

*Alcune osservazioni sul volume di P. Colin, L'audace et le soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français (1893-1914)*¹

Pierre Colin, docente presso la Faculté de Philosophie dell'Institut Catholique de Paris, si era occupato del modernismo cattolico già a suo tempo in un lungo contributo, pubblicato con il titolo *Le Kantisme dans la crise moderniste*,² che ora nel presente volume trova in parte una ripresa, notevolmente più ampia e a cui sono state apportate alcune modifiche; in parte un allargamento, soprattutto sotto il profilo cronologico, e un completamento, attraverso l'analisi in più direzioni degli sviluppi della ricerca filosofica in Francia.

La costruzione del nuovo studio ruota attorno all'interpretazione del modernismo che venne elaborata da Pio X nella *Pascendi*: essa consisteva in una sistematizzazione artificiale del modernismo e nell'individuazione al suo interno degli errori filosofici e teologici su cui si fondava.

Non potendo rendere conto dettagliatamente del denso studio di Colin vorrei richiamarne almeno alcuni elementi che mi sembrano degni di maggiore considerazione per poi suggerire sinteticamente qualche precisazione e qualche piccola pista di approfondimento.

1. Struttura e contenuti del volume

In primo luogo va detto che questa documentata sintesi presenta una mole ragguardevole d'informazioni sui principali dibattiti culturali a sfondo filosofico (e anche teologico), e sui loro maggiori animatori, riconducibili alla crisi modernista intesa in senso lato. Più che di uno stretto approccio storico-filosofico alla crisi modernista (con le difficoltà che il cambio di disciplina comporta per l'autore, di cui egli si mostra – non solo retoricamente, mi pare - ben avvertito),³ si tratta di un'ampia lettura critica delle elaborazioni concettuali espresse attorno al tema della religione, e in particolare di quella cristiana, che abbraccia l'area delle scienze religiose, spaziando dalla filosofia (in particolare la metafisica e la morale) alla teologia dogmatica, dall'esegesi biblica alla sociologia e alla psicologia, dal misticismo ad aspetti apparentemente di minore rilievo come lo spiritismo e l'occultismo.

All'interno di questa vasta panoramica è stata attribuita un'indubbia preferenza alle tematiche di carattere filosofico, motivata dalla centralità che la *Pascendi* ha attribuito ai principi filosofici del sistema modernista che l'enciclica ha ricostruito «artificialmente» allo scopo di denunciarne le pericolose e gravi deviazioni dalla dottrina cattolica. Perciò l'articolazione del volume ruota attorno al settimo capitolo («L'invention du modernisme dans l'Encyclique *Pascendi*»), suddiviso in quattro parti nelle quali vengono ripercorsi i passi che portarono agli interventi della Santa Sede con il decreto *Lamentabili* e l'enciclica *Pascendi*; viene offerta un'analisi dell'errore filosofico rilevato

¹ Paris, Desclée de Brouwer, 1997, pp. 523.

² Nel volume miscelaneo *Le modernisme*, présentation de D. Dubarle, Paris 1980, 9-81. «Première ébauche du livre actuel» lo definisce Colin nell'*Avertissement* che introduce *L'audace et le soupçon*, cit., 9-10.

³ Il volume si apre con le seguenti parole: «On le verra: ce livre est le fait d'un philosophe qui a tenté d'écrire l'histoire d'une crise religieuse. Or, même si un historien-philosophe tel que Henri Gouhier a montré qu'on pouvait les

dalla *Pascendi* nel modernismo (l'agnosticismo, che poi secondo l'enciclica conduce i modernisti all'immanentismo religioso in campo teologico); è abbozzato il sistema dottrinale che faceva da orizzonte culturale all'interpretazione proposta dall'enciclica, sistema che dipendeva da «une “philosophie de l'Église”» dotata di una «“solution sur les principaux problèmes philosophiques, sur la connaissance sensible et intellectuelle, sur Dieu, sur l'âme humaine, sur la substance corporelle”», secondo l'espressione di R. Garrigou-Lagrange (p. 262); e infine è affrontato il problema della riforma della Chiesa prospettata dai modernisti.

Questo capitolo fa da spartiacque tra i cinque che lo precedono e i quattro che lo seguono. A parte stanno il primo, breve, ma importante capitolo, di carattere introduttivo («Modernisme et crise moderniste»), nel quale Colin affronta il nodo delle diverse interpretazioni della crisi modernista e propone una linea fondata sui risultati della sua ricerca; e le conclusioni («La crise moderniste en suspens»), volte a collocare la crisi modernista all'interno della crisi della società francese a cavallo dei due secoli, senza tuttavia perdere di vista gli elementi peculiari del modernismo cattolico.

I capitoli dal secondo al sesto segnano delle progressive tappe di avvicinamento – dal punto di vista cronologico e tematico – alla crisi modernista. Nel secondo l'attenzione dello studioso si concentra soprattutto sull'Ottocento, delineando il rapporto tra liberalismo e modernismo, il contesto politico francese che fece da sfondo alla crisi modernista, i percorsi della cultura e delle «scienze religiose» nel XIX secolo, i primi tentativi di incontro in area francese tra cristianesimo e cultura e società moderne alla fine dell'Ottocento.

Il terzo capitolo, sulla condanna dell'americanismo, consente a Colin di rilevare che già nella lettera apostolica *Testem benevolentiae* (22 gennaio 1899) opera la stessa struttura interpretativa che poi verrà impiegata nei confronti degli errori che la *Pascendi* raccoglierà sotto il lemma modernismo. In particolare poi ciò che prefigura il modernismo è la controversia francese sulla situazione politica e la predicazione morale della Chiesa cattolica negli Stati Uniti d'America, che ruota attorno ai due problemi di fondo sollevati dall'americanismo: quello della libertà reciproca della Chiesa e dello Stato e quello della libertà individuale dei credenti nella società.

Nel quarto capitolo Colin segue il percorso dell'esegesi biblica, la disciplina che più di altre porterà all'esplosione della crisi modernista: partendo dalla *Vie de Jésus* di Renan, l'autore passa alla situazione degli studi biblici nel secondo Ottocento, allo sviluppo delle scienze religiose, alla prima applicazione della critica storica in campo esegetico e alle difficoltà che colpirono Lagrange e Loisy agli inizi degli anni Novanta dell'Ottocento, e infine giunge all'esplosione della crisi modernista nel 1902 con la pubblicazione di *L'Évangile et l'Église* da parte di Loisy, che scatenò una serie di polemiche reazioni e l'intervento delle autorità ecclesiastiche.

