. PUGLISI, *Cristianesimo moderno e contemporaneo* – **Rivista delle riviste:** *Riviste Italiane* – **Recensioni:** *Le due Rome dopo il 1870* – *Tagore* – *Cina* – *Socialismo cristiano* – *Sopravvivenza* – *Cattolismo francese* – *Protestantesimo* – *Unione delle Chiese cristiane* – **Cose nostre** – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Pubblicazioni pervenute alla Redazione** – **Opuscoli ed estratti**

Fasc. VII, Luglio 1921, Volume XVIII₁

M. PUGLISI, *Franz Brentano (notizie e ricordi)* – (con ritratto)

F. GIULIO, *Il valore etico dell'idealismo attuale*

V. MACCHIORO, *Cristianesimo ed Ebraismo*

Per la cultura dell'anima: G. E. MEILLE, *Gli ostacoli alla visione del Cristo* – **Cronache:** *Italia e Vaticano* – **Rassegne:** R. e p., *Studi biblici* – **Rivista della riviste:** *Riviste tedesche* – **La vita dello spirito nella letteratura:** D. PROVENZAL, *Letteratura... amena* – **Recensioni:** *Studi sul giansenismo italiano* – *Filosofia antica e cristianesimo* – *Islam* – *Protestantesimo francese* – *Schleiermacher* – *Lituania* – *Apologetica cristiana* – *Lituania* – *Teoria della relatività* – *Psicologia* – **Bollettino bibliografico** – **Novità librarie** – **Pubblicazioni pervenute alla Redazione**

Fasc. VIII, Agosto 1921, Volume XVIII₂

G. RENSI, *Scetticismo, Idealismo e Fede*

G. E. MEILLE, *Il «cristiano» e la «risoluzione»*

D. PROVENZAL, *L'audacia*

Per la cultura dell'anima: XXXX, *L'esperienza religiosa della verità* – C. WAGNER, *Spirito d'iniziativa* – **Note e commenti:** V. MARUS-SI, *Lo stato delle diocesi nella Venezia Giulia* – **Cronache:** *Italia e Vaticano* – **Rassegne:** G. COSTA, *Arte e Religione* – **Rivista delle riviste:** *Riviste francesi* – **Recensioni:** *Apologetica cristiana antica* (r. e p.) – *Il P. Giacinto Loyson* (G. PIOLI) – *Sionismo* – *Islam* – *La memoria* – *Buddismo* – *Polemica teologica medievale* – *La crisi del pensiero moderno* – *Lo stato liberale* – *Maine de Biran* – *Blondel* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Novità Librarie** – **Pubblicazioni pervenute alla Redazione**

Fasc. IX, Settembre 1921, Volume XVIII₃

A. FARINELLI, *Misticismo germanico e le «rivelazioni» di Matilde di Magdeburg*

G. TUCCI, *L'influsso del Buddhismo sulle civiltà dell'estremo oriente*

Note e commenti: M., *Le trasformazioni della democrazia secondo Vilfredo Pareto* – **Intermezzo:** *Concorso artistico dantesco* – Tavole premiate di H. RÉNYI, E. DEL NERI e A. M. NARDI – **Cronache:** *Italia e Vaticano* – **Rassegne:** C. FORMICHI, *Religioni dell'Iran e dell'India* – **Rivista delle riviste:** *Riviste Inglesi* – **Recensioni:** *La critica ricostruttrice di un demolitore* (G. COSTA) – *Filosofia della religione* – *Evoluzione dell'umanità* – *Psicologia religiosa* – *Il mistero universale* – *Sotereologia di S. Bonaventura* – *S. Tommaso d'Aquino* – *Teologia* – *Dante e la Riforma* – **Bollettino bibliografico** – **Novità Librarie** – **Pubblicazioni pervenute alla Redazione**

Fasc. X, Ottobre 1921, Volume XVIII₄

P. ORANO, *I popolari al governo*

R. NAZZARI, *Lineamenti dell'idealismo contemporaneo*

G. PIOLI, *La religiosità di Alfredo Loisy nella «Vita di A. Fogazzaro» di T. Gallarati Scotti*

Intermezzo: C. BONAVIA, *“Padre”* (con tavola di P. A. PASCHETTO) – **Note e commenti:** V. CENTO, *Dal Croce al Corbino* – G. COSTA,

La "Storia di Cristo" e gli ultimi dei "duecento" – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Cronache Vaticane* – **Rassegne:** M. ROSSI, *Studi Neotestamentari* – **Rivista delle riviste:** *Riviste Italiane* – **Recensioni:** *Scienza e storia della religione* – *Filosofia e Storia della filosofia* – *Fra Chiese e cenacoli* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Pubblicazioni pervenute alla Redazione**

Fasc. XI – XII, Novembre – Dicembre 1921, Volume XVIII₅₋₆

D. PROVENZAL, *Novellistica italiana e reazione cattolica*

G. COSTA, *Lo stoicismo cristiano di E. F. Amiel* (con il ritratto di Amiel)

U. REDANÒ, *L'intuizione nell'estetica di B. Croce*

V. CENTO, *Il clericalismo assoluto*

Per la cultura dell'anima: G. E. M. (da T. Fallot), *Praticare lo zoppo... e non zoppicare* – **Note e commenti:** G. GRILLI, *Rodolfo Eucken* (*I suoi «Ricordi»* – *Una guida alla sua opera*) (con il ritratto di Eucken) – M. DELL'ISOLA, *E. Bignami* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Cronaca Vaticana* – **Rassegne:** A. DE STEFANO, *Studi di cristianesimo medioevale* – **Rivista delle riviste:** *Riviste francesi* – **Recensioni:** A. PELLI, *Un altro libro su A. Fogazzaro* – *Studi di religione* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Pubblicazioni pervenute alla Redazione**

1922, Anno XI

Fasc. I, Gennaio 1922, Volume XIX₁

C. FORMICHI, *La religiosità dell'India*

M. PUCCINI, *Perché siamo antidannunziani*

Per la cultura dell'anima: P. DAULTE, *Merita il conto di cercare la verità?* – B. L., *La preghiera nel cristianesimo primitivo secondo E. Buonaiuti e l'«Osservatore Romano»* – **Note e Commenti:** F. MOMIGLIANO, *Per uno scienziato apostolo (Cesare Lombroso)* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Cronaca vaticana* – **Rassegne:** G. TUCCI, *Religioni dell'estremo oriente* – **Rivista delle riviste:** *Riviste tedesche* – **La vita dello spirito nella letteratura:** C. COSTA, *Poesia Religiosa* – G. C., *Due romanzi «religiosi»?* – **Recensioni:** *Filosofia e storia della filosofia* – *Preistoria, storia antica e moderna* – **Lecture ed appunti**

Fasc. II – III, Febbraio – Marzo 1922, Volume XIX₂₋₃

G. BASTANELLI, *La polifonia religiosa, il canto gregoriano e la Chiesa Romana nel medioevo e nel rinascimento*

F. MOMIGLIANO, *Ebraismo e Cristianesimo*

G. BANCHETTI, *Cristianesimo ed Ebraismo*

Per la cultura dell'anima: C. WAGNER, *L'abitudine* – **Note e Commenti:** *Cattolismo e rinnovamento spirituale di Dante secondo E. Troeltsch* – *Questioni religiose in Cecoslovacchia* – *Il nuovo ordinamento religioso in Russia* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Cronaca vaticana* – **Rassegne:** R. CORSO, *Etnografia e Folklore* – P. CHIMINELLI, *La Riforma in Italia* – **Rivista delle riviste:** *Riviste inglesi* – **Recensioni:** *Letteratura* – *Scienza* – *Politica* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Pubblicazioni pervenute alla Redazione**

Fasc. IV, Aprile 1922, Volume XIX₄

N. MOSCARDELLI, *Il mio credo*

Per la cultura dell'anima: R. NAZZARI, *Nemesi* – L. VENTURA, *L'ottava virtù: l'umiltà* – **Note e Commenti:** *Movimenti religiosi contemporanei: Risveglio in Iscozia e in Inghilterra (I. Rivera)* – *Il protestantesimo in Polonia (I. L.)* – *Gli Ebrei della Jugoslavia (V. Marussi)* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Cronaca vaticana* – **Rassegne:** M. ROSSI, *Studi neotestamentari* – G. COSTA, *Religioni nel mondo classico* – **Rivista delle riviste:** *Riviste italiane* – **Recensioni:** *La filosofia del Cristianesimo (R. NAZZARI)* – *Le scritture manichee (R. PETTAZZONI)* – *La religione della Grecia (V. MACCHIORO)* – *Il papa e la curia (E. RUTILI)* – **Lecture ed appunti:** *Conferenze* – *Archeologia cristiana* – **Bollettino bibliografico** – **Novità librerie** – **Pubblicazioni pervenute alla Redazione**

Fasc. V, Maggio 1922, Volume XIX₅

B. VARISCO, «*Come riformarsi?*»

A. V. MÜLLER, *Il Dr. Paulus di Monaco, il Beato Fidati e Lutero*

Per la cultura dell'anima: W. MONOD, *Esempio di tolleranza cristiana* – **Note e Documenti:** G. C., *Sentimento religioso e libertà d'insegnamento in Spagna* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Cronaca Va-*

ticana – **Rassegne:** T. LONGO – E. COMBA, *Studi Biblici* – **Rivista delle riviste:** *Riviste francesi* – **Recensioni:** *Rassegna musulmana* (G. LEVI DELLA VIDA) – *Buddismo* (P. E. PAVOLINI) – *Filosofi antichi* (G. FERRETTI) – *Politica ecclesiastica* (M. VINCIGUERRA) – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Pubblicazioni pervenute alla Redazione**

Fasc. VI, Giugno 1922, Volume XIX₆

A. NEPPI MODONA, *L'“Apologia” di Aristide e il nuovo frammento d'Ossirinco*

C. JALLA, *I legali papali a Trento alla III convocazione del Concilio sotto Pio IV (1561)*

Per la cultura dell'anima: E. TAGLIALATELA, *Efficacia inconscia* – **Note e Commenti:** S.S., *Chiesa greco-ortodossa* G. C., *Dottrine religiose e filosofiche di O. Spengler* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Cronaca Vaticana* – **Rassegne:** R. CORSO, *Etnografia e folklore* – G. COSTA, *Religioni del mondo classico* – **Rivista delle riviste:** E. LO GATTO, *Riviste russe* – **La vita dello spirito nella letteratura:** D. PROVENZAL, *Tra... “non romanzi”* – **Recensioni:** *Studi assiro-babilonesi* (G. C. TELONI) – *Letteratura* (A. PELLI – P. CHIMINELLI – P. GOBETTI) – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Novità librerie**

Fasc. VII – VIII, Luglio – Agosto 1922, Volume XX₁₋₂

A. CHIAPPELLI, *Il nuovo idealismo teistico*

A. NEPPI MODONA, *L'innologia cristiana primitiva (a proposito del nuovo frammento d'Ossirinco)*

C. JALLA, *I Legali papali a Trento alla III convocazione del Concilio sotto Pio IV (1561)*

Per la cultura dell'anima: C. BONAVIDA, *Parabole* – M. BABITS, *Salmo per voce di bambino* – **Note e Documenti:** L. SASSO, *Un reduce dal sinodo di Pistoia del 1786 (da un manoscritto inedito di S. Bettinelli)* – **Note e Commenti:** A. PAGANO – V. CENTO, *Il clericalismo assoluto e l'autonomia dei cattolici* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Cronaca vaticana* – **Rassegne:** T. LONGO, *Studi biblici* – M. PUGLISI, *Cristianesimo moderno e contemporaneo* – **Rivista delle riviste:** *Riviste tedesche* – **Recensioni:** *Pragmatismo* (R.M.) – *Filo-*

sofia e storia del cristianesimo – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Pubblicazioni pervenute in dono alla Redazione**

Fasc. IX, Settembre 1922, Volume XX₃

G. RENSI, *Incomprensibilità e religione*

M. ROSSI, *Per il culto nel giorno del Signore*

Per la cultura dell'anima: B. VIGNA DEL FERRO, *Pensieri di G. Mazzini sull'immortalità dell'anima* – **Note e Commenti:** L., *Note di vita religiosa* – M. DELL'ISOLA, *Il voto alla donna* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Cronaca Vaticana* – **Rassegne:** M. PUGLISI, *Cristianesimo moderno e contemporaneo* – R. CORSO, *Etnografia e folklore* – **Rivista delle riviste:** *Riviste inglesi* – **La vita dello spirito nella letteratura:** C. COSTA, *Inquietudine religiosa* – **Cose nostre** – **Recensioni:** *Filosofia teoretica* – *Storia della filosofia* – *Pedagogia e sociologia* (R. NAZZARI – V. CENTO – E. TAGLIALATELA) – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Novità librerie** – **Pubblicazioni pervenute in dono**

