

CONCLUSIONE

La situazione odierna. — La nostra esposizione è ormai giunta al termine. Essa ha potuto esser condotta con esauriente ampiezza soltanto sino al sec. XVIII: gli svolgimenti compresi tra questo termine e l'età nostra si son potuti soltanto accennare. In quel secolo l'intera storia della Chiesa viene a trovarsi in condizioni nuove, e grazie al dissolversi dell'antica unità statale-ecclesiastica e all'autonomia acquistata dal pensiero moderno non ha più davanti a sè alcun oggetto unitario e compatto: parimenti la filosofia sociale dei gruppi cristiani soggiace a un frazionamento illimitato e ad una dipendenza continuamente mutevole. È nuovo il terreno su cui essa si muove: il terreno cioè della moderna società borghese capitalistica e degli Stati militari e burocratici. Il rapporto tra Stato e religione è allentato o addirittura soppresso. La teoria sociale, uscita da quell'infanzia in cui aveva unicamente operato con l'antichità classica, con la Bibbia, con la teologia, ha acquistato maturità di scienza autonoma, che indaga in modo affatto nuovo i rapporti di territorio e popolazione, la relazione tra la sottostruttura economica e la sovrastruttura spirituale, le leggi e le condizioni sociologiche d'ogni formazione collettiva, e ha sorpassato di

gran lunga le filosofie sociali delle Chiese. E, soprattutto, la borghesia moderna, il diritto naturale, l'emanipazione del quarto stato, e infine il razionalismo scientifico, hanno creato un nuovo schema sociologico fondamentale, che collima, sì, con le anteriori idee dell'individualismo cristiano, ma col suo spirito ottimistico ed egualitario è loro anche recisamente opposto. Le reazioni insorte contro questo spirito democratico atomistico, che anche nel socialismo e nel comunismo pensa ancora in modo essenzialmente individualistico, soltanto parzialmente sono determinate dalla filosofia sociale ecclesiastica, mentre per un'altra parte nascono da spirito informato alle scienze naturali e biologiche o all'organicismo platonico: tanto le une che l'altro significano contrasto reciso coi pensieri fondamentali della filosofia sociale cristiana. Le effettive limitazioni pratiche dell'individualismo moderno e più precisamente la cessazione di quella lotta di concorrenza che fu scatenata dall'individualismo borghese e che per due secoli si propagò per tutta la terra, sembra per giunta stia per diventare effetto di rapporti di potenza meramente economici e politici, in cui la ripartizione delle sfere di smercio e d'influenza arreca contingentamenti sicuri, e con questa fissazione resterà ristretta in saldi confini anche la mobilità della popolazione e la produzione futura. Verosimilmente l'individualismo radicale apparirà ben presto nient'altro che una pausa tra un'antica e una nuova civiltà di vincolismo. È la dissoluzione di una casa crollata nelle sue singole pietre, con le quali poi ne sarà costruita un'altra. Quale aspetto sia per assumere la casa nuova, e quali possibilità essa sia per offrire allo spiegamento dell'etica cristiana e della filosofia sociale cristiana, nessuno oggi lo sa ancora. Queste prenderanno parte alla costruzione tanto col loro senso collettivo quanto col loro individualismo

mistico; ma dovranno aver compagni anche altri architetti, e al pari di questi saranno vincolate alla qualità particolare del terreno e dei materiali.

Dato questo stato di cose, è impossibile disegnare la situazione attuale e trarre da essa norme per l'avvenire. E quand'anche volessimo limitarci alla semplice esposizione delle odierne tendenze cristiane e dei rispettivi programmi e gruppi, anche per ciò, data l'intricatissima situazione complessiva, si richiederebbe una opera a sè. Sicchè per concludere l'esposizione fin qui condotta non rimane altro che formulare i risultati di essa in alcune brevi tesi generali senza maggiormente addentrarci in questi particolari problemi attuali. La nostra indagine prese le mosse dai compiti e dalle possibilità d'etica sociale che il cristianesimo ha ai nostri giorni. Si rifece poi indietro a separare la spontanea conformazione sociale dell'idea religiosa dalle sue relazioni con le formazioni sociali profane. Scopri che queste relazioni assumono sempre aspetto diverso a seconda della particolare concezione dell'idea cristiana e della conformazione organizzativa che a tale concezione spontaneamente corrisponde. Essa ha così seguito le diverse formazioni di Chiese e di gruppi e l'etica sociale che a ciascuna di tali formazioni corrisponde. Infine mise capo alla constatazione che tutte queste formazioni sono condizionate dai rapporti generali di civiltà, e dovette sempre sollevare il quesito del rapporto d'influenza scambievole ogni volta intercedente. In tal modo avviene che i risultati abbraccino in generale tutta la concezione dell'essenza e della storia del cristianesimo.

Essi sono i seguenti:

1. *I tre tipi di formazione comunitaria.* — È risultato manifesto quanto poco il Vangelo e il cristianesimo primitivo fossero unitariamente determinati per quel

che riguarda la conformazione della comunione religiosa. Il Vangelo di Gesù fu libera religiosità personalistica caratterizzata dalla spinta alla più intima comprensione e unione delle anime, ma senza alcuna tendenza ad una organizzazione culturale, alla creazione d'una comunità religiosa. La necessità di siffatta organizzazione si manifestò soltanto col sorgere della fede in Gesù, con l'assurgere del Risorto a punto centrale d'una nuova comunità. E allora sin da principio apparvero i tre tipi principali di conformazione sociale autonoma dell'idea cristiana: la Chiesa, la setta, il misticismo. La Chiesa è l'istituto di salvazione e di grazia, dotato del risultato dell'azione redentrice, che può accogliere masse e adattarsi al mondo, perchè fino a un certo punto può fare a meno della santità soggettiva e compensarla col tesoro oggettivo della grazia e della redenzione. La setta è la libera riunione di Cristiani rigidi e coscienti, che si raccolgono insieme come veracemente rigenerati, si separano dal mondo, restano limitati a piccoli gruppi, invece della grazia insistono sulla legge e nel loro gruppo instaurano con maggiore o minore radicalismo l'ordine cristiano della vita ispirato all'amore, tutto ciò come avviamento e nell'attesa dell'imminente regno di Dio. Il misticismo è la riduzione a interiorità e immediatezza del mondo d'idee consolidatosi nel culto e nella dottrina, che diventa possesso puramente personale e interiore dell'animo, intorno a cui possono soltanto formarsi gruppi fluidi e determinati affatto personalmente, mentre del resto culto, dogma e riferimento storico tendono ad evaporarsi. Queste tre forme sono costituite fin dall'inizio, e fino ad oggi compaiono in ogni zona confessionale l'una accanto all'altra, con i più svariati intrecci e stadi di transizione tra l'una e l'altra. Soltanto le Chiese sono atte ad avere grande efficacia sulle masse: le sette, se riescono a propagarsi

tra le masse, si accostano precisamente alle Chiese. Il misticismo ha affinità elettiva con l'autonomia della scienza, e offre asilo alla religiosità di elementi educati scientificamente; negli strati incolti diventa orgiasmo e divozione sentimentale; e in complesso è un'integrazione molto coltivata delle Chiese delle sette.