Invece il quinto e il sesto capitolo ripercorrono l'evoluzione degli studi filosofici nel secondo Ottocento. Nel quinto – eloquentemente intitolato «Tous les philosophes catholiques ne sont pas

thomistes» - Colin sottolinea con persuasione come il tentativo perseguito da Leone XIII di imporre il tomismo come filosofia della Chiesa non abbia impedito la presenza all'interno del cattolicesimo di una linea di pensiero che ne rimase sostanzialmente estranea e che si rifece alla riflessione di Agostino. Tale linea si snodò da Alphonse Gratry a Blondel e Laberthonnière, passando per Edme Caro e Léon Ollé-Laprune. Sempre nel quinto capitolo Colin ricorda che anche all'interno del tomismo si svilupparono diverse correnti, tra cui quella di carattere teologico promossa dal domenicano Ambroise Gardail attraverso il suo insegnamento a Le Saulchoir, in Belgio, che – come indicò Étienne Fouilloux a suo tempo - rappresentò una terza posizione tra modernismo e antimodernità, tesa a «“faire droit aux requêtes légitimes de la modernité sans transgresser les limites de l'orthodoxie catholique et romaine”».»⁴

Il sesto capitolo verte sulle accuse rivolte al kantismo di essere la culla filosofica della modernità, impregnata di protestantesimo,⁵ e sulla conseguente presunta inconciliabilità tra il contenuto delle teorie del filosofo tedesco e il cattolicesimo. Opportunamente Colin mette in evidenza che molte delle critiche che vennero rivolte a Kant da esponenti francesi della cultura cattolica poggiavano su una conoscenza incompleta della sua filosofia.⁶

Nei capitoli dall'ottavo all'undicesimo, successivi a quello centrale dedicato alla *Pascendi*, Colin si fa carico di verificare la reale situazione del dibattito che ebbe luogo in Francia a inizio Novecento attorno ai diversi aspetti culturali denunciati dall'enciclica *Pascendi* come elementi peculiari del modernismo. Nell'ottavo capitolo affronta la questione dell'agnosticismo - la posizione filosofica dalla quale secondo la *Pascendi* derivavano tutti gli errori dei modernisti – nelle sue relazioni con il simbolismo, nelle sue ricadute teologiche, nel suo intrecciarsi con l'impiego della critica storica negli studi di esegesi biblica.

Nel nono capitolo Colin sposta l'attenzione sull'esperienza religiosa: la *Pascendi* denunciava nei modernisti il legame tra l'agnosticismo e una filosofia dell'esperienza religiosa di impianto immanentista. L'autore dapprima ripercorre le principali posizioni attorno alla questione dell'immanenza (evidenziando in particolare quella di Blondel, senza dimenticare la riflessione dei tomisti), quindi si sofferma sul pensiero di Auguste Sabatier intorno all'esperienza religiosa, poi passa a illustrare i diversi approcci delle scienze (storia, psicologia, sociologia) alle religioni, infine affronta il nodo della teologia mistica (non mancano accenni allo spiritismo, all'occultismo, alle relazioni della mistica con l'isteria e la filosofia).

⁴ *Le Saulchoir en procès (1937-1942)*, in *Une école de Théologie, Le Saulchoir*, Paris 1985, 37-60: 43, citato da Colin, *L'audace et le soupçon*, cit., 184.

⁵ E. Van Roey affermava nel 1899: «“Comme le philosophe allemand, Luther flatte l'orgueil de la pensée, il glorifie la valeur personnelle de l'homme et ne soumet celui-ci qu'aux inspirations de son for intérieur. Cependant le réformateur religieux est dépassé en hardiesse par le novateur philosophique. [Kant] a formulé dans leurs conséquences extrêmes les principes du protestantisme: sa philosophie est la continuatrice et l'héritière de la Réforme”».» *L'influence du kantisme sur la théologie protestante*, in *Revue néo-scholastique de Louvain*, 1899, 404-411: 406, citata da Colin, *L'audace et le soupçon*, cit., 230.

⁶ Cfr. *ibid.*, 206, 211. Per alcuni spunti circa la lettura di Kant in area tedesca, in relazione alla crisi modernista, si veda O. Weiß, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, mit einem Geleitwort von H. Fries, Regensburg 1995, 272-291.

Alla questione dello sviluppo dei dogmi è dedicato il decimo capitolo, particolarmente ampio, articolato in numerose sezioni che prendono in esame le teorie sulla morte e rigenerazione dei dogmi, i problemi e le reazioni sollevati dalle ricerche di Duchesne, la posta in gioco nel tema dello sviluppo del dogma e del suo legame con la figura di Gesù (uno spazio particolare viene assegnato anche in questo caso alla posizione di Blondel), l'interrogativo sulla natura del dogma posto da Édouard Le Roy nella primavera 1905 («Qu'est-ce qu'un dogme?»), lo sviluppo di una storia dei dogmi a partire dalla teologia positiva, la relazione tra dogmi e vita dello spirito colta soprattutto attraverso le posizioni di Rousselot e di Laberthonnière.

L'undicesimo capitolo è dedicato alle «Interventions ecclésiologiques», sulla base del fatto che l'enciclica *Pascendi* aveva denunciato, tra le altre, la figura del modernista riformatore, come sostenitore di una serie di proposte di riforma della Chiesa, delle relazioni intraecclesiali e della disciplina ecclesiastica. A questo proposito però Colin richiama la specificità della situazione francese: «En effet d'autres pays ont connu un modernisme plus directement attaché à une transformation profonde des structures internes de l'Église. C'est en Allemagne, en Angleterre et surtout en Italie que le modernisme a prôné un renouvellement considérable de la discipline ecclésiastique» (p. 450). Quindi preferisce seguire il filo dei tentativi di trasformazione della religione, dalle proposte miranti alla costruzione di un nuovo cristianesimo a quelle di carattere più scienziata, ai progetti per un rinnovamento della morale che consentisse all'intera società di tornare a riconoscersi in un'etica autonoma man mano che quella cattolica perdeva consenso nella popolazione.