Fasc. X, Ottobre 1922, Volume XX₄

A. NEPPI MODONA, *Un frammento della «Didaché» in un papiro d'Ossirinco*

P. G., *La vita odierna della Chiesa ortodossa russa*

Per la cultura dell'anima: G. E. MEILLE, *Per vedere Iddio* – **Note e Commenti:** V. MARUSSI, *La sistemazione diocesana nella Venezia Giulia e a Fiume* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Vicende interne del P. P. I. e battaglie della diplomazia vaticana* – **Rassegne:** G. COSTA, *Religioni nel mondo classico* – **Rivista delle riviste:** *Riviste italiane* – **Recensioni:** *Storia delle religioni* (G. C.) – *La Chiesa serba ortodossa* – *Filosofia teoretica e religione* – *Ebraismo e antisemitismo* – *Spiritismo e teosofia* – **Lecture ed appunti:** *Archeologia cristiana* – *Archeologia ebraica* – *Pubblicazioni* – *Dall'arte alla ... storia* – **Bollettino bibliografico** – **Opuscoli ed estratti pervenuti alla Redazione**

Fasc. XI, Novembre 1922, Volume XX₅

A. NEPPI MODONA, *Il «pastore d'Erma» in un recente papiro d'Os-sirinco*

G. PIOLI, *Un riformatore cattolico*

G. COSTA, *Pipistrelli o pilastri? (a proposito delle «Lettere alla fidanzata» di L. Bloy)*

Per la cultura dell'anima: U. MORICCA, *Ai testimoni della fede (Tertulliano)* – **Note e Commenti:** ***, *Filosofia e religione al Congresso di Oxford* – L., *Le Riforme della Chiesa Ellenica* – *, *Feticismo mes-sicano* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Azione cattolica in Italia e vaticana all'estero* – **Rassegne:** M. ROSSI, *Studi neotestamentari* – G. TUCCI, *Religioni dell'estremo oriente* – **Rivista delle riviste:** *Riviste francesi* – **Recensioni:** *Roma antica* (G. C.) – *Metodologia storica* – *Un vescovo del secolo IV* – *Medio Evo* – *Rivoluzione francese* – *Storia contemporanea* – *Romania* – *Storia economica* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Pubblicazioni pervenute in dono**

Fasc. XII, Dicembre 1922, Volume XX₆

A. PUCCINI, *Lo spirito della nuova generazione (un nome ed una data)*

U. REDANÒ, *Morale e religione nell'idealismo attuale*

A. HERMET, *Mistica e santità*

Per la cultura dell'anima: M. ROSSI, *Intorno al «pensiero di Gesù»* – A. FASULO, *«Il Signore regna: gioisca la terra!»* – **Note e Com-menti:** G. FERRETTI, *Storia e solidarietà umana al Congresso di educazione morale in Ginevra* – *Il movimento religioso contempora-neo in Cecoslovacchia* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Il Partito Popolare Italiano nell'ultima crisi* – **Rassegne:** G. COSTA, *Arte e religione* – **Rivista delle riviste:** E. LO GATTO, *Riviste russe* – **Re-censioni:** *Scetticismo etico* (G. C.) – *Archeologia cristiana* (M. Ros-si) – *Studi assiro-babilonesi* (G. C. Teloni) – **Bollettino bibliografico** – **Pubblicazioni pervenuta in dono**

1923, Anno XII

Fasc. I – II, Gennaio – Febbraio 1923, Volume XXI₁₋₂

P. E. PAVOLINI, *Le leggende buddistiche nel commento al Dhammapada*

F. A. FERRARI, *L'amicizia, vincolo supremo degli Elleni*

M. WEESER, *Il Dio vivente, nell'esperienza religiosa di Giovanni Calvino*

Note e Documenti: *Il problema dell'al di là in una letterina inedita del Vescovo Bonomelli* – **Note e Commenti:** G. FERRETTI, *Storia e solidarietà umana al Congresso di educazione morale in Ginevra* – *, *L'ateismo ufficiale in Russia* – **, *Cristianesimo e Buddismo nel Giappone* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Le «Tre battaglie» del Partito Popolare* – *La Chiesa Cecoslovacca* – **Rassegne:** M. ROSSI, *Critica aberrante (Note su recenti pubblicazioni sui Vangeli)* – T. LONGO, *Studi biblici* – **Rivista delle riviste:** *Riviste tedesche* – **La vita dello spirito nella letteratura:** FRA GIROLAMO, *Il romanzo di un cattolico* – **Recensioni:** *Religione e scienza* (M. Vinciguerra) – *Scritti di polemica e di edificazione sul N. T.* (M. Rossi) – *Marduk e Gesù* (G. B. Teloni) – *Letteratura religiosa Ebraica* (D. Lattes) – *Politica e diplomazia religiosa* (M. Vinciguerra, A. V. Müller, ecc.) – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **pubblicazioni pervenute in dono**

Fasc. III, Marzo 1923, Volume XXI₃

I. Z., *La mistica del Padre Nostro nella letteratura polacca*

M. ROSSI, *“Rinnega te stesso – Porta la croce”*

Risalendo alle sorgenti: G. LUZZI, *La legge e il Vangelo secondo l'insegnamento di Gesù nei sinottici* – **Note e Commenti:** S., *L'alveare monastico del monte Athos* – *Culti e credenze in Cina* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *L'enciclica di Pio XI e la preparazione del congresso popolare* – **Rassegne:** A. DE STEFANO, *Cristianesimo medievale* – **Rivista delle riviste:** v. g., *Riviste inglesi* – **Recensioni:** *Studi di critica e di letteratura religiosa* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. IV, Aprile 1923, Volume XXI₄

G. LEVI DELLA VIDA, *Recenti studi su Maometto e sulle origini dell'Islam*

U. REDANÒ, *Il problema etico nell'idealismo attuale*

Risalendo alle sorgenti: G. LUZZI, *Il Regno di Dio secondo l'insegnamento di Gesù nei sinottici* – **Note e Commenti:** R. CORSO, *Per la storia delle religioni in Italia* – G. PIOLI, *L'internazionale cristiana* – *, *Prime versioni della Bibbia in greco moderno* – **Note e Documenti:** C. BAYKOWSKI, *A proposito di un tentativo di riforma cattolica* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Alla vigilia del Congresso dei popolari a Torino* – **Rassegne:** G. COSTA, *Religioni nel mondo classico* – **Rivista delle riviste:** *Riviste italiane* – **Cose nostre** – **La vita dello spirito nella letteratura** (D. Provenzal) – **Recensioni:** *Scrittori cristiani antichi* (G. C.) – *Problemi di filosofia contemporanea* – **Fra Chiese e cenacoli** – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. V, Maggio 1923, Volume XXI₅

M. PUCCINI, *Lo spirito della nuova generazione di fronte a Papini*

P. G., *La "Chiesa vivente" in Russia*

Risalendo alle sorgenti: G. LUZZI, *Le condizioni per entrare nel Regno di Dio secondo l'insegnamento di Gesù nei sinottici* – D. LATTES, *Cristianesimo ed Ebraismo* – **Note e Commenti:** O. DE SETA, *Congresso di coltura religiosa* – *, *Il nuovo metropolita di Atene* – *, *A proposito di magia e di religione* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Il Congresso di Torino* – **Rassegne:** *Studi su Lutero* – **Rivista delle riviste:** *Riviste francesi* – **La vita dello spirito nella letteratura:** G. COSTA, *Il dizionario dell'omo salvatico. Una diatriba cinica* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. VI, Giugno 1923, Volume XXI₆

M. PUCCINI, *Lo spirito della nuova generazione. Dal superomismo all'universalismo cristiano*

M. ROSSI, *La religiosità di Carlo Magno nell'Adelchi*

E. OHLSEN, *Ebraismo e Cristianesimo*

Per la cultura dell'anima: A. NEPPI MODONA, *Rileggendo Giobbe* – A. FASULO, *Omnia vincit amor* – U. MORICCA, *Degli ornamenti delle donne (da Tertulliano)* **Note e commenti:** *, *L'avvenire del patriarcato di Costantinopoli S., La chiesa indipendente della Cecoslovacchia* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *La cessata collaborazione del P.P.I.. Giorgio V in Vaticano* – **Rassegne:** *Studi biblici* – **Rivista**

delle riviste: *Riviste russe* – **Recensioni:** “*Seneca morale*” – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. VII, Luglio 1923, Volume XXII₁

S. MINOCCHI, *Fatalità e pessimismo sul finire del mondo antico*

V. CENTO, *Paul Hyacinthe Loyson*

R. NAZZARI, *Il tempo psicologico e la teoria della relatività fisica*

Risalendo alle sorgenti: G. LUZZI, *Dio secondo l'insegnamento di Gesù nei sinottici* – **Note e Commenti:** *Movimenti spirituali contemporanei (Appunti di viaggio)* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Francia e Vaticano. Il P.P.I. proporzionalista* – **Rassegne:** A. PINCHERLE, *Cristianesimo moderno e contemporaneo. Modernismo ed altre tendenze nella Chiesa anglicana* – **Rivista delle riviste:** a. p., *Riviste inglesi e americane* – **La vita dello spirito nella letteratura:** R. GWIS ADAMI, *L'ultimo libro di G. A. Borgese “I vivi ed i morti”* – **Lecture ed appunti:** A. P., *Le tombe degli apostoli “Ad catacumbas”* – G. C., *Il più antico testo dei Vangeli?* – **Bollettino bibliografico** – **Pubblicazioni pervenute in dono**

Fasc. VIII – IX, Agosto – Settembre 1923, Volume XXII₂₋₃

Fascicolo d'omaggio al Congresso internazionale di storia delle religioni (Parigi: ottobre 1923)

La Direzione

Parte I. Problemi generali: M. PUGLISI, *Il problema gnoseologico nella storiografia religiosa* – S. MINOCCHI, *L'idea di rinascita nella storia delle religioni* – M. ROSSI, *La Bibbia nell'insegnamento religioso (Come la storia e la scienza delle religioni dovrebbero contribuire)* – **Parte II. Storia del Cristianesimo:** A. TILGHER, *La visione cristiana della vita* – F. A. FERRARI, *Lo spirito di amore agli albori del cristianesimo* – A. CHIAPPELLI, *La “distruzione del Tempio e la riedificazione in tre giorni” nei sinottici e in Giovanni* – G. COSTA, *Un libello anticristiano del sec. IV? (Il “divus aurelianus” di Vopisco)* – A. PINCHERLE, *Un sermone donatista attribuito a S. Ottato di Milevi* – L. PASCHETTO, *Antichi fonti battesimali nell'alto Lazio* – **Parte III. Tradizioni religiose italiane:** R. CORSO, *Paganitas (Persistenze pagane nelle tradizioni popolari italiane)* – A. NEPPI MODONA, *I “Giardini di Adone” in un'usanza degli Ebrei d'Italia* – G. PANSA, *La leggenda di S. Martino in Abruzzo (tradizioni mitiche)*

– **Parte IV. Storia delle religioni non cristiane:** C. FORMICHI, *Lo spirito scientifico del Buddismo* – G. LEVI DELLA VIDA, “Gesù e il teschio” (*leggenda musulmana*) – G. FARINA, *Il mito d’Osiri nei testi delle Piramidi* – G. TUCCI, *Di una leggendaria biografia cinese di Nâgârjuna* – C.G. TELONI, *Precursori italiani degli studi assiri* – *Recenti pubblicazioni italiane di studi religiosi*

Fasc. X, Ottobre 1923, Volume XXII₄

“Bilychnis” all’ultimo Congresso internazionale di storia delle religioni (Parigi, ottobre 1923); lettera di Charles Guignebert

Per la cultura dell’anima: U. MORICCA, *L’opuscolo di Cipriano a Donato*

Note e commenti: A. HERMET, *Dante ignoto* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *La politica ecclesiastica della Francia e dell’Italia e gli indirizzi del nuovo Papato* – **Rassegne:** T. LONGO, *Studi biblici* – C. FORMICHI, *Religioni dell’India (Studi e traduzione del “Canto del Beato”)* – **Rivista delle riviste:** *Riviste italiane* – **Recensioni:** A. PINCHERLE, *Storia del cristianesimo primitivo. Religione e politica nell’Impero romano* – A. R., *Il cielo stellato nella storia religiosa* – G. COSTA, *Prime voci cristiane* – A. R., *Luce d’Oriente* – A. DE STEFANO, *L’eresia italiana del Medio Evo* – V. CENTO, *Escursioni spirituali moderne* – *Religioni orientali antiche* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Pubblicazioni ricevute in dono**