2. *Condizionalità sociologica del dogma e della teologia.* — Risulta chiara la dipendenza di tutto il mondo delle rappresentazioni cristiane e del dogma dalle condizioni sociologiche fondamentali, dall'idea di comunione che ogni volta prevale. L'unico dogma cristiano originario, quello della divinità di Cristo, nacque soltanto dal culto a lui tributato, e questo, a sua volta, dalla necessità di raccogliere la comunità del nuovo spirito. Il culto per Cristo è il punto d'organizzazione di una comunione cristiana e il creatore del dogma cristiano. Poichè il Dio del culto cristiano, a differenza dalle altre divinità misteriche, non può intendersi in senso politeistico, ma rappresenta la rivelazione redentrice del Dio monoteistico dei Profeti, dal dogma di Cristo scaturisce quello della trinità, e tutti i prestiti filosofici e mitologici non sono altro che mezzi per questo pensiero formantesi dall'interna necessità della comunione culturale cristiana. Orbene, il dogma di Cristo acquista significato diversissimo a seconda che si svolge nella Chiesa, o nella setta, o nel misticismo. Il Cristo della Chiesa è il Redentore, che con la sua opera salutare ha compiuto la redenzione e la concessione della grazia una volta per sempre, e, operando miracolosamente nella Chiesa col ministero, con la parola, col sacramento, fa che ognuno si approprii la sua opera salutare. Il Cristo della setta è il Signore, il modello e il legislatore di dignità e autorità divine, che fa vivere nel pellegrinaggio terreno la sua comunità nell'onta e

nella miseria, ma compirà la sua vera redenzione col suo ritorno e con l'instaurazione del regno di Dio. Il Cristo del misticismo è un principio interiore e spirituale, presente in ogni eccitazione del sentimento pio, in ogni efficacia del seme e della scintilla, il quale nel Cristo storico prese corpo, ma che può essere conosciuto e affermato soltanto nell'efficacia interiore dello spirito, e che perciò coincide in sostanza col recondito sostrato divino di vita dell'uomo. Quel che per il dogma originario, avviene anche per tutti gli altri. Come il dogma di Cristo ha assorbito in sé la proclamazione del regno di Dio fatta originariamente da Gesù, così pure le trasformazioni subite nei diversi campi dal dogma di Cristo hanno deciso la sorte anche di questo secondo pensiero principale cristiano. La Chiesa è il regno di Cristo e perciò identica col regno di Dio sulla terra oppure il mezzo della continua produzione di esso. Nella setta Gesù rimane l'annunciatore e l'apportatore del prossimo regno di Dio: essa inclina verso il chiliasmo. Nel misticismo la signoria di Cristo è il dominio dello spirito divino, quindi il regno di Dio è soltanto dentro di noi. In maniera del tutto analoga stanno le cose per quel che riguarda il pensiero della redenzione. Per la Chiesa l'opera di redenzione è compiuta con la morte espiatrice di Cristo, la quale ha munito la Chiesa del potere di perdonare i peccati e di santificare; per la setta la vera redenzione sta nel ritorno di Cristo e nell'instaurazione del regno: tutto il resto non è stato altro che preparazione; per il misticismo la redenzione è il processo, sempre rinnovantesi, di unificazione dell'anima con Dio, e Cristo è soltanto l'eccitatore e il simbolo. Naturalmente nella realtà i tre tipi si mescolano e si collegano l'un con l'altro, del pari che i tre tipi dell'idea cristiana di comunione: ma con queste astrazioni la storia dei dogmi può intendersi con assai maggior

chiarezza e semplicità di quanto non sia avvenuto sinora. Essa non è nè uno svolgimento immanente dell'idea cristiana di Dio, nè un amalgama di antica mitologia misterica e di filosofia speculativa, nè un annullamento di definizioni dottrinali ecclesiastiche, nè l'espressione immediata del sentimento cristiano della vita a volta a volta prevalente. La dottrina religiosa è l'espressione della vita religiosa che si assomma e si esprime anzitutto nel culto e la conformazione del pensiero, in quanto in generale a tal fine fossero necessari dei pensieri: tutto quel ch'è filosofico e meramente dogmatico è secondario. Mai si è sentito il bisogno di chiarirsi dialetticamente la concezione medesima dell'idea di Dio latente istintivamente nel culto e nell'idea di comunione a volta a volta vigente: non si è fatto altro che concatenare e ridurre a sistema le particolarità. La vera idea religiosa fondamentale risiede nell'incosciente, ove poi riposa sull'idea di comunione e di culto ad essa inerente. Singoli pensatori, si capisce, vanno a fondo e s'addentrano nella conoscenza di Dio dal punto di vista della teologia e della filosofia della religione; ma finchè essi rimangono vincolati ad una qualsiasi comunione religiosa, anche in loro ricompare questa condizionalità posta dal carattere sociologico del pensiero comunitario che loro sta dinanzi agli occhi. Reciprocamente, una critica essenzialmente dogmatica reca seco anche uno spostamento del sentire sociologico fondamentale: il che poi importa conclusioni atte ad illuminare l'essenza e le sorti della teologia, dell'elaborazione scientifica del mondo delle idee cristiane. La teologia del cattolicesimo, cioè dello svolgimento affatto culturale e sacramentale del mondo ideale cristiano, è la fissazione formulare e la creazione del *depositum fidei* dell'istituto di redenzione nel quadro dell'antica metafisica idealistica dell'evoluzione. La teologia del protestantismo, cioè del

principio ecclesiastico che rende culto e sacramento interiori e spirituali, ha fatto del dogma purificato un sistema di pensieri, che però resta riferito alla predica culturale e al patrimonio autoritario della grazia e della dottrina; per conseguenza esso si muove di qua e di là tra un sistema di pensieri validi per se stessi e un ciclo dogmatico storico-autoritario, certificato dal miracolo: oscillazione, questa, resa ancora più sensibile dall'influsso della scienza moderna. La setta, che per tutta la sua essenza appartiene allo strato inferiore e non ha bisogno di accordi col pensiero generale, retrocede sino al punto di vista preecclesiastico e prescientifico, e in sostanza non possiede teologia, ma soltanto etica rigorosa, mito vivace, appassionata speranza nell'avvenire. Soltanto lo spiritualismo concepisce la religiosità cristiana come movimento progressivo incessantemente creatore, e come momento nel moto universale della coscienza religiosa in generale; quindi esso soltanto ha potuto creare una teologia propriamente scientifica, rifacendosi all'universale, aderente alla filosofia della religione, ed iniziare un effettivo svolgimento progressivo. Perciò anche esso soltanto tra tutte le formazioni del potere cristiano è stato accettato e svolto dai grandi pensatori dell'idealismo moderno. Ma poichè esso è sorto dall'infrangimento del vero spirito ecclesiastico, difficilmente esso trova un rapporto con le Chiese e con le condizioni d'una salda e durevole organizzazione. In questo punto sta il difficile problema del cristianesimo odierno delle classi colte.