Successivamente Colin si sofferma sul problema dell'unità o pluralità del modernismo: il modernismo è solo quello, di natura intellettuale, condannato dalla *Pascendi*, oppure la crisi implicava anche un confronto con la modernità politica e sociale? Egli avanza la tesi dell'esistenza anche di un versante sociale e politico del confronto della Chiesa con la modernità, e inoltre sostiene che le iniziative dei novatori intraprese nei diversi campi della cultura erano indipendenti le une dalle altre e che talvolta alcuni loro propugnatori con il passare del tempo giunsero a prendere le distanze nettamente e reciprocamente, anche sotto la pressione dell'antimodernismo, che cercava di assimilare le differenti posizioni alle teorie condannate dalla *Pascendi*.

Un'ultima sezione del capitolo affronta sinteticamente, in alcuni dossier, i principali risvolti sociali della crisi modernista in Francia a partire da alcune figure o soggetti del «modernismo intellettuale» che si impegnarono, in modi diversi, per un'apertura della Chiesa al mondo moderno: George Fonsegrive, il settimanale lionese «Demain», Paul Bureau, Blondel, Laberthonnière (di cui si allude soprattutto alla controversia con l'Action française), il *Sillon* e la sua condanna.

Il taglio dato da Colin al suo studio ha fatto sì che rimanessero in secondo piano (senza però tacerli completamente) gli aspetti della storia della crisi modernista in Francia meno direttamente connessi con il dibattito culturale (e soprattutto teologico-filosofico). Certo, quello francese fu un modernismo prevalentemente intellettuale se rapportato a quello italiano, ma la repressione

antimodernista durante il pontificato di Pio X si incaricò di colpire il modernismo anche sul piano pratico e su quello politico, il quale ultimo in Francia era ben rappresentato – agli occhi della Curia romana – dal Sillon e dall'abbé Lémire. Di questi fatti il volume di Colin presenta solamente alcuni tratti, soprattutto nel corso del secondo capitolo, attraverso una visione di sintesi e poi offre una più puntuale esposizione, sebbene sempre per cenni, nell'ultima parte del capitolo undicesimo. Infatti altra è l'ottica con cui lo studioso francese guarda alla crisi di inizio secolo (pp. 476-477):

«On aimerait pouvoir présenter les mouvements catholiques de l'époque, afin de situer la place du "modernisme" et des "modernistes" dans cet ensemble qui manifeste la vitalité ecclésiale de l'époque. Parmi les créations importantes dont il faudrait évoquer l'histoire et les relations, il y aurait en tout cas le *Sillon* de Marc Sangnier et l'ACJF [...] Également les Semaines sociales et tout l'ensemble des initiatives suscitées par l'encyclique *Rerum novarum* à partir de 1891. Mais une telle présentation dépasse notre propos et notre compétence. Nous nous limiterons à quelques intersections: comment, en quelles circonstances, des représentants du "modernisme intellectuel" sont-ils conduits à prendre position sur le terrain des options socio-politiques qui mettent en jeu les rapports de l'Église catholique avec la société et avec elle-même?»

In conseguenza di questa scelta manca anche una ricostruzione sufficiente non tanto del pensiero quanto piuttosto delle linee d'azione degli antimodernisti e degli integristi,⁷ che anche in Francia si organizzarono in reti di spionaggio e d'azione e che sui piani sociale e politico trovarono un luogo di aggregazione soprattutto nell'*Action française*. Nei fautori di quelle posizioni la preoccupazione di intervenire con efficaci misure disciplinari mi pare prevalesse o per lo meno andasse di pari passo con l'esigenza di rispondere sul piano culturale alle questioni sollevate dai novatori e dai democratici cristiani. Il non approfondimento da parte di Colin degli intrecci tra riflessione, prospettive e azione che ne caratterizzò l'esperienza mi pare comporti una difficoltà per la stessa comprensione dell'antimodernismo e anche del modernismo, dato lo stretto legame per contrapposizione che sussisteva tra questi due sistemi di pensiero sorti all'interno della medesima, complessa realtà ecclesiale.⁸

Forse su questa assenza ha pesato anche il privilegiamento da parte di Colin del ricorso alle fonti edite e destinate al pubblico, su quelle inedite e di carattere riservato: probabilmente la scelta è stata una conseguenza inevitabile della decisione dell'autore di puntare alla ricostruzione delle diverse istanze culturali - dando voce, seppure sinteticamente, a una pluralità davvero

⁷ Integrisimo e antimodernismo non necessariamente coincidono in modo pieno, pur trovando linfa in quello che Poulat identifica come il regime intellettuale peculiare della Chiesa cattolica di inizio secolo. Cfr. *Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Paris 1984, 69.

⁸ Su ciò cfr. É. Poulat, *Un couple maudit: modernisme et intégrisme*, in *Modernistica. Horizon, physionomies, débats*, Paris 1982, pp. 32-57: 32-33; G. Miccoli, *Intransigentismo, modernismo e antimodernismo: tre risvolti di un'unica crisi* (G. Miccoli - R. Guarnieri - M. Guasco - C. Riva, tavola rotonda su *Modernismo, ieri e oggi*), in *Ricerche per la storia religiosa di Roma. Studi, documenti, inventari*, 8 (1990) 13-38: 18. Nello studio citato (cfr. p. 33) Poulat ha suggerito di superare le difficoltà che nascono nell'analisi dalla circolarità esistente fra modernismo e integrisimo proponendo di affrontare il tema lungo il versante istituzionale, quello della Chiesa cattolica romana nell'ambito della società moderna. A partire da questa prospettiva ho proposto sinteticamente un'articolazione interna dell'antimodernismo in *Sviluppi ed esiti dell'antimodernismo durante il pontificato di Pio X attraverso le relazioni delle visite apostoliche*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 32 (1996) 591-615. Più in generale rispetto alla crisi modernista (ma riflettendo sul percorso di Loisy), Poulat ha richiamato anche la circolarità tra ortodossia ed eresia, che si definiscono per contrapposizione e nascono dalla pretesa di fissare una volta per sempre una dottrina immutabile: cfr. *Critique et mystique*, cit., 66.

ragguardevole di posizioni - espresse nel corso di una stagione travagliata e complessa come quella a cavallo tra Ottocento e Novecento, che per numerosi aspetti è ricostruita nei suoi sviluppi, seppure in maniera più rapida, già a partire dagli inizi del XIX secolo. Inoltre, riprendendo un'osservazione di Émile Poulat, si può notare che non è il caso di lasciarsi influenzare dal

«“préjugé de l'inédit”, du manuscrit. [...] La primauté donnée à l'imprimé sur l'inédit se justifiait aisément: c'est celle de la pensée construite et de la parole publique sur l'échange privé, qui n'a pas le même statut intellectuel et social. Mais elle est toute relative: il n'existe pas d'expression publique sans une dimension privée qui en est une des clefs. On ne la déchiffre pas sans une bonne connaissance des auteurs et de leurs réseaux de relations en tous domaines».⁹