Fasc. XI – XII, Novembre – Dicembre 1923, Volume XXII₅₋₆

R. NAZZARI, *Personalità e immortalità*

Per la cultura dell’anima: P. CHIMINELLI, *L’attualità del salmo musicato da Perosi* – **Note e commenti:** M. P., *Congresso di filosofi* – A. FASULO, *La legislazione scolastica del Risorgimento e l’insegnamento religioso* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Il consolidamento dell’azione cattolica. La missione Castelnau* – **Rassegne:** *Arte e religione* – *Studi paolini* – **Rivista delle riviste:** M. P., *Riviste tedesche* – **La vita dello spirito nella letteratura:** D. PROVENZAL, *Dal Manzoni Al Manzoni* – **Recensioni:** R. CORSO, *Filosofia e storia della religione. L’essere celeste nella teoria di R. Pettazzoni* – *La religione del divenire umano* – *Filosofia e storia del Cristianesimo* – *Problemi di politica contemporanea* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Pubblicazioni ricevute in dono**

1924, Anno XIII

Fasc. I, Gennaio 1924, Volume XXIII₁

F. A. FERRARI, *L'anima greca: odiare per maggiormente amare*
Risalendo alle sorgenti: G. LUZZI, *L'uomo secondo l'insegnamento di Gesù nei Sinottici* – M. ROSSI, *Una interpretazione nordica della parabola del figliuol prodigo* – **Note e commenti:** D. LARCHE, *Notes sur le récent Congrès d'histoire des religions (Paris, 8 -13 ottobre 1923)* – E. OHLSEN, *Abbasso gli Ebrei!* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Spagna e S. Sede – Questione romana – Crisi sulla questione delle diocesiane* – **Rivista delle riviste:** A. P., *La celebrazione del centenario di Pascal nelle maggiori riviste francesi* – G. C., *Ancora dell'enigma di Gesù* – **Recensioni:** G. COSTA, *Libri di cultura* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Pubblicazioni pervenute in dono**

Fasc. II – III, Febbraio – Marzo 1924, Volume XXIII₂₋₃

E. LO GATTO, *Per la storia del movimento battista in Russia*
D. PROVENZAL, *La spiritualizzazione di Dio*
G. DARCHINI, *Saggio su Ernesto Renan (1823 – 1892)*
Miguel De Unamuno (La Direzione) – **Note e commenti:** E. OHLSEN, *Correnti rinnovatrici nel Protestantismo* – G. BANCHETTI, *Quid mihi et tibi est, mulier?* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Il compromesso per le diocesiane. Vigilia elettorale in Italia* – **Rassegne:** P. E. PAVOLINI, C. FORMICHI, *Religioni dell'India* – C. FORMICHI, *Buddistica* – **Rivista delle riviste:** E. LO GATTO, *Riviste russe* – **La vita dello spirito nella letteratura:** G. COSTA, *Due tormentati* – **Recensioni:** *Scienza e occultismo – Religione e Religioni – Cristianeismo, Filosofia e Storia della filosofia – Sociologia e Storia* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Pubblicazioni pervenute in dono**

Fasc. IV, Aprile 1924, Volume XXIII₄

R. MURRI, *Le origini del cattolicesimo sociale*

R. NAZZARI, *Psicologia, psicoterapia e psicanalisi*

P. GOBETTI, *Le avventure politiche di un cattolicesimo ateo. Filippo Meda*

C. BONAVIA, *La liturgia della morte*

E. OHLSSEN, *L'immagine di Gesù nella storia e nell'arte*

Note e commenti: LA DIREZIONE, *Scomuniche ecclesiastiche e laiche* – M. ROSSI, *Cristo e il cristianesimo in un libro di H.S. Chamberlain* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Travaglio elettorale del Partito popolare italiano* – **Rassegne:** M. PUGLISI, *Cristianesimo moderno e contemporaneo* – R. CORSO, *Etnografia e Folklore* – **Rivista delle riviste:** A. P., *Riviste inglesi e americane (Studi neotestamentari)* – **Recensioni:** *Critica e storia delle religioni* – **Lettere ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Pubblicazioni pervenute in dono**

Fasc. V, Maggio 1924, Volume XXIII₅

G. LESCA, *Religiosità cristiana nel "Nerone" di Arrigo Boito*

O. GORI, *"Il tempio d'Apollo" di Giovanni Pascoli*

Risalendo alle sorgenti: G. LUZZI, *Il Cristo secondo l'insegnamento di Gesù nei sinottici* – **Per la cultura dell'anima:** G. SACERDOTI-DONATI, *L'avvento dell'amore* – **Note e commenti:** M. ROSSI, *La religione nel programma Gentile per le scuole medie* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Il Governo italiano, le opere pie e il Vaticano. Trattative per i nuovi concordati* – **Rassegne:** G. COSTA, *Archeologia religiosa* – M. ROSSI, *Studi neo testamentari* – T. LONGO, *Studi biblici* – **Rivista delle riviste:** E. O., *Riviste italiane* – *Riviste francesi* – **Recensioni:** *Apologetica e storia del Cristianesimo* – **Lettere ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Pubblicazioni pervenute in dono**

Fasc. VI, Giugno 1924, Volume XXIII₆

C. FORMICHI, *La preghiera nel buddismo*

V. CENTO, *L'ideale cristiano nel pensiero del Leopardi*

Per la cultura dell'anima: G. E. MEILLE, *Risveglio di Dio* – *Risveglio di popolo* – LA DIREZIONE, *La questione morale* – **Note e commenti:** M. E. ALMEDINGEN, *I missionari buddisti in Russia* – F.

A. FERRARI, *Magia e religione* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *I cattolici francesi e le ultime elezioni. Don Sturzo in posizione ausiliaria* – **Rassegne:** A. V. MÜLLER, *Studi agostiniani* – **Rivista delle riviste:** a. p., *Riviste inglesi* – **La vita dello spirito nella letteratura:** D. PROVENZAL, *Libri di giovani* – G. COSTA, *Poesia religiosa* – **Recensioni:** P. MIGNOSI, *Gradualismo ed Attualismo. A proposito di due libri di filosofia religiosa* – *Filosofia e psicologia delle Religione* – *Morale* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Pubblicazioni pervenute in dono**

Fasc. VII, Luglio 1924, Volume XXIV₁

A. CHIAPPELLI, *Il problema conoscitivo e il teismo moderno*
Risalendo alle sorgenti: G. LUZZI, *Cristo secondo l'insegnamento di Gesù nei sinottici* – **Note e Commenti:** *Le statistiche ufficiali della Chiesa Cecoslovacca* – R. CORSO, *A proposito dei riti nuziali* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *La posizione diplomatica del Vaticano rispetto alla Francia, all'Argentina, alla Rumenia* – **Rassegne:** G. COSTA, *Religioni del mondo classico* – **Rivista delle riviste:** *Riviste tedesche* – **La vita dello spirito nella letteratura:** G. COSTA, *Romanzi cristiani* – **Recensioni:** *Politica ecclesiastica* (M. Vinciguerra) – *Cristianità orientale* (S.) – *Problemi di filosofia contemporanea* (R. Nazzari, A. Ferro, M. Puglisi) – **Fra chiese e cenacoli** – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Pubblicazioni pervenute in dono**

Fasc. VIII – IX, Agosto – Settembre 1924, Volume XXIV₂₋₃

S. MINOCCHI, *Verità e illusioni della scienza. La statistica delle religioni*
 F. DAL MONTE, *L'intimità del divino in Bonaventura da Bagnorea*
 B. BRUNELI, *L'elemento religioso nel teatro di Paul Claudel*
Per la cultura dell'anima: M. DELL'ISOLA, *Intermezzo francescano* – **Note e commenti:** M. PUGLISI, *Il V congresso internazionale di filosofia* – F. F. MUTTINELLI, *Scuola libera (a proposito di una recente iniziativa milanese)* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Il partito popolare italiano nel blocco delle opposizioni. L'Alsazia – Lorena e le leggi laiche* – **Rassegne:** T. LONGO, *Studi biblici* – A. N. M., *Studi biblici, neotestamentari e di cristianesimo primitivo* – **Rivista**

delle riviste: E. O., *Riviste francesi* – **Recensioni:** G. COSTA, *Ricercatori di Dio* – *Recensioni straniere* – **Lettere ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Pubblicazioni pervenute in dono**

Fasc. X, Ottobre 1924, Volume XXIV₄

U. BRAUZZI, *In nome dell'amore*

G. SEMPRINI, *Le idee religiose di Leon Battista Alberti*

M. E. ALMEDINGEN, *La religione russa di oggi*

Per la cultura dell'anima: C. WAGNER, *Saper morire* – **Note e commenti:** G. PIOLI, *Giacinto Loyson* – S., *Il congresso uniarista di Velehrad* – J. EVOLA, *"Il mondo come potenza"* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *I cattolici alle strette e gli ammonimenti della "Civiltà Cattolica"* – **Rassegne:** M. PUGLISI, *Cristianesimo moderno e contemporaneo* – G. TUCCI, *Religioni dell'estremo oriente* – **Rivista delle riviste:** E. LO GATTO, *Riviste russe* – **Recensioni:** *Cristianesimo medievale* – A. DE STEFANO, *Storia e ascetica medievale* – G. C. TELONI, *Religione Babilonese* – *Assira* – *Letteratura, Storia, Filosofia* – **Lettere ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Pubblicazioni pervenute in dono**

Fasc. XI, Novembre 1924, Volume XXIV₅

A. HERMET, *Mistica e politica*

V. CENTO, *Sulle orme di uno spirito che si cerca*

D. PROVENZAL, *Un cercatore di Dio: Mario Pilo*

Per la cultura dell'anima: M. ROSSI, *Gesù e l'ipocrisia* – **Note e commenti:** A. FASULO, *Rinascenza, Riforma, Controriforma nel pensiero di Benedetto Croce* – G. COSTA, *L'America, il Cristianesimo e ... l'Atlantide* – FRA GEROLAMO, *Democrazia e antidemocrazia della politica vaticana* – *, *La teologia greca ed Andronico Demetrakopulos* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *La politica vaticana in Italia e in Francia* – **Rassegne:** R. CORSO, *Etnologia e Folklore* – **Rivista delle riviste:** E. OHLSSEN, *Riviste italiane* – **La vita dello spirito nella letteratura:** L. TONELLI, *Il testamento spirituale di Dostoevskij* – G. COSTA, *La civiltà capitalistica e la civiltà dell'oriente* – M. I., *Il cattolicesimo nel romanticismo francese* – **Recensioni:** G. COSTA, *Il principato apostolico romano in alcuni libri recenti* – A. FASULO, *Il papato* – *Storia del Cristianesimo* – *Recensioni straniere*

di libri italiani – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** –
Pubblicazioni pervenute in dono

Fasc. XII, Dicembre 1924, Volume XXIV₆

E. TROILO, *Revisioni in atto nell'idealismo attuale*

A. TOMASZEWSKI, *La Chiesa nazionale polacca*

V. MACCHIORO, *La coscienza*

P. ZANFROGNINI, *Libertà umana e premonizione divina*

Risalendo alle sorgenti: G. LUZZI, *La Chiesa secondo l'insegnamento di Gesù nei sinottici* – **Per la cultura dell'anima:** C. WAGNER, *Valori mercantili – valori d'anima* – **Note e commenti:** A. HERMET, *La mistica e il momento odierno della speculazione* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *La tensione diplomatica tra il Vaticano e i governi di Francia e Argentina* – **Rassegne:** A. P., *Gli studi neotestamentari nelle riviste* – *Gli studi biblici nelle riviste* – **Rivista delle riviste:** L., *L'odierna coltura religiosa nell'ortodossia russa* – **Recensioni:** *Ebraismo* – *Filosofia teoretica e storia della filosofia* – *Scienza e fede* – *Pedagogia* – *Psicologia* – *Psicanalisi* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Pubblicazioni pervenute in dono**

1925, Anno XIV

Fasc. I – II, Gennaio – Febbraio 1925, Volume XXV₁₋₂

P. SABATIER, *S. Francesco d'Assisi e il protestantesimo odierno* (Con una tavola)

G. TUCCI, *La preghiera nella Cina*

J. EVOLA, *E. Coué e l'«agire senza agire»*

Cronache: M. VINCIGUERRA, *La visita di Chamberlain al Pontefice* – *Un appello contro il governo di Mosca* – **Note e Commenti:** *Il Convegno mistico di Firenze* – *Lo scisma del calendario nella chiesa ortodossa ellenica* – **Rassegne:** T. LONGO, *Studi biblici* – G. COSTA, *Le religioni del mondo classico nelle riviste* – **Rivista delle riviste:** *Riviste inglesi* – **La vita dello spirito nella letteratura:** L. TONELLI, *Le incarnazioni di Faust* – **Fra Chiese e cenacoli** – **Recensioni:** *Filosofia indiana* – *Cristianesimo e impero* – *Letteratura religiosa*

popolare – Letteratura latina e neolatina – Letture ed appunti – Bollettino bibliografico – Pubblicazioni pervenute in dono