3. *Concetto della verità e tolleranza.* — Nei tre diversi tipi si manifesta la diversità del concetto cristiano della verità; e con questa diversità si spiega il rapporto complicato e contraddittorio del cristianesimo col potere statale e con l'idea della tolleranza. La Chiesa

vuole essere istituzione di masse e di popolo, e quindi trasferisce la divinità e la santità dai soggetti nell'istituto salutare oggettivo e nella sua divina dotazione di grazia e di verità. Essa possiede una grazia redentrice assolutamente miracolosa, contrapposta ad ogni altra forza umana, e così pure una verità e un'autorità dottrinale assolute, immediatamente divine, opposte ad ogni subbieltività umana. Siffatta verità deve essere per sua natura uniforme e dominante su tutto; quindi nella Chiesa si ha il diritto e il dovere di preservare con la costrizione questa verità immutabile di fronte ai sacerdoti e ai maestri, ma soprattutto di fronte ai semplici credenti e ai laici. Ogni tentativo idealistico di assegnare questo trionfo della verità alla stessa forza miracolosa interiore della Chiesa, senza costrizione, si palesa praticamente inattuabile ed ha per effetto il ritorno alla costrizione. Questa però deve infine manifestarsi anche all'esterno, in quanto non possono tollerarsi errori e costumi esiziali al popolo e oltraggiosi per l'onore di Dio, ed il popolo nato dentro la Chiesa non può lasciarsi esposto senza difesa alla tentazione. Infine si deve aver cura che tutto il popolo venga a conoscenza della predicazione della salute e che ognuno venga almeno messo in contatto con la salute divina. Ciò esige la misericordia, e a ciò dà diritto la divinità assoluta della verità salutare. A ciò gli uomini per il loro bene possono venir costretti: ma a tal fine si richiede la cooperazione della forza materiale, cioè dello Stato, senza cui non si sarebbero mai avute nè l'uniformità della Chiesa verso l'interno nè la formazione di Chiese di popolo e di territorio. Lo Stato così non fa che compiere il suo dovere verso la verità divina: ma così sorge l'intrecciato rapporto di conformità con lo Stato. Affatto diverso è in questo punto il pensiero delle sette. Queste non intendono essere Chiese di masse, ma comunità

confessionali di Cristiani santi. Sono adunque piccole comunità, che vivono accanto allo Stato e alla società. Anch'esse affermano di possedere la verità assoluta del Vangelo, ma si elevano molto al disopra della capacità conoscitiva della massa e dello Stato ed esigono quindi indipendenza dallo Stato; e poichè inoltre questa verità assoluta vieta loro qualsiasi uso della forza, del potere, del diritto, esse devono rinunciare all'attuazione violenta interna ed esterna. Quindi esigono la tolleranza all'esterno, la neutralità religiosa dello Stato. All'interno però praticano la disciplina dottrinale e morale. Esse hanno la tolleranza dell'idealismo che crede nella propria causa e vieta d'inferire dal carattere assoluto della verità l'imposizione di essa con la forza, e soprattutto non si aspettano che essa prevalga tra le masse prima del giorno del giudizio. Data la formazione di svariate sette l'una accanto all'altra esse possono limitarsi alla lotta puramente spirituale e all'emulazione semplicemente etica, senza però titubare circa il carattere assoluto della propria verità. Questa però non è verità per la massa e per la generalità, e soltanto nell'ultimo giorno sarà immessa nel suo diritto sovrano. Le sette conoscono la tolleranza e la libertà di coscienza soltanto nei rapporti fra le Chiese e come posizione necessaria dei poteri dominanti: all'interno non le conoscono, o soltanto assai poco, perchè qui domina la legge biblica. Ma poichè esse rinunciano per la conservazione della unità interna alla cooperazione dello Stato e sono ridotte tutt'al più a servirsi del boicottaggio sociale, nascono in seno ad esse infinite divisioni: conformità reale si ha soltanto con l'aiuto dello Stato e del potere coercitivo materiale. In maniera affatto diversa pensa infine a sua volta anche il misticismo. Esso rende interiore e relativa la verità salutare, facendone un patrimonio individuale e personale, che risiede in una zona ineffabil-

mente più interna che non le forme letterali. Il significato meramente relativo ch'esso dà alla forma biblica, dogmatica, culturale, lo rende indipendente da ogni forma storica, e l'intima unità dello spirito riunisce di per se stessa tutte le anime nella comune verità puramente spirituale e non formulabile. Da questo punto di vista, e da esso soltanto, sono possibili la tolleranza e la libertà di coscienza anche nell'interno della comunione religiosa, in quanto l'organizzazione diventa semplice mezzo di culto, mentre la vita religiosa medesima può muoversi liberamente sotto diverse forme d'estrinsecazione, tutte relativamente giustificate. Certamente anche in questo campo insorgono poi difficoltà: in base a quale istanza, e secondo quale norma, ci si potrà mai qui ancora accertare del cristianesimo? La consueta risposta che « lo spirito conosce lo spirito » è praticamente senza valore. Quindi da questo punto di vista scaturisce facilmente la rinuncia ad ogni comunione organizzata o il ritiro in private comunioni di convinzioni con carattere meramente personale. Il misticismo, in generale, minaccia di sacrificare, insieme con la conformità, qualsiasi forma di comunione, e facilmente cade nell'individualismo relativistico. In questo circolo chiuso s'aggira nel cristianesimo il problema della tolleranza e della libertà di coscienza in rapporto con le condizioni della formazione di comunioni religiose: e da esso non v'è uscita. Da questo tragico contrasto delle forze non vi sono che incerte scappatoie di utilità approssimativa.