Quest'ultimo aspetto non manca in Colin, che ha potuto avvalersi della corrispondenza di Blondel con Valensin, Laberthonnière, Wehrlé, Bremond e altri interlocutori, pubblicate ormai da tempo. Tuttavia anche sullo stretto piano del dibattito culturale che si svolse durante la crisi modernista i versanti che più patiscono della limitata integrazione delle fonti edite con quelle archivistiche di carattere riservato sono quelli romano e dell'episcopato francese (cui in parte Colin ovvia facendo ricorso all'importante documentazione conservata nelle Archives de l'Institut Catholique de Paris, in primo luogo ai verbali delle sedute dei vescovi fondatori di detta università): ciò ha comportato, per esempio, che nel volume, che pure offre un'ampia analisi del decreto *Lamentabili* e soprattutto una particolarmente minuta relativa all'enciclica *Pascendi*, non trovi spazio adeguato uno degli aspetti principali decretati dall'enciclica e sostenuti dall'azione della Santa Sede: la riorganizzazione degli studi nei seminari e nelle università cattoliche transalpine, attuata attraverso una riformulazione dei programmi d'insegnamento che poneva al centro la filosofia tomista, ma anche per mezzo della rimozione dei docenti considerati inclini al modernismo. Né vi è una ricostruzione dettagliata delle pressioni esercitate dalla Curia romana su vescovi, clero e associazionismo cattolico francesi perché erigessero un compatto fronte antimodernista.

Anche l'atteggiamento dell'episcopato francese di fronte al modernismo rimane tutto sommato in penombra, non solo per ciò che riguarda gli aspetti «pastorali» della gestione della crisi, ma pure nelle sue implicazioni di carattere più eminentemente culturale. Se è vero che in linea generale i vescovi transalpini risultarono lontani dalle questioni sollevate dalle ricerche esegetiche di Loisy, non mancarono tuttavia specifiche prese di posizione: così, per esempio, sul piano della *querelle* teologico-filosofica che le tesi di Loisy suscitavano, sarebbe stato opportuno menzionare le refutazioni del vescovo di La Rochelle mons. Le Camus a *L'Évangile et l'Église* e ad *Autour d'un petit livre*.¹⁰

2. Origine e contesto della crisi modernista. Modernismo e «modernismo»

⁹ *Permanence et actualité du modernisme. Avant-propos à la 3^e édition di Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris 1996³, VII-LXXII: XIII.

¹⁰ Su questi aspetti cfr. Poulat, *Histoire, dogme et critique*, cit., 234-244.

Secondo Colin la crisi modernista sorse nel 1893, a causa della congiunzione operatasi in ambito cattolico tra iniziative esegetiche e iniziative filosofiche: in particolare in campo esegetico, oltre alle precedenti notevoli tensioni che avevano accompagnato l'*affaire* Duchesne, il riferimento è alle ricerche condotte da Loisy, che portarono al suo allontanamento dall'Institut Catholique de Paris attraverso la forzatura delle dimissioni «volontarie»; e in parallelo alle difficoltà di Loisy vanno registrate quelle che riguardarono l'attività di Lagrange. Infine va menzionata la presa di posizione ufficiale relativa agli studi biblici assunta da Leone XIII con l'enciclica *Providentissimus Deus*. Invece in ambito filosofico Colin rivolge la propria attenzione al fatto che sempre nel 1893 Blondel discusse la sua tesi di dottorato su *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*.

Colin sottolinea soprattutto la centralità della dimensione filosofica, ma con l'avvertenza che in Francia – ed è una delle tesi principali del volume - il versante filosofico della crisi modernista si inserì in un contesto più ampio di crisi della filosofia francese, che la rese meno confinata nell'ambito ecclesiastico. Infatti, sotto l'impulso della molteplicità e della specificità delle scienze positive, nel corso del secondo Ottocento si passò da una filosofia che si concepiva come unica e dotata di una portata universale allo sviluppo di una serie di ricerche filosofiche spesso non interagenti tra loro. Tuttavia questa più generale crisi della filosofia non fu sovrastata dall'azione censoria di un'autorità dottrinale, come nel caso della crisi modernista, e dunque poté svolgersi in modo diverso (p. 171).

Nel capitolo introduttivo Colin ripresenta la distinzione tra modernismo e «modernismo» che aveva già elaborato ed esposto nel menzionato saggio su *Le Kantisme dans la crise moderniste*,¹¹ ma vi aggiunge qualche ulteriore precisazione. Nel contributo del 1980 essa era presentata in questi termini:

«nous réserverons le substantif pour désigner le *système moderniste*, celui que construit, pour le condamner, l'encyclique *Pascendi*. Quant à l'adjectif, dès qu'il sera utilisé en référence à ce système, nous le mettrons entre guillemets. De même pour “les modernistes”, entendus comme les auteurs que semble viser l'encyclique.»

Anche nel presente volume la distinzione tra modernismo e «modernismo» mantiene lo stesso significato. Dunque il modernismo sarebbe quello descritto nella *Pascendi*, l'enciclica che nel condannarlo ne ha offerto l'unica definizione veramente rigorosa. Colin è consapevole della ritrosia degli studiosi di storia ad accettare di ridurre il modernismo al sistema descritto dalla *Pascendi*, ma non ne vede altre legittime definizioni. Individua poi un «modernismo» dal carattere più sfumato, al quale sono riconducibili molti degli accusati della paventata e multiforme eresia. Tuttavia rispetto al saggio del 1980, nel volume si punta maggiormente l'attenzione sui termini che definiscono i protagonisti della crisi piuttosto che su quelli che ne denominano la dottrina. Perciò all'interno della distinzione tra modernismo e «modernismo» trova un suo spazio esplicito anche il sostantivo modernisti (di cui non si faceva parola nel primo lavoro di Colin), sebbene circoscritto a pochi casi

¹¹ Cfr. *Le Kantisme dans la crise*, cit., 20.