Fasc. III, Marzo 1925, Volume XXV₃

- A. PINCHERLE, *L'arianesimo e la chiesa africana nel IV secolo*
D. PROVENZAL, *Un avventuriero eretico del seicento: G. F. Borri*
S. VITALE, *Teorie antiche e problemi moderni. La dottrina dei doni spirituali*
Note e Commenti: L. TONELLI, *Il "caso" Buonaiuti* – M. PUGLISI, *Storia e religione in Spengler secondo i critici tedeschi* – G. PIOLI, *Congresso delle religioni esistenti nell'impero britannico* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Il duello Herriot-Briand sui rapporti col Vaticano. Una crisi nel centro tedesco* – **Rassegne:** M. PUGLISI, *Studi di filosofia della religione* – A. HERMET, *Studi di mistica* – **Rivista delle riviste:** *Riviste italiane – Riviste francesi* – **Recensioni:** *Storia e dottrina del Cristianesimo (Cristianesimo italiano – Cristianesimo slavo – Anglicanesimo e Cattolicismo – Cristianesimo sociale) – Psicologia religiosa – Taumaturgia – Spiritismo, occultismo – Politica contemporanea – Recensioni straniere* – **Letture ed appunti – Bollettino bibliografico – Pubblicazioni pervenute in dono**

Fasc. IV, Aprile 1925, Volume XXV₄

- R. MURRI, *Storia sacra e storia profana*
D. PROVENZAL, *Quei che va di notte....*
R. NAZZARI, *I potenziamenti della volontà*
Per la cultura dell'anima: C. BONAVIA, *La madre e i fratelli* – G. A. COLONNA DI CESARÒ, *Il ritmo della vita* – **Note e Commenti:** G. COSTA, *Espressioni artistiche del sentimento religioso* – G. PIOLI, *L'antisemitismo del dopo guerra* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *La ripresa della discussione in Francia sull'ambasciata presso il Vaticano – Polonia, Lituania, Jugoslavia* – **Rassegne:** M. ROSSI, *Studi neotestamentari* – M. ROSSI, *Letteratura cristiana antica* – **Rivista delle riviste:** T. LONGO, *Gli studi biblici nelle riviste* – **Recensioni:** *L'insolubile problema (G. C.) – Storia, dottrina, filosofia e prassi della religione: Ebraismo – Barlaam e Giosafat – La resurrezione – Riforma – Liturgia cattolica – Religioni cinesi – Storia della filosofia – Filosofia della religione – Il miracolo della vita* – **Letture ed appunti – Bollettino bibliografico – Pubblicazioni pervenute in dono**

Fasc. V, Maggio 1925, Volume XXV₅

A. CRESPI, *Il problema dell'autorità nella vita religiosa*

M. BEILINSON, *L'ideologia del nuovo ebraismo (Martin Buber)*

Per la cultura dell'anima: É. GOUNELLE, *Un credo di «Seminatori»* – **Note e Commenti:** *Il movimento teologico nella Chiesa Greca* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Il Vaticano e i partiti cattolici in Belgio e in Germania* – **Rassegne:** G. COSTA, *Arte e Religione* – **Rivista delle riviste:** E. LO GATTO, *Riviste russe* – **La vita dello spirito nella letteratura:** L. TONELLI, *Interpretazione mistica di D'Annunzio* – **Recensioni:** *Cristianesimo – Filosofia: Cristologia – Libri sacri – S. Paolo – Cristianesimo Storico – Filosofia* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Pubblicazioni pervenute in dono**

Fasc. VI, Giugno 1925, Volume XXV₆

J. EVOLA, *Delle «purezze» come valore metafisico*

C. CURCIO, *La bellezza del misticismo*

Per la cultura dell'anima: C. WAGNER, *Fedeltà* – L. S. PIDOUX, *Raccoglimento* – **Note e Commenti:** L., *La Chiesa ellenica, la questione sociale e la propaganda cattolica* – M. MARESCA, *La premozione divina è razionale?* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *I cattolici e la tattica di collaborazione – La politica vaticana nell'Europa orientale* – **Rassegne:** M. ROSSI, *Studi neotestamentari* – **Rivista delle riviste:** M. PUGLISI, *Riviste tedesche* – **Recensioni:** *Psicologia e storia religiosa (Psicologia religiosa – Cristianesimo – La riforma in Europa) – Dottrine e personalità politiche* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Pubblicazioni pervenute in dono**

Fasc. VII, Luglio 1925, Volume XXVI₁

M. D. PETRE, *Federigo von Hügel (pensieri e ricordi personali)*

G. PIOLI, *Dialogo col bar. von Hügel*

A. MARCUZZI, *Il «discorso» di B. Pascal «su le amoroze passioni»*

Per la cultura dell'anima: F. BOVET, *Pensieri* – **Note e Commenti:** CL. ALBANESE, *G. D. Scoto e l'ortodossia tomistica* – V. MACCHIORO, *Cattolicismo e aristotelismo* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Terza fase della crisi belga – Congresso del partito popolare italiano*

– **Rassegne:** R. CORSO, *Etnografia e Folklore* – **Rivista delle riviste:** *Riviste italiane* – *Riviste francesi* – **Recensioni:** *Pensiero cristiano antico e moderno* – *Pensiero greco* – *Frasesologia latina* – **Lettere ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Pubblicazioni pervenute in dono**

Fasc. VIII, Agosto 1925, Volume XXVI₂

F. A. FERRARI, *Precorrimenti dell'idea cristiana: Eros e Psiche in Platone*

L. VENTURA, *Sul concetto di un «progresso» morale ed educativo*

C. RICCI, *Teogonie sudamericane*

Note e Commenti: S., *La prima festa nazionale di G. Hus* – P. ZANFROGNINI, *Ancora sulla libertà umana* – *, *La lotta dell'Uniatismo in Grecia* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Vaticano e Ceco-slovacchia* – *Il V Congresso del P. P. I.* – **Rassegne:** T. LONGO, *Studi biblici* – G. C. TELONI, *Studi assiro-babilonesi* – **Recensioni:** S. DE SANCTIS, *Il fenomeno della conversione* – *Cristianesimo (Apologética – Pedagogia – Edificazione – Teologia – Filosofia)* – **Lettere ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Pubblicazioni pervenute in dono**

Fasc. IX, Settembre 1925, Volume XXVI₃

E. TROILO, *Pomponazzi*

U. BRAUZZI, *Per la pace sociale*

Per la cultura dell'anima: P. ZANFROGNINI, *Variazioni sul fato* – **Note e Commenti:** *, *Le missioni protestanti* – G. PIOLI, *Un grande industriale cristiano* – E. OHLSSEN, *Mahatma Gandhi* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Crisi aperta nel centro tedesco* – *Fase acuta nel dissidio fra Roma e Praga* – **Rivista delle riviste:** A. P., *Riviste inglesi e americane* – G. C., *Riviste tedesche* – **La vita dello spirito nella letteratura:** (D. PROVENZAL) – **Recensioni:** G. PIOLI, *La religione di Shakespeare* – G. COSTA, *G. Rensi «Sacerdote dell'Augusto Vero»* – R. ASSAGLIOLI, *L'idealismo magico* – U. REDANÒ, *Introduzione alla dialettica* – J. EVOLA, *L'idea e il mondo nell'Oriente e nell'Occidente* – **Lettere ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Pubblicazioni pervenute in dono**

Fasc. X, Ottobre 1925, Volume XXVI₄

G. SEMPRINI, *L'astrologia ai tempi e nell'opera di Pico della Mirandola*

G. LUZZI, *Risalendo alle sorgenti: L'avvenire secondo l'insegnamento di Gesù nei Sinottici*

Per la cultura dell'anima: C. BONAVIA, *Colloqui con la Terra* – **Note e Documenti:** M. BABITS – A. VIDMAR, *Professione di fede invece di confessione* – **Note e Commenti:** G. COSTA, *Costantino e il Concilio di Nicea* – *, *Le relazioni tra le chiese cristiane nella letteratura ecclesiastica ellenica* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *La situazione interna del centro tedesco – Una fase acuta del conflitto tra Praga e Roma* – **Rassegne:** M. PUGLISI, *Cristianesimo moderno e contemporaneo* – **Rivista delle riviste:** *Riviste francesi* (G. C., *La conquista cristiana*) – **Recensioni:** F. A. FERRARI, *Critica dell'«Atto puro»* – *Filosofia e psicologia della religione* – *Storia della religione* – *Letteratura religiosa* – *Storia della filosofia* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Pubblicazioni pervenute in dono**

Fasc. XI – XII, Novembre – Dicembre 1925, Volume XXVI₅₋₆

R. NAZZARI, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio*

V. CENTO, *Il conflitto scientifico nella Chiesa cattolica*

Per la cultura dell'anima: C. BONAVIA, *Colloqui con l'angelo* – LA DIREZIONE, *Apriamo una parentesi* – **Note e Documenti:** G. PIOLLI, *La riconciliazione e riunione delle Chiese cristiane nel Congresso di Stoccolma* – G. C., *Scritti in onore di G. Lombroso* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Il Vaticano e la libertà sindacale* – **Rassegne:** A. HERMET, *Studi di mistica* – **Rivista delle riviste:** *Riviste italiane* – *Riviste francesi* – *Studi paleotestamentari nelle riviste* – **La vita dello spirito nella letteratura** – **Recensioni:** *La dottrina della «duplice verità»* (G. COSTA) – *Studi di letteratura latina* (G. C.) – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Pubblicazioni pervenute in dono**

1926, Anno XV

Fasc. I, Gennaio 1926, Volume XXVII₁

J. EVOLA, *La scolastica dinanzi allo spirito moderno*

Risalendo alle sorgenti: G. LUZZI, *L'avvenire secondo l'insegnamento di Gesù nei Sinottici* – **Note e commenti:** G. COSTA, *Le forme storiche della religione naturale* – G. NATALETTI, *Lutero musicista* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *La politica dei Cattolici in Italia e in Germania – Cecoslovacchia e Vaticano* – **Rassegne:** E. OHLSEN, *Studi di etica* – **Rivista delle Riviste:** *Riviste inglesi e americane* (G. P.) – *Studi paleotestamentari nelle riviste* (T. L.) – **Recensioni:** *Dottrina e prassi del Cristianesimo* (M. P.) – *Metapsichica e occultismo* – *Pensiero greco* (G. C.) – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Pubblicazioni pervenute in dono**

Fasc. II, Febbraio 1926, Volume XXVII₂

L. LUZZATI, *Il sublime affanno per la verità nel popolo di Scozia*

G. E. CURATOLO, *L'ideale religioso e sociale di Garibaldi. Documenti editi ed inediti*

Per la cultura dell'anima: G. E. MEILLE, *Valori commerciali – Valori spirituali* – **Note e commenti:** E. ANAGNINE, *Le basi etiche del pensiero politico di T. G. Masaryk* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Vaticano, Azione Cattolica e P.P.I. – Intorno al Cardinal Gasparri* – **Rassegne:** T. LONGO, *Studi biblici* – **Rivista delle Riviste:** *Riviste tedesche* (M. PUGLISI) – *Studi paleotestamentari nelle riviste* (T. L.) – **Lecture ed appunti**

Fasc. III, Marzo 1926, Volume XXVII₃

A. NEPPI MODONA, *Nuovo contributo dei papiri per la conoscenza di antichi testi cristiani*

E. TROILO, *L'oroscopo delle religioni*

Per la cultura dell'anima: C. BONAVIA, *Colloqui col maestro* – **Note e commenti:** S., *Il concilio ecumenico ortodosso e i suoi lavori preparatori* – X., *Storia della Chiesa* – G. C., *Un nuovo manuale di storia delle religioni* – **Rassegne:** G. LEVI DELLA VIDA, *Rassegna mu-*

sulmana (1922 – 1925) – A. DE STEFANO, *Cristianesimo medievale* – **Rivista delle Riviste:** E. LO GATTO, *Riviste russe* – **Recensioni:** M. PUGLISI, *Storia, filosofia, psicologia della religione* – *Politica, letteratura, filosofia e storia* – **Bollettino bibliografico** – **Pubblicazioni pervenute in dono**