4. *Storia dell'etica cristiana.* — Ha ricevuto luce la storia dell'etica cristiana, la cui trattazione, com'è noto, presenta difficoltà straordinarie. L'eticità del Vangelo è infinitamente elevata e infantilmente intima: da un lato la santificazione di sè per Dio con l'allontanamento di tutto quel che turba l'interiore comunione con

Dio e con l'attuazione di tutto quel che unisce interiormente con la sua volontà, dall'altro lato l'amor del prossimo, che risolve in Dio tutti i dissidi e le asprezze della lotta per l'esistenza, del diritto, dell'ordine meramente esteriore, congiunge le anime nella più intima comprensione e nell'amore pieno di spirito di sacrificio, e anche nelle sue manifestazioni più semplici è un riflesso della vera essenza divina. È un ideale, che per la sua piena attuazione richiede un mondo affatto nuovo, e infatti Gesù lo annunciò come regno di Dio; è un ideale, che nel durevole mondo terreno non può attuarsi senza compromessi. Quindi la storia dell'eticità cristiana è la storia di una sempre nuova ricerca di questo compromesso e a un tempo di sempre nuove lotte contro l'inclinazione al compromesso. Orbene, al compromesso è costretta soprattutto la Chiesa, come istituto di popolo e di masse; e col suo trasferimento della santità nell'istituto e con la grazia del perdono a lei propria è anche in condizione di trovarlo. Ed effettivamente lo ha trovato, alleandosi con l'idea stoica del diritto naturale relativo del peccato originale, la quale per tutta la durata della vita terrena riconosce diritto, potere, forza, guerra, proprietà privata, brama di possedere, come conseguenza nonchè come mezzo curativo del peccato. Con questo compromesso però vennero poi a disgiungersi nella Chiesa la morale media del mondo e la rigorosa morale di santità. Quest'ultima conflui con l'ascetismo dualistico della tarda antichità e si organizzò nei monasteri, prorompendo poi da questi sempre di bel nuovo nel mondo. In tal modo risultò quella morale a doppio grado, che la teoria classica del cattolicesimo ha raccolto in un sensato sistema di ascensione dalla natura alla grazia. Il protestantesimo ecclesiastico dissolse questa doppia gradualità, attraendo i due gradi e compenetrandoli l'uno nell'altro nella sua

morale professionale, il luteranesimo con un rilassato abbandono alle condizioni esistenti e poste col peccato, il calvinismo e il protestantesimo ascetico col tentativo d'instaurare razionalmente dentro la vita del mondo la comunità santa. Senonchè, accanto a questi compromessi ecclesiastici stava sin da principio la setta, che voleva attuare il puro ideale del sermone del monte senza compromessi, e quindi fu spinta ad una recisa opposizione al mondo. La setta sofferente e paziente lo ha attuato con la minor quantità possibile di concessioni in gruppi ristretti e silenziosi, confortandosi con la speranza del prossimo avvento del regno di Dio, finchè aderendo al protestantesimo ascetico non ebbe trovato anch'essa la via per inserirsi nel mondo durevole. La setta aggressiva e rinnovatrice del mondo ha tentato, quando l'evidente imminenza della fine del mondo pareva darle il diritto d'usare la forza, d'attuare violentemente l'ordine cristiano del mondo, s'intende mai con successo duraturo e sempre facendo getto del suo specifico carattere cristiano: in luogo del Vangelo essa ricorse allora all'antico Testamento e all'Apocalisse. Il misticismo spiritualistico infine, senza curarsi dell'una cosa nè dell'altra, nè del compromesso nè del rifiuto di esso, vive nella libertà dello spirito e della coscienza, antinomistico in senso buono e talora anche cattivo: anche quando è ascetico, esso è tale soltanto nel senso della libertà. Esso fa o tralascia, come dicono i Quaccheri, tutto quel che conferisce o contrasta al sentimento di un'intima unione col Dio vivente e santo, e si effonde in una comunione d'anime puramente interna e personale. In tal modo però esso rinuncia ad ogni possibilità d'operare sulle masse e a qualsiasi organizzazione totalitaria della vita: del resto a ciò essa non aspira per sua natura, o lo aspetta soltanto dalla potenza

interiore dello spirito. Esso lascia che dal suo spirito fluisca nell'universalità quel che può fluire e trasformarla per via interna. Ma in tutte queste formazioni etiche si cela come forza motrice l'opposizione al mondo. Quest'indirizzo fondamentale del cristianesimo è oggi sensibilmente infranto dal movimento moderno della vita col suo utilitarismo, col suo ottimismo, con la sua immanenza, col suo naturalismo, con la sua esaltazione estetica della natura; spesso anzi esso ne è portato fino alla completa incomprensione di se medesimo; ma prorompe sempre di bel nuovo dai pensieri religiosi fondamentali e dalla spontanea dissoluzione dell'ottimismo intraterreno, e oggi, in mezzo a tutta la beatitudine della civiltà e a tutto il pessimismo meramente scettico, assegna un'altra volta all'etica cristiana nuovi compiti. Il problema della supermondanità e della sua conseguenza inevitabile, dell'ascesi in senso metafisico-dualistico o disciplinare-rigoroso, è adunque anche oggi il problema fondamentale dell'eticità cristiana; non è però mera negazione del mondo e di sé. Il secondo problema è poi quello dell'integrazione di quest'unilateralità religiosa con un'etica della civiltà che con quella possa conciliarsi. La Chiesa ha assunto questo integramento dalla filosofia antica sotto la forma della legge di natura; la setta, in quanto ha rinunciato all'integramento, è caduta nella mancanza di cultura e d'importanza; il misticismo nella rassegnazione affatto solitaria. Quando l'una o l'altra acquistano importanza, vuol dire che alla sua maniera anch'essa ha assunto integramenti. Senonchè oggi, date le condizioni affatto nuove della civiltà, le antiche integrazioni son diventate impossibili: donde la necessità di un integramento nuovo. In un mondo duraturo, l'eticità cristiana non può vivere ed esser sufficiente per sé sola. Il problema è

soltanto quello di determinare la natura delle integrazioni oggi possibili: e questo è il compito appunto di una nuova etica cristiana.