(ma di fatto l'unico esempio che Colin presenta è quello di Loisy). Infatti, dopo avere constatato che molti di coloro che furono a diverso titolo considerati modernisti risultavano esclusi dalla definizione di modernismo offerta dalla *Pascendi*, Colin si domanda chi abbia professato l'intero sistema modernista condannato dall'enciclica, e precisa:

«Les guillemets dont nous affecterons les mots “modernisme” et “modernistes” marquent et maintiennent une hésitation. Certains cas, peu nombreux d'ailleurs, sont clairs. Loisy rentre dans le cadre du modernisme défini par *Pascendi*, même si sa philosophie religieuse reste très largement implicite. Point n'est alors besoin de guillemets» (p. 18).

A questo proposito mi pare rimanga aperto un problema. Se è noto che l'enciclica sembra sia stata ritagliata principalmente sulle posizioni che Loisy aveva preso in quegli anni,¹² nondimeno va considerato che non vi fu alcun modernista che si sia riconosciuto pienamente nel sistema descritto nel documento papale.¹³ Ben diverso fu il caso del decreto del Sant'Uffizio *Lamentabili sane exitu*, che prese di mira in primo luogo Loisy. In questo caso fu lo stesso esegeta francese a riconoscere che 53 delle 65 proposizioni condannate nel decreto erano riconducibili più o meno direttamente a suoi scritti. La difficoltà di inquadrare Loisy nel sistema dottrinale descritto dalla *Pascendi* mi sembra operi abbastanza scopertamente anche nel volume di Colin: egli afferma il rapporto diretto fra il modernismo dell'enciclica e le tesi di Loisy, ma poi ammette che «sa philosophie religieuse reste très largement implicite» (p. 18).

Per quel che riguarda il pensiero di Loisy forse si sente la mancanza di riferimenti da parte di Colin al lungo studio che Émile Poulat ha dedicato all'esegeta biblico a metà degli anni Ottanta, sotto il titolo di *Critique et mystique*, cui ho già fatto riferimento in nota (nel volume di Colin non vi è alcun rinvio a questo testo, ciò che potrebbe significare che l'autore non l'abbia avuto presente o, in alternativa, che non abbia ritenuto opportuno farvi ricorso): uno studio importante, teso a chiarire l'intero percorso di Loisy, ben oltre gli anni della crisi modernista, ma che tuttavia ne illumina con perspicacia – fin dove le fonti documentarie note lo consentono – anche l'atteggiamento durante quel periodo, rivelandone in particolare il perdurare di una sincera coscienza religiosa; e ne pone le tesi a confronto con il pensiero di alcuni dei protagonisti della crisi modernista. In più il volume di Poulat offre degli spunti significativi per l'approfondimento del tema del misticismo, che invece Colin dibatte brevemente nella quinta sezione («Théologie mystique et psychologie») del nono capitolo, dedicato agli approcci all'esperienza religiosa.

3. Blondel, Laberthonnière e una crisi non risolta

Nella sua ampia e dettagliata ricostruzione del dibattito culturale svoltosi in Francia tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento Colin non manca di porre in rilievo alcuni pensatori su altri:

¹² Cfr. Poulat, *Critique et mystique*, cit., 83 (vedi anche *ibid.*, la nota 87), dove si individua in Murri un secondo «destinatario» della *Pascendi*.

¹³ Per un'analisi delle principali tesi contestate dal Sant'Uffizio e relative a testi di Loisy cfr. Poulat, *Histoire, dogme et critique*, cit., 103-112. Una breve sintesi delle reazioni all'enciclica in M. Guasco, *Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*, Cinisello Balsamo (MI) 1995, 163-168.

in particolare Maurice Blondel e l'oratoriano Lucien Laberthonnière, due innovatori che però hanno combattuto il modernismo. Come si è visto, alla pubblicazione della tesi del primo, intitolata *L'Action*, nel 1893 Colin fa risalire, tra l'altro, l'avvio della fase prodromica della crisi modernista. Inoltre Colin sottolinea la centralità di Blondel per la fitta rete di rapporti intrattenuta con molti dei protagonisti del dibattito culturale interno al cattolicesimo. Infine a Blondel Colin affida la risposta agli interrogativi sollevati da Loisy, in particolare a quelli sul Cristo della fede e sul Cristo della storia: «“L'Évangile vivant demeure là où il est vécu, prié, intériorisé, engagé dans le monde, confronté, témoigné: c'est-à-dire dans la vie de l'Église comme mémoire de Jésus-Christ dans le temps et dans l'espace”»¹⁴

Invece il ruolo privilegiato che il volume dedica a Laberthonnière è ammesso dallo stesso autore, a giustificazione del fatto che «le cours même de notre travail nous à conduit à lui attribuer presque à la fin de chaque chapitre une place privilégiée. Nous n'avions pas prévu qu'il en serait ainsi», si affretta a precisare Colin (p. 510), ma è evidente che, anche se non si è trattato di una scelta pregiudiziale in senso stretto, ben presto nel corso della ricerca i risultati che andavano emergendo devono avere convinto l'autore a sottolineare la singolare pregnanza delle tesi di Laberthonnière per la soluzione di alcuni dei nodi principali posti sul tavolo dalla crisi modernista. Che si sia trattato di un risultato non trascurabile acquisito nella costruzione del presente volume risulta chiaramente anche dal confronto con il saggio su *Le Kantisme dans la crise moderniste*, nel quale lo spazio attribuito alle posizioni dell'oratoriano era abbastanza marginale, sicuramente inferiore – per fare un esempio – a quello assegnato a Blondel e a Le Roy.

Colin, convinto dell'importanza della riflessione di Laberthonnière, ha deciso di dedicare all'oratoriano l'ultimo paragrafo, significativamente intitolato *La foi de Laberthonnière*, con il quale il volume si conclude provocatoriamente lasciando aperto un interrogativo: in che misura, soprattutto dopo il Concilio Vaticano II, è stata data risposta effettiva alla convinzione di Laberthonnière – da lui però situata nell'ordine della fede – che fosse possibile cambiare radicalmente le modalità d'attuazione dell'autorità nella Chiesa cattolica?