Fasc. IV, Aprile 1926, Volume XXVII₄

F. A. FERRARI, *Il dramma della natura da Omero a Cristo: gli albori regali e i primi contrasti logici*

A. ABRUZZESE, *Sulle orme di Virgilio. Il canto dell'oltretomba e dell'impero*

Per la cultura dell'anima: L. VENTURA, *Il valore dell'uomo è nella volontà non nella religione* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Gli aspetti della lunga crisi ministeriale olandese. Il Vaticano e la politica sindacale in Italia* – **Rassegne:** G. C. TELONI, *Studi assiro – babilonesi* – **Rivista delle Riviste:** E. O., *Riviste italiane* – **La vita dello spirito nella letteratura:** G. COSTA, *Orme di eroi* – **Recensioni:** S. DE SANCTIS, *La psicologia della conversione* – A. FERRO, *Etica sociologica* – G. PIOLI, *Un prete simbolista* – G. C., *Intellettualismo mistico* – J. EVOLA, *Volontà e libertà* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. V – VI, Maggio – Giugno 1926, Volume XXVII₅₋₆

F. RUBBIANI, *Il problema della pace problema morale*

R. RINALDI, *La dottrina religiosa della "teorica" giobertiana*

Note e commenti: G. PIOLI, *L'io assoluto e ... Dio* – J. EVOLA, *Nuovi ... messia* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Il nuovo esperimento del sindacalismo cattolico. Il conflitto del Vaticano col Messico* – **Rassegne:** *Studi di apologetica e di sociologia cristiana* – **Rivista delle Riviste:** E. O., *Riviste francesi* – G. P., *Riviste inglesi e americane* – **La vita dello spirito nella letteratura:** G. COSTA, *Sulle vie dell'inquietudine ...* – **Recensioni:** G. FARINA, *Egittologia* – *Letteratura francese* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. VII, Luglio 1926, Volume XXVIII₁

R. MURRI, *Volontà e personalità*

M. FAVILLI, *Il pensiero etico di Pierre Charron*

Per la cultura dell'anima: F. BOVET, *Pensieri* – **Note e commenti:**

G. PIOLI, *Il Messico e la sua costituzione laica* – **Cronache:** M.

VINCIGUERRA, *L'azione cattolica a una svolta e il discorso del pontefice* – **Rassegne:** M. ROSSI, *Il S. Paolo per tutti (Recenti opere divulgative su S. Paolo)* – G. COSTA, *Arte e Religione* – **Rivista**

delle Riviste: T. VASSEROT, *Riviste greche* – **La vita dello spirito nella letteratura:** G. COSTA, *L'umanità poetica di G. Papini* – L.

TONELLI, *Zangwill in Italia* – M. DELL'ISOLA, *Ladislav Reymont* – **Recensioni:** J. EVOLA, *Amore e dominio come radici irrazionali della filosofia* – U. P., *Biografie* – U. PIVA, *Pagine di scienza* – **Let-**

ture ed appunti – **Bollettino bibliografico**

Fasc. VIII – IX, Agosto – Settembre 1926, Volume XXVIII₂₋₃

C. FORMICHI, *Lungo i "Ghat" di Benares*

G. GLÄSSER, *L'irrazionalismo religioso di S. Kierkegaard. La dottrina del "salto qualitativo"*

Per la cultura dell'anima: G. E. MEILLE, *Trittico spirituale* – **Note e commenti:** G. COSTA, *Cultura catalana e classicismo* – **Cronache:**

M. VINCIGUERRA, *I cattolici al governo in Germania e in Belgio. Il Vaticano e l'Europa orientale* – **Rassegne:** T. LONGO, *Studi bibli-*

ci – **Rivista delle Riviste:** M. PUGLISI, *Riviste tedesche* – **Recen-**

sioni: *Religione e filosofia* – *Religione e cultura* – *Religione e morale*

– **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. X, Ottobre 1926, Volume XXVIII₄

M. MARESCA, *I presupposti gnoseologici dell'idealismo attuale*

M. FAVILLI, *Il pensiero religioso di Pierre Charron*

Per la cultura dell'anima: C. BONAVIA, *Riti* – LA DIREZIONE, *Il VII centenario della morte del poverello d'Assisi* – **Note e commenti:** G.

COSTA, *La storia delle religioni al congresso di Parigi nel 1923* –

R. CORSO, *Una singolare penitenza ecclesiastica e popolare* – **Cro-**

nache: M. VINCIGUERRA, *La democrazia cristiana in Europa e il Vaticano. La lotta religiosa nel Messico* – **Rassegne:** R. CORSO, *Et-*

nografia e Folklore – **Rivista delle Riviste:** G. PIOLI, *Riviste inglesi e americane* – **Recensioni:** A. FERRO, *Le prove dell'esistenza di Dio* – S. DE SANCTIS, *Conversioni cattoliche e protestanti* – A. TILGHER, *Il testamento intellettuale di A. Loisy* – R. TEUBEL, *Papato e impero nel medio evo* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. XI, Novembre 1926, Volume XXVIII₅

F. A. FERRARI, *La crisi del senso della natura in Grecia*

S. VITALE, *Il senso dell'universale*

Ansie spirituali d'oggi – **Note e commenti:** G. COSTA, *La storia delle religioni al congresso di Parigi nel 1923* – **Rassegne:** P. CHIMINELLI, *Studi sulla storia della Riforma in Francia* – E. OHLSEN, *Studi sull'ebraismo* – **Rivista delle Riviste:** *Riviste italiane* – *Riviste francesi* – *La politica religiosa nelle riviste* – **Recensioni:** *Studi di mistica e di occultismo* – *Letteratura mistica* – *Studi letterari* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. XII, Dicembre 1926, Volume XXVIII₆

G. SEMPRINI, *Le idee morali di Leon Battista Alberti*

G. PIOLI, *Il giornale di Giorgio Fox fondatore della Società degli Amici*

Note e commenti: G. COSTA, *A proposito di santi e fanciulli* – **Rassegne:** M. ROSSI, *Il Gesù della recente letteratura religiosa* – M. PUGLISI, *Cristianesimo moderno e contemporaneo* – **Rivista delle Riviste:** *Gli studi biblici nelle riviste* – **La vita dello spirito nella letteratura:** G. COSTA, *Romanticismo... religioso* – **Recensioni:** *Individualità religiose* – *Lotte religiose contemporanee* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

1927, Anno XVI

Fasc. I, Gennaio 1927, Volume XXIX₁

M. PUCCINI, *Fogazzaro*

G. RENSI, *Idee*

Note e commenti: G. FERRETTI, *Universalità etica e personalità al IV Congresso internazionale per l'educazione morale in Roma* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *La Santa Sede e il nazionalismo europeo. Le elezioni comunali nel Belgio* – **Rassegne:** P. E. PAVOLINI, *Buddhista* – P. E. PAVOLINI, *Ugro-Fennica* – P. E. PAVOLINI, *Germanistica* – **Rivista delle Riviste:** E. LO GATTO, *Riviste russe* – **Recensioni:** P. CHIMINELLI, *Letteratura biblica generale* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. II, Febbraio 1927, Volume XXIX₂

D. CIAMPOLI, *Pietro Tagliatelata*

U. DELLA SETA, *Il poema di una spirituale amicizia (dalle lettere di G. Mazzini alla famiglia Ashurst)*

Per la cultura dell'anima: H. FABER, *Il Regno di Dio. Quando e come?* – **Note e commenti:** G. P., *I problemi delle missioni cristiane* – G. COSTA, *Ancora a proposito di santi e di fanciulli* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *La Santa Sede e la pace europea. L'allocuzione papale del 20 dicembre* – **Rassegne:** Studi francescani – Studi babilonesi e assiri – **Rivista delle Riviste:** G. P., *Riviste inglesi ed americane* – **Recensioni:** M. PUGLISI, *Il pensiero religioso di R. Otto* – *Propaganda, edificazione, pedagogia religiosa* – *Storia delle religioni* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. III, Marzo 1927, Volume XXIX₃

A. DEISMANN, *Gli scavi di Efeso nel 1926*

P. MIGNOSI, *Filosofia e religione*

G. TUCCI, *Tradizionalismo e innovatori nella letteratura dell'India*

Per la cultura dell'anima: P. TAGLIALATELA, *L'inno di San Paolo alla carità* – **Note e commenti:** P. ZANFROGNINI, *Il conoscere artistico* – G. E. CURATULO, *Versi di Garibaldi* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *La crisi ministeriale tedesca e l'azione del Centro Cattolico* – **Rassegne:** T. LONGO, *Studi biblici* – *Gli studi paleo- e neotestamentari nelle riviste* – **Rivista delle Riviste:** *Riviste italiane* – *Riviste francesi* – **Recensioni:** *Filosofia e cristianesimo* – J. EVOLA, *Astrologia e occultismo* – J. EVOLA, *Filosofia* – *Politica, storia, musica, varietà* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. IV, Aprile 1927, Volume XXIX₄

G. PIOLI, *La concezione religiosa di Pestalozzi*

M. PUCCINI, *Il misticismo nella poesia: Ungaretti uomo di pena*

V. CENTO, *La mèta. Vicenda drammatica in cinque momenti*

Per la cultura dell'anima: M. ROSSI, *Sentimento della natura e Pasqua* – **Note e commenti:** M. DELL'ISOLA, *Il pensiero religioso russo* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *La disciplina dei cattolici francesi. Vaticano e Cecoslovacchia* – **Rassegne:** M. ROSSI, *Arte e Religione. L'altare cristiano nell'arte e nella liturgia* – G. COSTA, *Religioni nel mondo classico* – **Rivista delle Riviste:** M. PUGLISI, *Riviste tedesche* – **Recensioni:** G. CHIARELLI, *L'idea teologica di Kant* – *Filosofia e religione* – *Psicologia e religione* – *Mito, cultura e filosofia della storia* – *Antroposofia, teosofia e cristianesimo* – **Lettere ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. V, Maggio 1927, Volume XXIX₅

E. LO GATTO, *Il problema religioso in Dostoevskij*

E. TROILO, *Di alcune relazioni fra Vico e Kant. A proposito della "Storia ideale eterna"*

Per la cultura dell'anima: C. BONAVIDA, *Commenti al Vangelo* – **Note e commenti:** G. ALGRANATI, *Religiosità – Onoranze a Benedetto Spinoza* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Crisi interne del centro tedesco. Il conte Bethlen in Vaticano* – **Rassegne:** M. ROSSI, *Studi neotestamentari* – T. LONGO, *Gli studi biblici nelle riviste* – **Rivista delle Riviste:** *Riviste inglesi ed americane* – **Recensioni:** *Studi di teologia e di religione* – **Lettere ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. VI, Giugno 1927, Volume XXIX₆

V. SOLOVJOV, *La resurrezione di Cristo. Lettera inedita di Vladimiro Solovjov a Leone Tolstoj*

S. MINOCCHI, *Il poema sacro*

Note e commenti: L. VENTURA, *Un cercatore di Dio: Leone Tolstoj* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Le grandi giornate di Mons. Seipel. La disciplina dei cattolici e i concordati* – **Rassegne:** A. V. MÜLLER, *Gesuitica* – **Rivista delle Riviste:** *Riviste inglesi ed americane*

ne – *La letteratura cristiana antica nelle riviste* – **Recensioni:** A. V. MÜLLER, *Studi di teologia* – A. V. MÜLLER, *Studi su S. Agostino* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. VII, Luglio 1927, Volume XXX₁

M. MARESCA, *La funzione della filosofia nella economia dello spirito*
C. FORMICHI, *Il nirvâna non è il nulla*

Per la cultura dell'anima: L. COMTE, *Gesù. La verità* – **Note e commenti:** C. BONAVIA, *Lo stato religioso* – G. DONATI, *Bernardino Varisco* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Il contrasto tra Wirth e Marx nel centro cattolico tedesco* – **Rassegne:** T. LONGO, *Studi biblici* – **Rivista delle Riviste:** E. LO GATTO, *Riviste russe* – **Recensioni:** *Dottrina, storia, prassi del cristianesimo* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. VIII – IX, Agosto – Settembre 1927, Volume XXX₂₋₃

E. LO GATTO, *L'idea filosofico-religiosa russa da Skovorodà a Solovjov*

F. A. FERRARI, *Idealismo implicito nel logos degli stoici*

Note e commenti: G. COSTA, *La letteratura cristiana fino a Costantino* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Il Pontefice e l'unità della chiesa. Il Centro tedesco e le leggi scolastiche* – **Rassegne:** P. CHIMINELLI, *Studi sulla riforma religiosa* – R. CORSO, *Etnografia e Folklore* – **Rivista delle Riviste:** *Congressi e problemi religiosi e politici nelle riviste* – **Recensioni:** S. DE SANCTIS, *Psicologia del misticismo – Psicologia, filosofia, religione* – *Storia della filosofia* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. X, Ottobre 1927, Volume XXX₄