5. *Importanza del metodo marxistico per la storia della Chiesa.* — L'ultimo importante risultato storico è quello che riguarda il buon diritto e i limiti dell'applicabilità di un metodo di storia sociale al cristianesimo. Il metodo « marxistico », con tutto quel che in esso vi è di chiaramente dimostrato, va sempre più trasformando le nostre concezioni storiche e con esse naturalmente anche le concezioni sul presente e sull'avvenire. I dotti della lotta di classe hanno intrapreso a rappresentare l'intero cristianesimo come riflesso ideologico di processi economici, facendo impressione non soltanto sui loro compagni di partito. Recentissimamente il *Maurerbrecher* ha applicato con maggior finezza e dottrina questa concezione alla storia delle origini del cristianesimo. Ma di contro ad ogni applicazione escludista e dottrinaria di questo metodo tutta la precedente esposizione ha dimostrato che tutto quel ch'è specificamente religioso, e anzitutto i grandi nodi degli svolgimenti religiosi, sono estrinsecazione autonoma della vita religiosa. Gesù, Paolo, Origene, Agostino, S. Tommaso, S. Francesco, S. Bonaventura, Lutero, Calvino, coi loro sentimenti e i loro pensieri, non possono farsi derivare da lotte di classe e da interessi economici. D'altra parte è evidente però che nel nesso causale da cui il loro specifico pensiero religioso riceve concretamente impulso, forma, movimento, scopo, operano sempre con maggiore o minor forza, in maniera immediata o mediata, forze sociali, e per il tramite di queste infine anche forze economiche. Come in tutti gli altri campi, così anche in quello della storia della religione il con-

cetto del nesso causale è stato considerevolmente ampliato e modificato dalla considerazione del concorso di quest'elemento. Finora nel nesso, dal quale e nel quale sorgono le formazioni concrete della storia religiosa, erano state inserite causalità attinenti alla politica, alla storia delle scienze, alla filosofia, alla teoria delle razze, alla biologia: parimenti si deve ormai assumere in tutta la sua importanza anche quest'altra causalità novellamente scoperta. Ciò in linea di principio non costituisce alcuna novità, una volta abituati a veder sorgere le rivelazioni religiose dal nesso delle causalità: ma non si può più parlare della pretesa « necessità » di esse causalità, nè delle pretese « leggi della storia ». Tra le causalità non esiste differenza di grado, di maggiore o minore importanza; non vi è quindi alcuna menomazione di dignità, come molti ritengono, nel riconoscere a questa causalità novellamente scoperta lo stesso diritto, che alle altre prima considerate. Senonchè praticamente ciò non importa un molto notevole spostamento del quadro. Risulta allora che nella tarda antichità il cristianesimo e le affini tendenze idealistiche di natura etico-religiosa erano indubbiamente collegati col risultato della storia sociale dell'antichità, e che perciò s'incontrarono e si collegarono con esso formando insieme un nuovo mondo; che il medioevo riceve la sua essenza dall'innesto della Chiesa e dell'eticità cristiana in un mondo sociale relativamente semplice e poco svolto, e che ciò soltanto rende possibile una civiltà cristiana; che l'individualismo della Riforma presuppone la dissoluzione della società medioevale e che il trionfo della Riforma è spiegabile solo con le condizioni politiche e sociali; che a creare la differenza esistente tra le due confessioni protestanti concorse efficacemente l'ambiente politico e sociale; che il protestantismo moderno è collegato con la moderna so-

cietà borghese e coi suoi ideali culturali; e che finalmente, il capitalismo, il moderno Stato nazionalista e imperialista, e l'immenso aumento della popolazione significano una crisi dell'etica cristiana quale essa era stata sinora. Risultano i collegamenti di classe delle sette, i motivi reconditi degli sbalzi improvvisi del pensiero religioso, che non si capirebbero con la sua semplice dialettica interna. In tal modo, è vero, la storia della religione viene attratta ancor più profondamente nella corrente del divenire e nella condizionalità reciproca degli elementi fondamentali della vita; e diventa sempre meno possibile fissare anche soltanto nell'etica cristiana un punto immutabile e assoluto, giacchè anche essa è sempre nient'altro che il padroneggiamento di una data situazione, determinata soprattutto dalle condizioni sociali, e la definizione di un ideale corrispondente alla situazione medesima. Senonchè la storia della religione e la storia del cristianesimo si sono avviate per questa strada già da lungo tempo, sin da quando hanno appreso ad inserire la vita religiosa nell'evoluzione generale. In tal modo vien posta davanti agli occhi in maniera ancora più evidente la relativa condizionalità di ciascun momento come sintesi irripetibile e come padroneggiamento spirituale etico, che spesso vede molto più chiaro nell'istintività che non nella teoria, usa a lasciar da parte e a velare molte cose. Ciò rende definitivamente impossibile il falso sistema di considerare interi periodi e gruppi come semplici stadi preparatori ad un assoluto mai reperibile nella storia. Invece appare perfettamente giusta l'affermazione del Ranke, già più volte accennata, che ogni età — non con la sua grossolana realtà, ma con gli ideali e i fini da essa medesima istintivamente formati — è immediatamente presso Dio. Così essa è anche nel padroneggiare con l'idea i compiti insorgenti dal sostrato na-

turale, dalla situazione economico-sociale, dai rapporti di potenza politica; nel quale processo l'idea non può mai essere indipendente dalla materia ch'essa domina, anzi bene spesso proprio da questa è messa in movimento. Invece tutti i tentativi di fare del cristianesimo un riflesso mutevole della storia economica e sociale sono o una sciocchezza di moda, o un assalto, sotto la nuovissima insegna dello scientificismo, alla sua validità religiosa.

6. *Il contenuto etico permanente.* — Tutte queste nozioni sono di genere storico. Ma naturalmente sorge il quesito, se un'indagine così ampia sul mondo delle idee e della vita del cristianesimo realmente non possa offrir altro che visioni storiche del passato e delle influenze di questo sul presente. Non fa essa a caso conoscere anche come contenuto dell'eticità sociale cristiana qualche cosa di permanente e di eterno, che sia come la stella polare del presente e dell'avvenire, qualche cosa che serva non soltanto a capire, ma anche a plasmare le cose? Certamente, essa può insegnare anche qualche cosa di questo genere. Ma conoscenze di valori etici eterni non sono conoscenze scientifiche, nè scientificamente dimostrabili. Esse sono qualche cosa che estraggono dalla vita storica la vivente convinzione e la volontà operante, nella sicurezza di conoscere in ciò la ragione assoluta nella sua rivelazione a noi indirizzata e conformata nel nesso attuale. Soltanto in questo senso ci permetteremo ancora di mettere in rilievo i valori etici permanenti, che sono contenuti nella varia storia delle teorie sociali cristiane. *Primo:* soltanto l'eticità cristiana, sulla base del suo teismo personalistico, ha un pensiero della personalità e dell'individualità, che non può venir distrutto da alcun pessimismo nè da