Qui forse si può cogliere, meglio che in altri passaggi, l'intenzione sottesa dall'autore al proprio ponderoso lavoro: indicare una linea che risulti al lettore odierno scevra da cedimenti sul piano dottrinale e che, passando all'interno della crisi modernista (intesa dall'autore come crisi ancora attuale perché frequentemente risorgono i sospetti di parte dell'episcopato e soprattutto della Curia romana contro qualsivoglia novità che caratterizzi il dibattito teologico) ne sciogliesse i nodi non facendo ricorso a un intervento d'autorità come quello compiuto a suo tempo da Pio X a partire dalla *Pascendi* - che accompagnò l'emanazione di pesanti misure censorie con l'imposizione dell'impianto filosofico «tradizionale», quello tomista additato a suo tempo da Leone XIII all'intera Chiesa cattolica come l'unico coerente con la dottrina cattolica –, ma attraverso una risposta

¹⁴ M. Blondel, *Carnets intims*, cit. da P.-A. Liégé, in *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris*, décembre 1974, 33, e ripreso da Colin, *L'audace et le soupçon*, cit., 411.

elaborata, a partire da un confronto critico con le istanze del dibattito filosofico contemporaneo, attraverso un libero dibattito tra gli studiosi, svolto non sotto la pressione del sospetto pregiudiziale o dell'autocensura generata dal timore dell'autorità. Nel capitolo introduttivo Colin afferma:

«La crise subsiste tant que des auteurs jugent impossible de communiquer directement leur pensée, ou tant que les autorités ecclésiastiques, plus ou moins sollicitées par des délations, cherchent à détecter des intentions cachées, inavouables. [...] la fin de la crise moderniste, ce n'est pas la résolution définitive des problèmes posés au début de ce siècle, mais c'est le dépassement du cycle soupçon-dissimulation par l'ouverture d'un véritable débat théologique, permettant l'expression franche des idées et leur libre discussion. En parlant de débat, on ne méconnaît pas le rôle spécifique de l'autorité magistérielle, mais on l'incite quand même à une transformation de son mode d'exercice» (p. 33).

Sono affermazioni nelle quali si deve notare il rinvio finale all'interrogativo che chiude il volume, che qui trova una risposta implicita, di carattere negativo; e, d'altro canto, il richiamo posto nel titolo - *L'audace et le soupçon* - a significare gli elementi che vengono considerati centrali nello svolgimento della crisi all'inizio del secolo (il periodo preso in esame, anche se appunto la crisi a parere di Colin non è ancora stata risolta). Lo si vede anche laddove l'autore, proseguendo sulla stessa linea, pone, accanto al problema della libertà di ricerca quello della libertà interiore nell'atto di fede: «comment concevoir le rapport de l'esprit humain à la vérité chrétienne de telle sorte que s'accordent la reconnaissance d'une autorité doctrinale, magistérielle, liée à la Révélation, et la liberté de l'adhésion et de la recherche intellectuelle au sujet des réalités de la foi?» (p. 35). Per Colin questi aspetti hanno una dimensione peculiare all'interno del cattolicesimo contemporaneo e riguardano direttamente la crisi modernista proprio perché soprattutto nel corso dell'Ottocento nella Chiesa cattolica si è venuta rafforzando un'autorità completamente centralizzata.

Che il taglio del volume intenda superare la ricostruzione storica di stampo meramente conoscitivo (quali furono i fatti, come si sono svolti, quali ne sono state le cause, quali le conseguenze) e abbia per scopo di offrire un'interpretazione della crisi modernista in linea con il Concilio Vaticano II lo si vede anche nell'esplicitazione tra le righe del punto di vista di credente cattolico che caratterizza l'autore: «Aujourd'hui encore, l'Église fait dans sa pratique une expérience vécue du Christ, plus riche que ce que la systématisation théologique en retient. Et la théologie doit s'inspirer de cette expérience, puiser en elle» (p. 411).

Interpretare la crisi modernista alla luce del Concilio Vaticano II mi sembra che per Colin implichi da un lato la necessità di salvaguardare la coerenza con la dottrina cattolica, dall'altro lato l'ammissione delle deficienze culturali (di conoscenza e di metodo) che vi furono da parte di Pio X e dei suoi collaboratori, senza tacere gli aspetti scarsamente evangelici che caratterizzarono lo svolgersi di tanta parte della repressione antimodernista. Queste implicazioni si vedono chiaramente nelle pagine in cui Colin illustra quelle che a suo avviso sono le due possibili letture della crisi modernista: da una parte quella della *Pascendi*, secondo la quale il modernismo era un pericolo mortale per la sopravvivenza della Chiesa cattolica (ma l'autore avrebbe potuto tranquillamente parlare di pericolo per lo stesso cristianesimo, perché, nonostante le distinzioni confessionali in quei decenni pesassero assai più di oggi nei rapporti tra le Chiese, Pio X stesso ne era fermamente

convinto, al punto da scrivere al vescovo di Cremona mons. Bonomelli, a proposito delle misure adottate contro il modernismo: «Mi meraviglio che Voi troviate eccessive le misure prese per rattenere la fiumana, che minaccia di dilagare, mentre l'errore che si vuol diffondere ai nostri dì, è ben più micidiale di quello dei tempi di Lutero, perché arriva direttamente alla distruzione non della Chiesa soltanto, ma del cristianesimo, per cui in qualche luogo gli stessi protestanti hanno stabilito la Commissione di vigilanza, che ha deposto da poco tempo un Pastore convinto di modernismo»¹⁵, le responsabilità della crisi ricadevano totalmente sui modernisti, il cui errore consisteva nell'aver progettato la riconciliazione tra la Chiesa cattolica e il mondo moderno (antimodernismo radicale: ed è la posizione di Pio X, in linea peraltro con il *Sillabo* di Pio IX) oppure, se si ammette la legittimità di tale riconciliazione, nello spirito e nel modo in cui si era tentato di realizzarla (cfr. pp. 26-27); dall'altra parte la lettura che, cogliendo nel Concilio Vaticano II una risposta adeguata – seppure non del tutto esaustiva – ad alcune attese sorte durante la crisi modernista, proietta su quest'ultima un'articolazione tra i «modernisti», che si spinsero troppo in avanti lungo una linea che però - l'autore lo lascia intendere - la successiva storia della Chiesa cattolica, e in particolare il Concilio Vaticano II, si sarebbe incaricata di legittimare; e i modernisti «comme Loisy» che commisero degli errori gravi. Secondo questa lettura, che giudica positivamente l'orientamento generale del «modernismo», la crisi fu dovuta alle insufficienze degli autori che si impegnarono a introdurre nella Chiesa delle esigenze e dei metodi intellettuali nuovi, e alle autorità ecclesiastiche e ai teologi neoscolastici che non seppero riconoscere la legittimità della critica storica e concedere alla libertà della ragione la parte che le spettava (cfr. pp. 29-30). Si tratta di concetti che sembrano evocare il dettato del Concilio Vaticano II in materia di rapporti tra fede e ragione: «Sacra Synodus [...] declarat [...] nec sane Ecclesiam vetare ne “humanarum artium et disciplinarum culturae ... in suo quaeque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo”; quare “iustam hanc libertatem agnoscens”, cultus humani et praesertim scientiarum legitimam autonomiam affirmat.»¹⁶