M. PUGLISI, *Raffaello Lambruschini e le idee religiose nella Toscana del suo tempo*

A. FASULO, *La riforma in Inghilterra. Origine e sviluppo del movimento wesleyano*

Per la cultura dell'anima: SÉDIR, *Meditazioni* – **Ansie spirituali d'oggi** – **Note e commenti:** A. N. M., *Un altro frammento papiraceo*

del "Pastore d'Erma" – I missionari protestanti in Cina e la situazione attuale – Episodi della persecuzione in Nanking – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *I moti di Vienna e Mons. Seipel. La risposta dei rapporti tra Roma e Praga* – **Rassegne:** C. FORMICHI, *Religioni dell'India* – **Rivista delle Riviste:** *Riviste italiane* – *Riviste francesi* – **Recensioni:** A. PELLI, *Religione e letteratura* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. XI, Novembre 1927, Volume XXX₅

E. TROILO, *Un filosofo dalmata: G. Politeo*

P. D'AMBROSIO, *La crisi dello spirito contemporaneo*

J. EVOLA, *Il valore dell'occultismo nella cultura contemporanea*

Per la cultura dell'anima: C. BONAVIA, *Le chiavi* – **Note e commenti:** G. COSTA, *Gli scavi di Dura sull'Eufrate* – M. ROSSI, *Per Adolfo Jülicher* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Il Centro tedesco e la legge scolastica. "Civiltà Cattolica" e "Action française"* – **Rassegne:** M. ROSSI, *Studi neotestamentari* – C. FORMICHI, *Religioni dell'Iran* – **Rivista delle Riviste:** V. GARRETTO, *Riviste inglesi ed americane. Studi paleo – e neotestamentari* – **Recensioni:** *Filosofia, letteratura, politica* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. XII, Dicembre 1927, Volume XXX₆

S. MINOCCHI, *Gesù fanciullo*

E. NAMER, E. TROILO, *Il problema della materia in Giordano Bruno e l'interpretazione di Felice Tocco*

D. PETRINI, *Frate Jacopone*

Per la cultura dell'anima: C. LUPO, *Soliloqui* – **Note e commenti:** G. COSTA, *Medio Evo barbarico o Medio Evo autoritario?* – G. P., *Una colonia di Mennoniti nel Paraguay* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Il Papa contro il modernismo nazionalista. La Questione romana* – **Rassegne:** M. ROSSI, *Riforma e Controriforma* – M. PUGLISI, *Cristianesimo moderno e contemporaneo* – **Rivista delle Riviste:** *Riviste inglesi ed americane* – **Recensioni:** S. DE SANCTIS, *Religione e psicoanalisi* – m. v., *Religione e politica* – P. CHIMINELLI, *Studi paleo – e neotestamentari di divulgazione e di edificazione* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

1928, Anno XVII

Fasc. I, Gennaio 1928, Volume XXXI₁

E. ANAGNINE, *Sincretismo religioso – filosofico nei primi secoli dell'era cristiana*

R. RINALDI, *La teoria rosminiana dell'essere*

Per la cultura dell'anima: C. BONAVIA, *Colloqui col fratello* – **Note e commenti:** M. MARESCA, *Morale e religione* – G. COSTA, *Problemi di cultura e filosofia* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *L'attrito della coalizione in Germania. La crisi ministeriale belga* – **Rassegne:** M. ROSSI, *Studi neotestamentari* – M. PUGLISI, *Cristianesimo moderno e contemporaneo* – **Rivista delle Riviste:** M. ROSSI, *Studi recenti su la preghiera cristiana* – G. C., *Scienza delle religioni* – **Recensioni:** *Letteratura italiana e straniera* – **Lecture ed appunti**

Fasc. II, Febbraio 1928, Volume XXXI₂

F. GABRIELI, *Una divina commedia musulmana*

G. SEMPRINI, *Il Pontano di fronte alla religione*

Per la cultura dell'anima: G. PIOLI, *Unità e dualismo* – **Note e commenti:** R. FEDI, *Coscienza e subcoscienza* – F. A. FERRARI, *Alessandro Chiappelli nel cinquantenario della sua attività* – M. DELL'ISOLA, *Ad Alfredo Loisy* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Roma e l'unione delle chiese. Rapporti diplomatici con l'Europa orientale* – **Rassegne:** P. CHIMINELLI, *Agiografia e biografia cristiana* – **Rivista delle Riviste:** E. O., *Riviste italiane e francesi* – **Recensioni:** A. DE STEFANO, *Dottrine, civiltà e figure artistiche del M. E.* – G. COSTA, *Visioni religiose e artistiche* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. III, Marzo 1928, Volume XXXI₃

P. E. PAVOLINI, *Un insigne folklorista norvegese (Moltke Moe)*

M. ROSSI, *La rivolta di Waldshut all'Austria e le riforme di B. Hubmaier*

LA DIREZIONE, *Paolo Sabatier*

Note e commenti: A. FERRO, *Le prove dell'immortalità dell'anima nella patristica e nella scolastica* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA,

Marx sconfessato dal centro tedesco. La ripresa dei rapporti tra il Vaticano e Praga – **Rassegne:** T. LONGO, *Studi biblici* – **Rivista delle Riviste:** E. LO GATTO, *Riviste russe* – **La vita dello spirito nella letteratura:** G. COSTA, *Poesia e critica* – **Recensioni:** G. COSTA, *Epigrafia cristiana latina* – E. LO GATTO, *Problemi dello spirito russo* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. IV, Aprile 1928, Volume XXXI₄

M. DE RUBRIS, *La preparazione editoriale degli opuscoli azeglian: "Programma per l'opinione nazionale" ed "Emancipazione degl'israeliti"*

L. LUZZATO, *Un filosofo del nazionalismo. Achad Haam*

Note e commenti: C. BONAVIA, *Un uomo: Carlo Wagner (1852 – 1918)* – G. PIOLI, *Il Congresso dei modernisti della chiesa inglese* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Le elezioni in Francia e in Germania e la condizione dei cattolici* – **Rassegne:** *Studi neotestamentari* – R. CORSO, *Etnografia e Folklore* – **Rivista delle Riviste:** M. PUGLISI, *Riviste tedesche* – **La vita dello spirito nella letteratura:** G. P. PERSI, *Il mito satanico. Considerazioni sull'inno carducciano* – G. PIOLI, *Il dramma del dovere nei romanzi di George Eliot* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. V, Maggio 1928, Volume XXXI₅

G. PIOLI, *William Blake artista dell'invisibile (1757 – 1827)*

P. CHIMINELLI, *G. Savonarola nella coscienza dei posteri*

Per la cultura dell'anima: L. PIGNATO, *L'albero* – C. LUPO, *La cella* – C. BONAVIA, *La gioia non ride* – **Note e commenti:** R. PAVESE, *Dio e lo spazio* – E. OHLSEN, *Nuovi orientamenti del protestantesimo. A proposito delle "Beatitudini" di Wilfred Monod* – **Cronache:** M. VINCIGUERRA, *Il Vaticano e il centro nazionale italiano. Intorno ad un'enciclica* – **Rassegne:** G. TUCCI, *Religioni dell'estremo oriente* – **Rivista delle Riviste:** V. GARRETTO, *Riviste inglesi e americane. Studi neotestamentari* – **Recensioni:** *Le origini cristiane* – G. REVEL, *Il primato di Pietro* – U. MORICCA, *Marcionismo e cattolicesimo in S. Ignazio d'Antiochia?* – C. B., *Agiografia* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. VI, Giugno 1928, Volume XXXI₆

M. A. TAYLOR, *Giovanni Bunyan*

R. MURRI, *Storia "religiosa" d'Italia dal 1871 al 1915*

Per la cultura dell'anima: C. BONAVIA, *Satira della carne* – G. P., *Ora et labora* – **Note e commenti:** L. VENTURA, *La pedagogia dell'autorità (Pensieri sull'educazione morale)* – J. EVOLA, *Il movimento del "Neugeist"* – **Rassegne:** G. C. TELONI, *Religione assiro – babilonese* – M. PUGLISI, *Filosofia della religione* – **Recensioni:** *Letteratura cristiana* – *Liturgia cristiana* – *Opere di dottrina e di edificazione cristiana* – *Ordini e chiese cristiane* – *Cristianesimo moderno* – *Personalità cristiane* – *Missionologia* – *Diritto ecclesiastico* – *Storia romana* – *Letteratura* – **Lettture ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. VII, Luglio 1928, Volume XXXII₁

S. MINOCCHI, *Lo spirito cristiano di Euripide*

E. LO GATTO, *Il dissidio di Kirillov ne "I demoni" di Fjodor Dostoevskij*

Per la cultura dell'anima: C. BONAVIA, *Cose amate – Danaro – Kierkegaard* – **Note e commenti:** G. COSTA, *Realtà ed utopia nelle relazioni tra Stato e Chiesa* – A. NEPPI MODONA, *I problemi della religione etrusca al primo congresso internazionale di Firenze* – **Rassegne:** *Gli studi neotestamentari nelle riviste* – *La preghiera cristiana nelle riviste* – *I problemi odierni nelle riviste* – **Rivista delle Riviste:** V. GARRETTO, *Riviste inglesi e americane* – **Recensioni:** *Giudaismo e Giudei* – *Germanesimo* – *Linguistica* – *Letteratura* – **Lettture ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. VIII – IX, Agosto – Settembre 1928, Volume XXXII₂₋₃

A. GIUSTI, *La malattia dell'imperatore Galerio nel racconto di Lattanzio*

R. FEDI, *Pensiero e teologia nel cattolicesimo odierno*

Per la cultura dell'anima: F. BOVET, *Pensieri* – LA DIREZIONE, *Il "Cristo" d'un contemporaneo* – **Note e commenti:** G. COSTA, *Commento mistico cristiano?* – *Il movimento pancristiano* – *L'avvenire delle missioni e del Cristianesimo in Cina* – **Rassegne:** T. LONGO,

Studi biblici – **Rivista delle Riviste:** E. OHLSEN, *Riviste italiane e francesi* – **Recensioni:** *Filosofia teoretica* – *Storia della filosofia* – *Etica* – *Psicologia* – *Occultismo, magia, teosofia* – **Lettere ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. X, Ottobre 1928, Volume XXXII₄

E. ANAGNINE, *Jacques Benigne Bousset e le correnti religiose e politiche del suo tempo (1627 – 1927)*

F. ALDERISIO, *Note sul cristianesimo di Machiavelli*

Note e commenti: M. MARESCA, *Il problema didattico della religione* – G. COSTA, *Il “Commento mistico” di P. Zanfagnini* – G. COSTA, *Beatrice Cenci* – **Rassegne:** *Politica e religione nel mondo contemporaneo* – **La vita dello spirito nella letteratura:** M. DELL’ISOLA, *Un romanzo a tesi religiosa* – *Novellistica a fondo religioso* – *Peccatori di sei romanzi* – **Recensioni:** *Religioni personali (Bousset – Bloy – Pascal – Pestalozzi – Shaw – Mérejkowsky)* – V. P., *Dalla religione alla scienza* – G. NATALETTI, *Per la didattica corale e musicale* – **Lettere ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. XI, Novembre 1928, Volume XXXII₅

V. MORICCA, *Il Codice casanatense 1338*

M. PUGLISI, *Orientamenti e problemi della cultura contemporanea*

Per la cultura dell’anima: C. BONAVIDA, *Grazia – Libertà – La vecchia preghiera* – **Note e commenti:** G. COSTA, *Rime d’amore o trame di settari?* – G. PIOLI, *L’impazienza di un parroco. Appello alla riconquista di un cristianesimo vitale* – **Rassegne:** G. C. TELONI, *Religione babilonese* – C. FARINA, *Religione egiziana* – **Rivista delle Riviste:** M. PUGLISI, *Riviste tedesche* – **Recensioni:** *Storia delle religioni* – *Religione e politica* – *Sociologia e religione* – **Lettere ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. XII, Dicembre 1928, Volume XXXII₆

M. DE RUBRIS, *Le prime relazioni politiche tra D’Azeglio e Gioberti. Su documenti inediti*

R. RINALDI, *I primi presupposti filosofici della religione di Gioberti*

V. MORICCA, *Il Codice casanatense 1338*

Per la cultura dell'anima: C. DIANO, *La legge* – **Note e commenti:** R. FEDI, *Evoluzione, pensiero e finalità* – **Rassegne:** P. CHIMINELLI, *Studi sulla riforma* – **Rivista delle Riviste:** *Riviste francesi* – **Recensioni:** M. PUGLISI, *Nuovi studi giobertiani* – M. PUGLISI, *Studi di mistica* – *Storia e politica* – *Religione e politica* – *Pedagogia* – *Studi vari* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