alcun naturalismo. Soltanto la personalità sorta dall'essenza naturale mediante l'unificazione di volontà e di essenza con Dio s'eleva al disopra del finito, ed essa soltanto può sfidarlo. Senza questo appoggio in realtà ogni individualismo s'evapora. *Secondo:* soltanto l'eticità cristiana col suo pensiero dell'amore divino indirizzato verso tutti e tutti unificante in sè possiede un socialismo realmente indistruttibile. Soltanto nel divino vanno a fondo tutte le divisioni e le grettezze, le lotte e gli esclusivismi, che appartengono all'uomo come essere di natura e in cui si forma la sua esistenza naturale. In esso soltanto le consociazioni create dalla coercizione e dal potere, dalla simpatia e dal bisogno d'aiuto, dall'istinto sessuale e dall'inclinazione, acquistano un collegamento superordinato ad esse tutte e indistruttibile, perchè metafisico. *Terzo:* soltanto l'eticità cristiana supera il problema dell'uguaglianza e della disuguaglianza, in quanto non esalta la forza ed il caso nel senso della selezione, nè fa violenza alla realtà nel senso del dottrinarismo egualitario. Essa accetta come sistema istituito dall'imperscrutabile volontà divina le diversità delle condizioni di vita, delle forze, delle capacità, sistema che l'elevamento interno della personalità e il sentimento di reciproca colleganza trasmutano in un cosmo etico. I valori etici della volontaria inserzione e subordinazione da un lato, della provvidenza e della responsabilità dall'altro, pongono ognuno in una situazione, in cui egli può e deve trasmutare le differenze naturali nei valori etici del reciproco riconoscimento, della fiducia e della provvidenza. *Quarto:* l'eticità cristiana col suo apprezzamento della personalità e con l'amore offre qualche cosa, di cui non può fare del tutto a meno nessuna società per quanto equa e razionale, perchè in essa rimangono sempre incalcolabili

dolori, bisogni, malattie: e cioè la carità. Essa è scaturita dallo spirito cristiano e può conservarsi soltanto per opera di esso. Ogni grettezza e spirito di proselitismo che con essa possano andare uniti sono soltanto limitazioni umane di una cosa grande e nobile. Finalmente: l'eticità cristiana propone a tutta la vita e a tutta l'attività sociale un fine, che si trova al di là di ogni relatività della vita terrena e in confronto al quale ogni altra cosa non è che valore d'approssimazione. Il pensiero del futuro regno di Dio, che non è altro se non il pensiero della finale realizzazione dell'assoluto, comunque la si possa pensare, non toglie già valore, come ritengono avversari di corta vista, al mondo e alla vita del mondo, ma rinvigorisce le forze e attraverso tutti gli stadi di transizione rende forte l'anima nella sua certezza di un'ultimo assoluto senso e fine futuro del lavoro umano. Esso eleva al disopra del mondo, senza negare il mondo. Questo profundissimo pensiero e senso dell'ascesi cristiana è l'unico mezzo con cui poter conservare vigore ed eroismo in una situazione complessiva, che approfondisce ed affina così infinitamente la vita del sentimento e infrange senza speranza di salvezza i motivi naturali dell'eroismo oppure cerca di risvegliarli dai meri istinti della brutalità. Esso è una sorgente d'intensa attività e a un tempo di sicurezza del fine; quindi, di schiettezza e sanità morale. Diventano per esso superflue tutte le utopie sociali; l'impossibilità, sempre di bel nuovo dimostrata dall'esperienza, di concepire e attuare in tutta la sua pienezza l'ideale, non confonde più colui che lo brama, nè lo ricaccia nella scepisi, che così facilmente consegue proprio da un serio senso della verità e che satura generalmente gli spiriti più sensibili dell'età presente. L'al di là è la forza dell'al di qua.

7. *L'organizzazione più conveniente.* — Questi pensieri e queste forze di etica sociale rampollano dalla religiosità cristiana. Perchè ciò sia possibile, è necessario mantenere in vita e propagare tali forze religiose, e a tal fine è necessaria un'organizzazione che le guidi e incessantemente le riproduca. Sorge quindi il quesito: quale insegnamento offre la nostra esposizione intorno al problema, così ardente appunto ai nostri giorni, della formazione della comunione religiosa, e dell'inquadramento di essa nelle altre grandi comunioni? Da un grosso volume che tratta delle teorie comunitarie del cristianesimo non sarà dato apprendere nulla che ci aiuti a superare la sempre maggiore miseria della nostra vita ecclesiastica? Anche qui la raccolta è copiosa, sebbene sia anch'essa più questione di giudizio d'opportunità che non di dimostrazione scientifica. Il primo insegnamento è che la vita religiosa, giunta allo stadio di religione spirituale, ha bisogno di un'organizzazione autonoma, distinta dalle articolazioni date dalla natura. A ciò essa tende sin dal primo momento in cui si comprende autonomamente, e ciò rimane sempre uno dei suoi problemi più importanti. Il centro di siffatta organizzazione è il culto: il grande problema è appunto quello di derivare da esso le forze da raggrupparsi, o di articolarle intorno ad esso. Senza organizzazione comunitaria e senza culto il cristianesimo non è capace di propagarsi e di riprodursi. Ogni ritorno allo spirito liberamente librantesi e alla sua affermazione spontanea senza organizzazione è mera utopia, che misconosce le condizioni reali della vita ed ha per conseguenza soltanto l'evaporazione e l'infacchiamento del tutto. Quanto alle forme dell'organizzazione si è in secondo luogo dimostrata la superiorità del tipo ecclesiastico su quello della setta e su quello del misticismo. Esso si attiene al pieno carattere salutare e gra-

zioso della religione, rende possibile l'indipendenza del possesso della grazia dalle opere degli individui, può abbracciare i più svariati gradi di maturità e di progresso verso il cristianesimo, e perciò esso soltanto è in grado di circondare una religione di popolo con le inevitabili diverse graduazioni dei membri. In ciò esso è superiore alla setta e più ancora al misticismo. Perciò la vera somma della storia della religione cristiana trascorre come storia della Chiesa, e la « Chiesa cristiana universale » è stato il più immediato risultato dell'opera missionaria del cristianesimo primitivo. Ma il tipo ecclesiastico è anche la riduzione dell'idea cristiana al livello delle possibilità pratiche, della media, è principio di adattamenti e compromessi larghissimi. Senonchè in terzo luogo anche questo tipo ecclesiastico, a motivo appunto del contrasto in esso implicito tra cristianesimo puro e adattamento al mondo, ha avuto una storia ricchissima di vicende, e si trova oggi in pieno processo di trasformazione. La forma pura e conseguente del tipo ecclesiastico è il cattolicesimo romano, il quale in misura sempre maggiore sacrifica l'interiorità, personalità, mobilità della religione alla salda oggettivazione nel dogma, nel sacramento, nella gerarchia, nel papato, nell'infallibilità, ed apre una valvola ai motivi così settari come mistici soltanto con gli Ordini monastici e con le divozioni. Dopo la crisi del sec. XV, in cui cominciò a cadere il carattere ovvio e naturale del suo dominio, esso è andato sempre più oggettivandosi e accentrandosi. In contrapposizione a questo processo, il protestantismo cercò di nuovo di rendere più soggettivo e interiore l'istituto salutare ecclesiastico, trasferendo l'elemento oggettivo di organizzazione nella Sacra Scrittura e nella forza spirituale ad essa insita, nonchè nel ministero della predica che quella interpreta, Lutero con la fiducia, ben presto delusa, nella potenza di universale conver-