Colin dichiara di condividere la seconda interpretazione del modernismo, pur ammettendo la legittimità di entrambe come possibili spiegazioni del rapporto con la modernità non solo in relazione alla crisi modernista, ma anche al presente e al futuro della Chiesa cattolica. Questo perdurante «conflit des interprétations» è ciò che a suo avviso dimostra che «nous ne sommes pas vraiment sortis de la crise moderniste».¹⁷

Tuttavia queste affermazioni aprono un'altra serie di questioni: non risulta forse un criterio ermeneutico tutto interno alla Chiesa cattolica quello di rileggere la crisi modernista attraverso il

¹⁵ Lettera del 14 ottobre 1911, edita da G. Astori, *S. Pio X ed il vescovo Geremia Bonomelli (Note storiche con documenti inediti)*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 10 (1956) 212-266: 255-259, citazione a p. 256.

¹⁶ *Constitutio pastoralis de ecclesia in mundo huius temporis* [«Gaudium et Spes»], num. 59, in *Conciliarum oecumenicorum decreta*, curantibus J. Alberigo - J. A. Dossetti - P. P. Joannou - C. Leonardi - P. Prodi, consultante H. Jedin, Bologna 1973³, 1069-1135: 1110. Sulla portata e i limiti della «legittima autonomia» si veda il num. 36 della «Gaudium et Spes», *ibid.*, 1090-1091, che dipende sostanzialmente dalla concezione del rapporto tra fede e ragione elaborata da Tommaso d'Aquino.

filtro del Concilio Vaticano II (a prescindere dal giudizio che si ritiene opportuno dare su quest'ultimo evento, cui entrambe le interpretazioni segnalate da Colin si rifanno, pur in maniera opposta)? Lo stesso Concilio Vaticano II non si presta almeno a una terza linea interpretativa, di carattere critico (accanto a quella tradizionalista, che lo addita a propagatore di un neomodernismo, e a quella «cattolica» che vi individua le linee guida irrinunciabili, pur bisognose di sviluppo in alcuni punti, per il cammino attuale della Chiesa), che nel ricollocarlo all'interno di un orizzonte che va dalla rivoluzione francese al tempo presente vi coglie significativi elementi di novità ma anche limiti e contraddizioni? Infine si può dare per scontato che il Concilio Vaticano II abbia compiuto una rivalutazione del modernismo al punto tale da giudicare erronee le posizioni dei suoi esponenti ma positivo l'orientamento generale che esso aveva suscitato?

4. La riforma della Chiesa

Accennerò ora in modo più puntuale ad alcuni aspetti e problemi rilevanti, connessi con la crisi modernista. Un nodo che il volume non scioglie completamente è costituito dal problema della riforma della Chiesa. Colin nota che nel contesto della crisi modernista la parola «riforma» aveva un significato peggiorativo, la cui applicazione alla Chiesa *tout court* risultava inaccettabile secondo la teologia cattolica romana: «Il n'est pas question de distinguer, en se référant au titre d'un livre du père Congar une "vraie" et une "fausse" réforme dans l'Église. Le principe, c'est que l'Église catholique n'a justement pas besoin d'une réforme» (p. 264). Tuttavia l'affermazione che la *Pascendi* abbia dato l'avvio all'organizzazione di un sistema di repressione del pensiero destinato a opporre una barriera al modernismo e a escludere di fatto qualsiasi innovazione, «comme si toute entreprise de réforme était inéluctablement compromise avec les erreus doctrinales graves dénoncées» dall'enciclica,¹⁸ risulta corretta e parziale allo stesso tempo: corretta se circoscritta al solo orizzonte della scienza (ma forse anche a questo proposito si dovrebbe distinguere tra scienze umanistiche e religiose da un lato e scienze fisiche e applicate dall'altro lato: a favore dello sviluppo delle seconde non mancarono prese di posizione e interventi concreti da parte di Pio X); invece parziale se riferita all'intero orizzonte del pontificato di Pio X. Infatti l'autore non sembra cogliere che Pio X promosse a suo modo un programma di «riforme», secondo un'accezione più ristretta e senz'altro meno ricorrente di quella con significato peggiorativo, ma pur sempre attestata nella pubblicistica dell'epoca:¹⁹ certamente non si trattò di riforme ispirate dallo stesso orientamento e

¹⁷ *L'audace et le soupçon*, cit., 31. Sulla stessa posizione Poulat, *Permanence et actualité du modernisme*, cit., VII.

¹⁸ *L'audace et le soupçon*, cit., 267.

¹⁹ Cfr. per esempio *In morte di papa Pio X*, in *La Civiltà Cattolica*, 65 (1914) III, 513-530: 517 («Il rinnovamento dello spirito cristiano nella vita sociale formò l'oggetto costante di tutti i suoi [cioè di Pio X] sforzi. La prima sua riforma fu quella del canto e della musica sacra»); e *I precedenti della riforma cattolica in Italia nel secolo XVI* (sullo studio di P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, I: *La vita religiosa in Italia durante la prima età dell'Ordine*, Roma-Milano 1910), in *La Civiltà Cattolica*, 61 (1910) I, 177-189: 180 («Il desiderio d'una riforma nella Chiesa non fu manifestato la prima volta dai Protestanti, ma sorse in seno alla Chiesa cattolica», fu recepito in parte dal concilio di Costanza e completato dalla «riforma cattolica» del Cinquecento, mentre «Lutero non voleva punto la riforma lecita e santa della disciplina ecclesiastica», ma «abolire certi dogmi» eccetera, realizzando una falsa riforma). Semmai «La