1929, Anno XVIII

Fasc. I, Gennaio 1929, Volume XXXIII₁

U. MORICCA, *Il Codice casanatense 1338: II, Ventiquattro omelie inedite di Massimo di Torino. Testo delle Omelie I-XII*

V. G. GALATI, *Dostojevskij*

Per la cultura dell'anima: C. BONAVIA, *Malinconie* – **Note e Commenti:** P. CHIMINELLI, *Il nostro patrimonio nazionale di codici biblici – Zanfognini e i Gesuiti* – C. BONAVIA, *Cantico dei Cantici* – **Rassegne:** A. DE STEFANO, *Studi medievali* – **Rivista delle Riviste:** *Riviste italiane e francesi* – **Recensioni:** *Filosofia della religione* – *Gnoseologia e Etica* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Notiziario bibliografico**

Fasc. II, Febbraio 1929, Volume XXXIII₂

U. MORICCA, *Il Codice casanatense 1338: II, Ventiquattro omelie inedite di Massimo di Torino. Testo delle Omelie XIII-XXIV*

R. FEDI, *Lo spiritualismo di Enrico Bergson*

L. PIGNATO, *L'estetica mistica del Bergson*

P. CHIMINELLI, *Il debito della Riforma in Italia*

Per la cultura dell'anima: G. NOVELLI, *Fuggire* – *Signore, riconosci mi* – **Note e Commenti:** G. PIOLI, *Una nuova concezione religiosa della vita (spirito, materia e vita secondo la filosofia Shingon)* – **Rassegne:** R. CORSO, *Etnografia e Folklore* – **Rivista delle Riviste:** E. OHLSSEN, *Riviste italiane e francesi* – **La vita dello spirito nella letteratura:** *Tra italiani e stranieri* (G. Costa, G. Samperisi) – **Recensioni:** *Marsilio da Padova e Lorenzo Valla* (A. Fasulo) – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Notiziario bibliografico**

Fasc. III, Marzo 1929, Volume XXXIII₃

R. PAVESE, *Le fonti della religiosità*

A. GIUSTI, *La pazzia religiosa di Cambise*

Per la cultura dell'anima: C. DIANO, *I dormenti* – **Note e Commenti:** G. PIOLI, *Un seguace della religione del servizio sociale* – A. TEDESCHI, *Nel centenario della nascita di J. Taine* – **Rassegne:** L. SALVATORELLI, *Studi neotestamentari e di Cristianesimo antico* – G. COSTA, *Studi benedettini* – **Rivista della Riviste:** *Studi neotestamentari nelle riviste tedesche e inglesi* – *Politica e religione nelle riviste* – **Recensioni:** *Storia e vita cristiana* – *Politica e Religione* – *Letteratura* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Notiziario bibliografico**

Fasc. IV, Aprile 1929, Volume XXXIII₄

R. MURRI, *Il dualismo istituzionale nelle società cristiane*

G. REVEL, *S. Ippolito ed i «Philosophumena»*

Per la cultura dell'anima: C. BONAVIA, *Ciò che importa* – *Gli occhi del ladro* – **Note e Commenti:** G. COSTA, *La famiglia nella civiltà romana e cristiana* – **Rassegne:** M. ROSSI, *Letteratura e storia cristiana antica* – **Rivista delle Riviste:** G. PIOLI – P. CHIMINELLI, *Riviste inglesi e americane* – **Recensioni:** *Il “figlio dell'uomo” di E. Ludwig* (G. Costa) – *Storia e filosofia del Cristianesimo* (M. Puglisi) – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Notiziario bibliografico**

Fasc. V, Maggio 1929, Volume XXXIII₅

W. MONOD, *Uno sguardo indietro* (Con ritratto di W. Monod)

E. KAGAROV, *Costumanze popolari russe*

Per la cultura dell'anima: C. CURCIO, *Verso l'Amore* – **Note e Commenti:** A. MOCHI, *Scienza e fede dinanzi alla pratica* – G. COSTA, *Cristianesimo e mondo moderno* – **Rassegne:** *Studi biblici:* nei libri (T. LONGO), nelle riviste (E. Marconi, T. Longo) – **Rivista delle Riviste:** *Riviste finlandesi* (Gyllbnberg, Faggioli) – *Riviste russe* (E. Lo Gatto) – *Riviste francesi* (G. C.) – **Recensioni:** *Studi sull'unità cristiana* – *Fede e filosofia in Francia* – *Fede e filosofia in Inghilterra* – **La vita dello spirito nella letteratura:** *Poeti di ieri e di oggi* (C. Bonavia) – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. VI, Giugno 1929, Volume XXXIII₆

M. BATTISTINI, *Per la storia dell'inquisizione fiorentina (documenti inediti della Biblioteca Reale di Bruxelles)*

G. FARINA, *La politica religiosa di Cambise in Egitto*

Per la cultura dell'anima: L. PAULLI, *Dalla bellezza a Dio* – **Note e Commenti:** C. BONAVIA, *Esame di coscienza del protestantesimo francese* – G. PIOLI, *Le religioni e la pace* – **Rassegne:** *Studi sul Cristianesimo: I. Cristianesimo antico – II. Missionologia – III. Misticismo e leggenda* – **Rivista delle Riviste:** *Riviste italiane* – **La vita dello spirito nella letteratura:** G. COSTA, *Scrittori slavi* – **Recensioni:** *Storia delle religioni* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Notiziario bibliografico**

Fasc. VII – VIII, Luglio – Agosto 1929, Volume XXXIV₁₋₂

A. CHIAPPELLI, *Il teismo critico e il problema del dolore e del male*

W. MONOD, *Il mio credo*

Per la cultura dell'anima: C. BONAVIA, *I sette specchi dell'amore* – **Note e Commenti:** A. FASULO, *Il IV centenario della protesta di Spira* – C. BONAVIA, *Incroci di idee* – **Rassegne:** *Filosofia – Etica – Psicologia* – **Rivista delle Riviste:** *Questioni storiche e questioni vive nelle riviste* – **La vita dello spirito nella letteratura:** C. COSTA, *Tra critici e narratori* – **Recensioni:** *Misticismo – Devozione – Edificazione* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Notiziario bibliografico**

Fasc. IX, Settembre 1929, Volume XXXIV₃

G. TUCCI, *Caitanya*

N. BORRELLI, *Sopravvivenze orfiche in Campania*

Note e Commenti: A. FERRO, *La filosofia neoscolastica di C. Gutberet* – **Rassegne:** T. LONGO, *Studi biblici* – **Rivista delle Riviste:** *La storia delle religioni nelle riviste – Gli studi paleotestamentari nelle riviste* – **La vita dello spirito nella letteratura:** C. COSTA, *Tra rime e ritmi* – **Recensioni:** *Testi astrologici e magici – Linguistica. Politica* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Notiziario bibliografico**

Fasc. X, Ottobre 1929, Volume XXXIV₄

P. FALCONE, *La posizione storica del francescanesimo*

S. ATTAL, *Pietro Bernardone*

Per la cultura dell'anima: L. RAGAZ, *Gesù Cristo e il Dio personale* – **Note e Commenti:** G. COSTA, *Letteratura cristiana antica* – **Rassegne:** C. FORMICHI, *Religione e filosofia in India* – G. C. TELONI, *Religione dei Sumeri, Assiri e Babilonesi* – **Rivista delle Riviste:** C. PIOLI, *L'idea dell'inferno nel pensiero religioso moderno* – C. PIOLI, *Riviste inglesi e americane* – **Recensioni:** *Studi sul Giudaismo* – *Storia, tecnica, letteratura musicale* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Notiziario bibliografico**

Fasc. XI, Novembre 1929, Volume XXXIV₅

S. VITALE, *Agostino e la predestinazione*

R. FEDI, *Il significato spirituale e morale della rinuncia e dell'ascetismo*

Per la Cultura dell'anima: P. B. M., *La Quercia* – **Note a Commenti:** G. COSTA, *Mitopeja costantiniana* – **Rassegne:** A. DE STEFANO, *Storia e pensiero nel M. E. cristiano* – **Rivista delle Riviste:** *Religione e politica* – *Teosopia, esoterismo, spiritismo* – *Risorgimento italiano* – *Studi sulla guerra mondiale* – *Storia moderna straniera* – *Ideologie* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Notiziario bibliografico**

Fasc. XII, Dicembre 1929, Volume XXXIV₆

R. PAVESE, *Rivelazione e mito*

A. GIUSTI, *Un miracolo di Apollo*

Per la Cultura dell'anima: C. WAGNER, *Io sono una voce* – **Note e Commenti:** G. COSTA, *La collezione Warburg* – J. ZOLLER, *La letteratura scientifica in lingua iodesca* – **Rassegne:** G. LEVI DELLA VIDA, *Rassegna musulmana* – **Rivista delle Riviste:** *Riviste francesi e svizzere* – **Recensioni:** *Apologetica religiosa moderna* – *Apologetica cristiana contemporanea* – *Letteratura minima* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Notiziario bibliografico**

1930, Anno XIX

Fasc. I, Gennaio 1930, Volume XXXIV₁

A. V. MÜLLER, *La teologia dell'agostiniano G. Hoffmeister e l'agostiniano di Lutero*

G. P. PERSI, *Angelus Silesius (Il problema estetico – religioso nella poesia di G. Scheffler)*

Per la cultura dell'anima: C. BONAVIDA, *Pecore – La Cena magica – Benedizione del peccato* – **Note e Commenti:** G. COSTA, *L'imperialismo papale del sec. XIV* – L. VENTURA, *Un cercatore di Dio* – **Rassegne:** R. CORSO, *Etnografia e folklore* – **Rivista delle Riviste:** *Studi paleo e neotestamentari* – **Recensioni:** *Letteratura latina – Umanesimo e rinascimento* – **Lettere ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Notiziario bibliografico**

Fasc. II, Febbraio 1930, Volume XXXIV₂

U. MORICCA, *Un trattato di etica stoica poco conosciuto*

G. SEMPRINI, *Le opere di Pico della Mirandola*

Per la cultura dell'anima: C. BONAVIDA, *Ricerca di satana – Apocalisse – Preghiera* – **Note e Commenti:** G. COSTA, *Aurelio Agostino e Giovanni Papini* – R. MURRI, ... *A Cesare* – V. G. GALATI, *Il culto dell'eroe* – **Rassegne:** G. PIOLI, *Studi sul Cristianesimo nelle riviste* – **Rivista delle Riviste:** G. PIOLI, *Riviste inglesi e americane* – **Recensioni:** *Scienza e religione* – **Lettere ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Notiziario bibliografico**

Fasc. III, Marzo 1930, Volume XXXIV₃

L. VENTURA, *S. Agostino: il santo della volontà (rileggendo le "Confessioni")*

J. EVOLA, *La dottrina della palingenesi nell'ermetismo medioevale*

L. GOSSEN, *A Uppsala con l'arcivescovo Nathan Söderblom*

Note e Commenti: G. COSTA, *Dalla staticità del fenomeno alla dinamicità della creazione* – M. MARESCA, *Scienza, filosofia e religione al VII congresso nazionale di filosofia* – **Rassegne:** L. SALVATORELLI, *Studi neotestamentari* – A. V. MÜLLER, *Luterana* – **Recensioni:**

C. BONAVIA, *Linee di una nuova apologetica* – C. B., *Instabilità e orientamento del protestantesimo* – G. COSTA, *Famiglia pagana e famiglia cristiana* – *Chiese e dottrine cristiane* – *Ricerche spiritiche* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. IV, Aprile 1930, Volume XXXIV₄

U. DELLA SETA, *Il sentimento religioso e la legge penale*

R. PACIFICI, *La dottrina della retribuzione nei profeti del secolo VIII*

Note e Commenti: M. P., *Le proteste del mondo cristiano contro il fronte antireligioso russo* – A. N. M., *Fenici ed Ebrei* – **Rassegne:** M. PUGLISI, *Indagini psicologiche su la religione* – **Rivista delle Riviste:** R. FEDI, *Riviste spagnole* – C. B., *Riviste italiane* – **La vita dello spirito nella letteratura:** *Poesia e novellistica* – *Nel mondo della critica* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Notiziario bibliografico**

Fasc. V, Maggio 1930, Volume XXXIV₅

G. PIOLI, *Oliviero Cromwell. Il dittatore e l'uomo*

P. FALCONE, *Giovanni Bunyan e il "viaggio del pellegrino"*

Per la cultura dell'anima: G. E. MEILLE, *Omelia di Pentecoste. "Sogni e visioni"* – **Note e Commenti:** M. DELL'ISOLA, *L' "Ave Maria" nel canto dei grandi poeti* – M. PUGLISI, *L'educazione religiosa nella pedagogia di Lambruschini* – **Rassegne:** A. FERRO, *Studi tomiistici* – G. COSTA, *Studi benedettini* – **Rivista delle Riviste:** *Teologia e filosofia religiosa nelle riviste* – **Recensioni:** *Filosofia, religione, storia, letteratura* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Notiziario bibliografico**