sione dello spirito e della parola, Calvino con l'aiuto d'una salda organizzazione ecclesiastica atta a vigilare i fedeli. Nessuno di questi ecclesiasticismi ha potuto conservarsi e trionfare con i soli mezzi morali, tutti hanno dovuto ricorrere al braccio secolare, senza l'aiuto del quale non può esservi ecclesiasticismo durevole, conformista e indivisibile. Questo non può pensarsi senza coercizione, e la coercizione a sua volta non è pensabile senza l'aiuto dello Stato. E in periodi di fede semplice e ingenua tale costrizione non è dannosa nè contraria alla religione: quando la verità è assolutamente sicura e gli istinti universali del popolo sono in essa concordi, la difesa contro la stoltezza, l'errore, il traviamiento, è intelligente e sana, è insomma la premessa per la conservazione dell'unità spirituale della società, che non può sacrificarsi all'ideale dottrinario e superidealistico della libera legge che il singolo si dia da sè. Ma appunto a motivo di siffatta connessione del tipo ecclesiastico con la ininterrotta unità degli istinti d'intuizione del mondo di grandi aggruppamenti popolari il tipo ecclesiastico ininterrotto è in quarto luogo adatto internamente soltanto agli accennati periodi. La nostra esposizione mostra come esso, scomparse quelle premesse, attraversi un processo di contrazione o di dissoluzione. Nella nostra civiltà i giorni del tipo ecclesiastico puro sono contati. Le cose che nella moderna intuizione della vita valgono per ovvie e naturali non sono più quelle che tali considera la Chiesa. La costrizione non è più difesa della totalità da perturbazioni individuali, sibbene violentazione delle vere correnti della vita. Il braccio secolare s'è ritratto, del tutto o in parte, e ben presto non darà più in alcun luogo se non il mignolo, o niente del tutto. I diversi ecclesiasticismi si trovano l'uno di fronte all'altro in mezzo a popolazioni confessionalmente miste come plu-

ralità di esclusive verità assolute che si annullano a vicenda. Le anime dei popoli sfuggono alle Chiese, e buona parte delle funzioni di esse è passata alla scuola, alla letteratura, allo Stato, alle associazioni. In tali condizioni, il tipo ecclesiastico del cattolicesimo è costretto a dominare le coscienze in modo sempre più violento ed esteriore, mentre l'ecclesiasticismo protestante in parte non ha fondamenti abbastanza forti da sopportare uno svolgimento di questo genere, in parte contiene nel suo carattere soggettivistico vigorose forze contrarie, sicché non ha potuto opporre resistenza al settarismo e al misticismo, elettivamente affini al mondo moderno. Esso si è compenetrato di motivi settari e di relativismo mistico-spiritualistico. Non è più ecclesiasticismo puro, sebbene lo spirito ecclesiastico del conformismo si ribelli abbastanza violentemente contro quest'incontenibile svolgimento, e arrossendo o senza arrossire tenda verso gli ideali cattolici. Le linee d'evoluzione che in esso si notano nettamente sono il distacco dallo Stato, la libertà di formazione ecclesiastica, l'indipendenza delle singole comunità, la trasformazione delle Chiese di Stato in Chiese di popolo, che coaderiscono nella comune amministrazione ma lasciano libertà d'azione alle singole comunità, ma appunto per ciò contengono in sé permanentemente materia di conflitti pericolosi per la coesione. Anche sotto il manto dell'apparente persistenza di una Chiesa confessionale unitaria l'aconfessionalità dell'immensa maggioranza dei membri della Chiesa ha imposto questo stato di cose. Quel che ci ha mostrato la storia del protestantismo è una sempre maggiore compenetrazione del contenuto vitale del tipo ecclesiastico con quello della setta e del misticismo. Mentre il cattolicesimo sa sempre ridurre l'una e l'altro all'impotenza, l'una e l'altro diventano sempre più vigorosi nel protestantismo. Nella reciproca compenetra-

zione delle tre forme sociologiche fondamentali e nella loro unificazione in un quadro che concili tutti questi motivi stanno i compiti futuri del protestantismo, compiti di natura sociologico-organizzativa più urgenti d'ogni compito dogmatico. I tentativi fatti finora per creare mediante quest'ultima un'unità di conciliazione son falliti. Non esiste più una « dogmatica ecclesiastica protestante »: l'unificazione e la coesione debbono adunque ricercarsi in un terreno diverso da quello della dogmatica. Ciò sarà possibile soltanto con la premessa che le Chiese formate dalla coercizione, dalla forza, dalla religione di Stato, dal conformismo, diventino ricettacoli in cui i diversi spiriti cristiani possano ora vivere e operare pacificamente. Le organizzazioni ecclesiastiche si mantengono in virtù del loro proprio peso storico, e una volta create possono servire a fini diversi da quelli per cui sono state originariamente edificate. I dolori e i tormenti, che a suo tempo costò l'ecclesiasticismo di Stato, possono considerarsi come i costi dell'edificazione, che non possono però replicarsi eternamente. Ciò che è stato edificato dalla coercizione, dalla durezza, dalla rigidità di nervi dell'uniformità, può essere ora abitato da spiriti più sensibili e soprattutto molto diversi, i quali però debbono curare di sopportarsi a vicenda. Mentre il semplice sistema delle Chiese libere, o della separazione tra Chiesa e Stato, assicura soltanto una certa libertà di coscienza accanto alle Chiese e fuori di esse, ma in seno ad esse instaura proprio l'intolleranza, un sistema come quello da noi indicato potrebbe conservare le Chiese di popolo e garantire in seno ad esse la tanto bramata libertà di coscienza, in quanto essa in generale sia possibile. Dello spirito del tipo ecclesiastico si conserverebbe allora il grande pensiero della comune sostanza storica di vita, che in tutte le individuali formazioni comunitarie e annunciazioni

non è che separata e resa fluida. Si conserva così il senso collettivo e la coscienza del proselitismo, un « minimo di Chiesa », come disse Richard Rothe.

8. *Il cristianesimo e il problema sociale dell'età presente.* — Dove resta però il quesito, dal quale abbiamo preso originariamente le mosse, il quesito relativo all'importanza del cristianesimo per la soluzione dell'odierno problema sociale, che è il problema del periodo economico capitalistico e del proletariato industriale da esso creato, dei giganteschi Stati burocratico-militari, dell'immenso aumento di popolazione sboccante nella politica mondiale e coloniale, del tecnicismo che crea immensi mezzi di sussistenza, che nel commercio mondiale mobilita e collega tutto, ma anche rende meccanici l'uomo e il suo lavoro? Basta formulare in tal maniera il quesito per vedere che, dopo quanto si è detto finora, la risposta più importante è che si tratta in generale di un problema nuovo, finora non esistente per l'opera sociale cristiana. Gli ideali radicali di riforma sociale coltivati dalla setta chiliastica di fronte all'immensa serietà di questo problema non sono che giuoco e sogno di fanciulli: giuoco e sogno onorevoli e nobili, ma utopistici anche nel loro aspetto moderno di socialismo cristiano radicale e rinnovatore del mondo. Il misticismo rinuncia d'avanzo a qualsiasi soluzione, e in questi scompigli non vede altro se non l'impossibilità che il mondo dia quella pace, ch'è al disopra d'ogni ragione. Le Chiese di tutte le confessioni — meno di tutte però la luterana — sfoderano programmi volti a lenire queste gravi piaghe che preoccupano tutti gli spiriti e tutti gli animi, e per loro conto operano in modo commovente e pieno di spirito di sacrificio, ma lo fanno riferendosi essenzialmente soltanto ai loro antichi tipi principali di filosofia sociale, che cercano di

mobilitare nuovamente per le grandiose lotte dell'età presente. Abbiamo visto che vi sono soltanto due tipi principali, che abbiano conseguito vasta importanza storica e potenza. Uno è la filosofia sociale patriarcalistica, fondata sulle caste e sulle corporazioni, del cattolicesimo medioevale, che seppe riunire nell'organizzazione ecclesiastica della vita il relativo imbrigliamento della lotta per l'esistenza, la motivazione di ogni comunione con le relazioni personali di autorità e di pietà, le forme e i bisogni economici relativamente semplici dell'età precapitalistica, i resti dell'antica solidarietà conservati nella colleganza di scuola e di sangue, con l'eticità cristiana del valore individuale-personale e dell'universale comunione d'amore. L'altro è la filosofia sociale del protestantismo ascetico, che è sorto dal calvinismo tinto di ecclesiasticismo libero e di pietismo e dalla setta ascetica prossima a diventar Chiesa, che è internamente affine all'utilitarismo e al razionalismo dell'età moderna, con l'attività professionale e con l'esaltazione del lavoro per se stesso, con la democrazia politica e col liberalismo, e col pensiero associativo che domina tutto questo, ma che però sa neutralizzare le conseguenze eticamente pericolose di questa vita moderna con l'idea religiosa della responsabilità dell'individuo e del dovere d'amore così del singolo come della comunione, con l'eliminazione del lusso, del mammonismo e della brama del piacere, e infine con un eroismo messo sempre al servizio della causa di Cristo. Le altre idee sociali cristiane formatesi accanto a questi due tipi principali non poterono nemmeno al tempo loro risolvere la dura materia della realtà sociale: oggi su queste scogliere non risplende più il sole. Senonchè anche quei due tipi poderosi — nonostante le loro grandi benemerite che durano anche oggi — sono esausti. Ciò che vuole il cattolicesimo corporativo-pa-

triarcalistico, in parte non è assolutamente più possibile, in parte non può più attuarsi per l'indebolimento del cattolicesimo, le cui forze scemate traggono seco per giunta i più insopportabili effetti accessori. Quel che il protestantismo ascetico subordinò al pensiero religioso come mezzo per l'instaurazione della signoria di Cristo, gli ha preso la mano, e ha gettato via da sé le limitazioni e le direttive religiose, anzi in generale tutte quelle che si collegano al pensiero e alla metafisica; e d'altra parte la fredda rigidità del protestantismo ascetico, il suo accorto spirito realistico, il suo attivo proselitismo, il suo carattere antiartistico e puritano, eccitano l'ostilità di tutti gli istinti della cultura moderna; e anche dal punto di vista meramente religioso la sua inclinazione al legalismo e al farisismo, all'attività, e al ridurre tutto a tipi stereotipati, sono tutt'altro che all'unisono con le più profonde idee cristiane. Ciò posto, dalla nostra indagine risulta la situazione problematica di tutta l'opera cristiano-sociale. Essa è problematica soprattutto perchè la capacità dell'idea a dominare la brutale realtà è sempre cosa oscura e difficile; è problematica specialmente perchè le principali forme storiche della teoria e della formazione sociale cristiana per vari motivi falliscono di fronte ai compiti odierni. Perchè la situazione possa venir padroneggiata in senso cristiano-sociale, occorrono nuovi pensieri, che non sono stati ancora pensati e che corrispondano alla situazione medesima, come le antiche forme corrisposero alla situazione antica. Questi pensieri debbono trarsi dall'interna forza motrice dell'idea cristiana e dalla sua nuova forma vivente attuale, non semplicemente dal Nuovo Testamento, allo stesso modo come quelle due grandi forme principali furono tratte non dal Nuovo Testamento, ma dal moto attuale cui in ciascun momento obbediva l'idea cristiana. Ed essi

avranno la sorte comune ad ogni creazione dell'idea religiosa: presteranno servizi indispensabili e spiegheranno intimissime forze, ma non potranno mai attuare completamente la loro specifica volontà ideale nel campo delle lotte terrene. Essi non potranno creare il regno di Dio sulla terra come perfetto organismo etico-sociale, ma non potrà farlo alcun'altra potenza della terra. Uno dei risultati più seri ed importanti della nostra indagine è che ad ogni idea si contrappone la realtà brutale, ogni svolgimento progressivo è ostacolato da impedimenti interni ed esterni. Non vi è da scoprire ora un'etica cristiana assoluta, ma da dominare le mutevoli situazioni mondiali, come ha fatto l'etica cristiana antica a modo suo. Nè vi è possibilità di far prevalere un'eticità assoluta, ma soltanto da lottare con la natura materiale e con la natura umana. Quindi anche l'etica cristiana presente e futura sarà soltanto un adattamento alla situazione, e dovrà volere soltanto il possibile. In ciò hanno il loro fondamento la tensione incitante senza tregua in avanti e a un tempo l'imperfettibilità del lavoro etico. Ciò può esser disconosciuto soltanto da ideologi dottrinari e da fanatici che nella fede sorvolano su tutto quel ch'è terreno. La fede è la forza per la lotta della vita; ma la vita rimane lotta che si riproduce incessantemente su fronti sempre nuovi. Per ogni falla pericolosa che si chiude, se ne apre una nuova.

Rimane — e questo è il risultato che tutto comprende — che il regno di Dio è dentro di noi. Noi lavorando fiduciosamente e instancabilmente vogliamo fare risplendere il nostro candelabro davanti agli uomini, affinché essi vedano la nostra opera e lodino il nostro padre ch'è nei Cieli; ma i fini ultimi d'ogni umanità sono celati nelle sue mani.