Fasc. VI, Giugno 1930, Volume XXXIV₆

R. PAVESE, *L'avvicinamento tra Stato e Chiesa nei riguardi dell'educazione nazionale*

A. POGGI, *Da Dio all'uomo*

Per la cultura dell'anima: C. BONAVIA, *Liturgia* – **Note e Commenti:** G. PIOLI, *Ebraismo e Cristianesimo: I Vangeli Sinottici e l'Ebraismo liberale. Concezioni ebraiche del cristianesimo e cristiane dell'ebrai-*

smo – **Rassegne:** M. PUGLISI, *Storia della Riforma* – G. C. TELONI, *Religione assira e babilonese* – **Rivista delle Riviste:** G. P., *Studi paleo e neotestamentari nelle riviste* – **Recensioni:** D. LATTES, *Studi sul giudaismo* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Notiziario bibliografico**

Fasc. VII, Luglio 1930, Volume XXXV₁

R. RINALDI, *Religione e filosofia nel pensiero di G. Gentile*

R. FEDI, *La concezione prammatista nella morale, nella religione e nella politica*

Per la cultura dell'anima: E. ROBUTTI, *Uno sguardo al creato* – **Note e Commenti:** J. EVOLA, *Movimenti antimoderni e ritorni alla "Metafisica"* – **Rassegne:** G. COSTA, *Arte e religione* – 1. *Arte cristiana* – 2. *Teorie, monumenti e uomini d'arte* – **Rivista delle Riviste:** M. PUGLISI, *Riviste tedesche* – **Recensioni:** A. POGGI, *Il problema della libertà* – *Filosofia e storia della filosofia* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Notiziario bibliografico**

Fasc. VIII – IX, Agosto – Settembre 1930, Volume XXXV₂₋₃

R. MURRI, *La città dello spirito*

A. FERRO, *S. Agostino e il suo significato storico*

Note e Commenti: G. COSTA, *Le vie dell'elevazione precristiana – Chiesa e Stato nella Russia sovietica* – **Rassegne:** L. SALVATORELLI, *Cristianesimo moderno e contemporaneo* – G. COSTA, *Arte e religione* – **Rivista delle Riviste:** E. LO GATTO, *Riviste russe* – R. FEDI, *Riviste catalane* – P. F., *Riviste svedesi* – **Recensioni:** *Problemi filosofici* – *Filosofia e storia della filosofia* – R. FEDI, *Ricerche di storia della filosofia* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Notiziario bibliografico**

Fasc. X, Ottobre 1930, Volume XXXV₄

M. BATTISTINI, *La "vita di Scipione dei Ricci vescovo di Pistoia" di Luigi de Potter (dalla corrispondenza dell'autore)*

C. BONAVIA, *Lo spirito apocalittico*

Note e Commenti: G. COSTA, *Del cristianesimo di N. Machiavelli e delle Benemerenze del card. Baronio* – **Rassegne:** A. DE STEFANO,

Studi sul pensiero e sulla storia del M. E. – **Rivista delle Riviste:** G. PIOLI, *Riviste inglesi e americane* – **Recensioni:** G. PIOLI, *Il Cristo della fede e del culto* – G. PIOLI, *Chiesa e chiese cristiane nel mondo* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Notiziario bibliografico**

Fasc. XI, Novembre 1930, Volume XXXV₅

U. MORICCA, *Sant'Agostino maestro di disciplina monastica*

M. BATTISTINI, *La "vita di Scipione dei Ricci vescovo di Pistoia" di Luigi de Potter* (Documenti)

Per la cultura dell'anima: R. MONOD, *Parafrasi moderna del "Padre nostro"* – **Note e Commenti:** G. COSTA, *L'eterno ... ritorno del problema del progresso* – **Rassegne:** C. FORMICHI, *Religioni e filosofia dell'India* – L. SALVATORELLI, *Studi neotestamentari e di cristianesimo antico* – **Rivista delle Riviste:** G. PIOLI, *I grandi movimenti religiosi antichi e moderni* – **Recensioni:** C. BONAVIA, *La mistica giovannea* – G. COSTA, *Riflessi italiani e pascaliani in scrittori francesi* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Notiziario bibliografico**

Fasc. XII, Dicembre 1930, Volume XXXV₆

L. TONELLI, *La psicologia del Petrarca*

S. ATTAL (SOTÈR), *Santa Chiara*

Per la cultura dell'anima: C. BONAVIA, *Parabola dei fiori* – *Al figliolo* – *Verso il Paradiso* – *Riposati, Signore* – **Note e Commenti:** M. P., *Il VII Congresso internazionale di filosofia ad Oxford* – p. a., *"L'ulivo di Santena" di R. Murri* – **Rassegne:** M. PUGLISI, *Studi di storia ecclesiastica* – **Rivista delle Riviste:** G. PIOLI, *Riviste inglesi e americane* – **Recensioni:** *Storia del papato* – A. DE STEFANO, *Storia del Rinascimento e del sec. XVII* – *Storia dell'epoca napoleonica* – *Storia del Risorgimento* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Notiziario bibliografico**

1931, Anno XX

Fasc. I, Gennaio – Febbraio 1931, Volume XXXVI₁

J. EVOLA, *La “mistica del sangue” nel nuovo nazionalismo tedesco*

N. BORRELLI, *Antropomorfismo religioso in Campania*

Per la cultura dell'anima: L. PIGNATO GRIFFO, *Anche gli uccelli ... – Tutte le rose ...* – C. DIANO, *Il tempo* – **Note e Commenti:** A. GIOLO, *Fisica e metafisica* – E. MARCONI, *La psicoanalisi e la scienza dell'ebraismo* – **La vita dello spirito nella letteratura:** I. Poesia – II. Novellistica – III. Critica – **Rassegne:** *Libri di cultura religiosa* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Notiziario bibliografico**

Fasc. II, Marzo – Aprile 1931, Volume XXXVI₂

L. TONELLI, *Luigi Pirandello (La vita dello spirito nella letteratura)*

P. CORIGLIANO, *Il problema della libertà nella filosofia di Spinoza*

Rassegne: A. FERRO, *Rassegna agostiniana* – **Rivista delle Riviste:** Hoc., *Riviste italiane* – **Recensioni:** *Mistica, storia e dottrina del Cristianesimo* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico** – **Notiziario bibliografico**

Fasc. III, Maggio – Giugno 1931, Volume XXXVI₃

A. GIUSTI, *Entusiasmo divinatorio*

G. COSTA, *Problemi di storia e religione*

Note e Commenti: U. DELLA SETA, *Religione di stato e culti ammessi nel nuovo codice penale* – R. M., *Protestanti, cattolici e l'unità della chiesa* – LA DIREZIONE – **Rassegne:** L. SALVATORELLI, *Studi neotestamentari e di cristianesimo primitivo* – M. PUGLISI, *Individualità religiose nel pensiero e nell'azione* – G. C. TELONI, *Religione sumerica e assiro – babilonese* – **Recensioni:** R. FEDI, *Filosofia teoretica* – **Lecture ed appunti** – **Bollettino bibliografico**

Fasc. IV, Luglio – Agosto 1931, Volume XXXVI₄

M. DELL'ISOLA, *La religione di Lamartine*

Note e Commenti: C. CARAVAGLIOS, *Risultati scientifici del II congresso internazionale delle arti popolari* – C. BONAVIDA, *Spiritualità francese e italiana* – **Rassegne:** G. COSTA, *Archeologia ed arte cristiana* – M. PUGLISI, *Storia della Riforma, teologia e liturgia* – **Recensioni:** A. FERRO, *Saggi di filosofia neoscolastica* – **Lettere ed appunti - Bollettino bibliografico**

Fasc. V, Settembre – Ottobre 1931, Volume XXXVI₅

F. A. FERRARI, *Complessità di fattori e bagliori divini nella storia della filosofia*

Note e Commenti: G. C., *Dignità del cristianesimo e indegnità dei cristiani* – R. MURRI, *Le "Memorie" di A. Loisy e il modernismo biblico* – G. MIEGGE, *Spiritualità americana* – **Rassegne:** L. SALVATORELLI, *Studi neotestamentari e di cristianesimo primitivo* – G. COSTA, *Chiese e Sette* – **Recensioni:** *Storia della filosofia* – **Lettere ed appunti - Bollettino bibliografico**

Fasc. VI, Novembre – Dicembre 1931, Volume XXXVI₆

R. FEDI, *L'irrazionalismo etico – religioso di A. J. Balfour*

Note e Commenti: G. COSTA, *Chiesa di Roma e impero romano* – **La vita dello spirito nella letteratura:** *Echi religiosi e profani* – **Rassegne:** A. DE STEFANO, *Storia, fede e pensiero nel Medio Evo* – **Rivista delle Riviste:** G. PIOLI, *Riviste inglesi e americane* – **Lettere ed appunti - Bollettino bibliografico**

Quaderni di BILYCHNIS

- 1 DINO PROVENZAL
UNA VITTIMA DEL DUBBIO:
LEONIDA ANDREIEF.
Con un'appendice di Ettore Lo Gatto: Cenni bio-bibliografici su L. Andreief e traduzione italiana di alcune scene dell'«Anatema» di Andreief (con una tavola) . . . L. 4 —
- 2 A. V. MÜLLER
UNA FONTE IGNOTA DEL
SISTEMA DI LUTERO
(Il Beato Fidati da Cascia e la sua teologia)
(con due tavole) L. 4 —
- 3 A. SEVERINO
IL SENTIMENTO RELIGIOSO
DI F. AMIEL. L. 4 —
- 4 R. NAZZARI
LA DIALETTICA DI PROCLLO
E IL SOPRAVVVENTO DELLA
FILOSOFIA CRISTIANA. L. 4 —
- 5 G. PIOLI
G. TYRRELL E IL SUO EPI-
STOLARIO. (con una tavola) L. 4 —
- 6 A. TILGHER
LA VISIONE GRECA DELLA
VITA. L. 5 —
- 7 UGO REDANÒ
L'IDEA DELLO SPIRITO IN
SAN PAOLO. L. 4 —
- 8 G. COSTA
STORIA E CIVILTÀ'
L. 5 —
- 9 F. MOMIGLIANO
IL MESSAGGIO DI G. MAZZINI
L. 4 —
- 10-11 U. MORICCA
LE LETTERE DI IGNAZIO DI
ANTIOCHIA E DI POLICARPO.
IL MARTIRIO DI POLICARPO
(Prefazione, traduzione e note) L. 7 —
- 12 FR. A. FERRARI
RELIGIONE E MAGIA
L. 4 —
- 13-14 ABEL ALCAIS
NAPOLÉON ET LA RELIGION.
Idées et sentiments de Napo-
lèon à l'égard de la Religion
(con due tavole) L. 7 —
- 15 VINCENZO CENTO
RELIGIONE E MORALE NEL
PENSIERO DI GIOV. GENTILE
A proposito dei "Discorsi di Religione"
L. 5 —
- 16 VLADIMIRO SOLOVIOF
TRE DISCORSI IN MEMORIA
DI F. DOSTOJEVSKIJ. L. 5 —
- 17 A. HERMET
FEDE CRISTIANA IN UN
MISTICO INDIANO
(SADHU SUNDAR SING)
(Studio e antologia) L. 5 —
- 18 F. BRIDEL
IL PENSIERO RELIGIOSO E SO-
CIALE DI ALESSANDRO VINET
L. 5 —
- 19 P. MIGNOSI
I LIMITI DELLA RELIGIOSITÀ
L. 4 —
- 20 M. DELL'ISOLA
LE IDEE RELIGIOSE DI
P. BOURGET.
L. 5 —
- 21 G. PIOLI
LA RELIGIONE DEL SERVIZIO
SOCIALE
L. 6 —

INDICE

«Bilychnis»: la luce di una doppia fiamma	5
1. La rivista	5
2. La condizione dell'essere cristiano: fuori e dentro il mondo	20
3. Una rivista di studi religiosi	35
4. Tra ebraismo e cristianesimo	52
5. Le suggestioni intellettuali	65
Antologia	79
Indice dell'antologia	79
1. La Rivista	83
2. Le religioni tra tradizione ed innovazione	103
3. Tra ebraismo e cristianesimo	153
4. Dissonanze ed analogie	189
5. Le suggestioni intellettuali tra scetticismo e fede	221
I collaboratori	257
Indici della Rivista (1912-1931)	261