dalle stesse finalità che erano insite nelle proposte avanzate dai novatori, che si spingevano a tracciare una riforma della Chiesa tesa ad affrontare positivamente le istanze provenienti dalla cultura moderna e a riconoscere uno spazio alle «autorità intellettuali» (metodo scientifico) e spirituali (la filosofia) distinte dall'autorità ecclesiale (come osserva puntualmente Colin, a p. 269); ma di riforme che, fatta salva la posizione tradizionale dell'irreformabilità *della* Chiesa, toccarono *nella* Chiesa quasi tutte le articolazioni principali (a eccezione dell'ufficio del papa), dai vescovi alla Curia romana, dall'organizzazione dei seminari ai programmi d'insegnamento, dalla musica sacra alle organizzazioni del laicato cattolico in Italia, senza trascurare quella riforma *sui generis* che fu la codificazione del diritto canonico fatta avviare da Pio X. Lo scopo che presiedette a questa azione complessiva di riforma fu quello di ricompattare la Chiesa cattolica sulla linea indicata dal papa in vista della restaurazione cristiana della società.²⁰ Nella prospettiva di Pio X come la *Pascendi* costituì un argine sul piano filosofico-teologico contro il modernismo (e il tomismo vi venne additato come il migliore strumento difensivo, come ricorda Colin a p. 249), così le riforme che egli intraprese rappresentarono gli strumenti di una controffensiva che intese non solamente preparare la Chiesa a combattere i mali che si erano manifestati al suo interno (riconducibili alla proteiforme accusa di modernismo), ma anche organizzare la restaurazione cristiana della società caduta preda delle illusioni della modernità, *in primis* del liberalismo e soprattutto del socialismo, la sua assai più temibile degenerazione che minacciava di sovvertire la civiltà umana, identificata pienamente con quella cristiana.²¹

5. La questione della conoscibilità razionale di Dio

A proposito della conoscibilità di Dio da parte della ragione umana, un tema rilevante del dibattito teologico, va segnalato l'importante rilievo di Colin circa la differenza sussistente tra la costituzione dogmatica *De fide catholica* del Concilio Vaticano I e il *motu proprio* di Pio X *Sacrorum antistitum* con il quale veniva introdotto il giuramento antimodernistico. Il primo, sul fondamento di Romani 1, 20, asseriva: «Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse».²²

Civiltà Cattolica» tende a opporre «riforma», «riformatore», cui attribuisce un contenuto positivo, ai peggiorativi «riformismo», «riformisti».

²⁰ Mi permetto di rinviare al mio studio *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società. Le visite apostoliche delle diocesi e dei seminari d'Italia condotte durante il pontificato di Pio X (1903-1914)*, Roma 1998, 285-320, dove ho preso specificamente in esame questi aspetti.

²¹ Si veda l'enciclica *Notre charge apostolique*, in *Acta Apostolicae Sedis*, II, 1910, 607-633: 612: «la civilisation n'est plus à inventer, ni la cité nouvelle à bâtir dans les nuées. Elle a été, elle est: c'est la civilisation chrétienne, c'est la cité catholique.». Cfr. anche G. Miccoli, *Chiesa e società in Italia fra Ottocento e Novecento: il mito della cristianità*, in Idem, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato (AL) 1985, 21-92: 80; e D. Menozzi, *Percorsi della «societas christiana». Da Leone XIII al concilio Vaticano II*, in Idem, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino 1993, 136-197: 145.

²² H. Denzinger – A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone – Friburgi Brisgoviae – Romae – Neo-Eboraci 1963, n° 1785.

Nel *motu proprio* Pio X ha compiuto una modifica, di non poco conto, della dichiarazione del Vaticano I, identificando il riferimento alle «res creatae» con le «visibilia opera»:

«Ego ... firmiter amplector ac recipio omnia et singula, quae ab inerranti Ecclesiae magisterio definita, adserta ac declarata sunt [...]. Ac primum quidem: Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine “per ea quae facta sunt”, hoc est per visibilia creationis opera, tamquam causam per effectus, certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse, profiteor.»²³

Si tratta di uno scarto che, come osserva Colin, rispetto al primo testo portava all'esclusione della possibilità di un approccio al tema della conoscenza razionale di Dio sia di tipo cartesiano (a partire dall'idea di Dio presente nell'uomo) sia di carattere «psicologico» (pp. 288-290). A questa opportuna osservazione si può aggiungere che il cambiamento introdotto da Pio X sembra frutto di un approfondimento che fu reso esplicito in modo così netto solamente nel *motu proprio* del 1910, ma di cui si trovava un'anticipazione già nella *Pascendi*, sebbene secondo una formulazione meno perentoria: nel passo dell'enciclica dedicato al «modernista filosofo» la conoscibilità di Dio attraverso la ragione era ribadita attraverso il ricorso alla citazione *sic et simpliciter* del canone I *De revelatione*, che condannava la negazione di detta conoscenza «per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine»,²⁴ ma poche righe prima Pio X aveva asserito che secondo l'agnosticismo non era dato alla ragione umana «d'innalzarsi a Dio, né di conoscerne l'esistenza sia pure per intromessa delle cose visibili.»²⁵

6. La nomina di Maritain all'Institut Catholique de Paris

Nell'accennare all'influenza che il lungo articolo su *L'évolutionnisme de M. Bergson*, pubblicato da Maritain nel 1913 in un fascicolo speciale dedicato a *L'évolutionnisme dans les sciences morales*, ebbe sulla nomina del filosofo parigino a docente della Facoltà di filosofia dell'Institut Catholique de Paris nel 1914, Colin avrebbe potuto ricordare anche le quattro conferenze che Maritain tenne in quella sede tra l'aprile e il maggio 1914 - poche settimane prima della decisione della Commissione episcopale permanente dell'ateneo di conferirgli la cattedra di storia della filosofia moderna²⁶ - e nelle quali affrontò direttamente il nodo dell'interpretazione della filosofia moderna.²⁷ La prima di queste conferenze risulta importante anche per la ricostruzione di uno dei temi salienti trattati dal volume, quello dell'avversione della teologia cattolica romana alla separazione tra ragione e rivelazione e tra teologia e filosofia: una divisione che veniva imputata allo spirito moderno e cui il Concilio Vaticano I aveva inteso rimediare affermando, sotto l'autorità del dogma, la possibilità per la ragione umana di giungere alla conoscenza di Dio, e ponendo il principio della dipendenza della filosofia dalla teologia.²⁸ Maritain

²³ *Ibid.*, n° 2145.

²⁴ Cfr. *ibid.*, n° 1806.

²⁵ Cfr. *Lettera enciclica di S. S. Papa Pio X circa le dottrine moderniste*, in *La Civiltà Cattolica*, 58 (1907) IV, 65-106: 67.

²⁶ La decisione fu presa il 25 giugno 1914: cfr. la *Cronique* della *Revue de Philosophie*, 25 (1914) 106-107.

²⁷ Il testo delle prime due conferenze è pubblicato sotto il titolo *L'esprit de la philosophie moderne*, in *Revue de Philosophie*, rispettivamente 24 (1914) 601-625, e 25 (1915) 53-82.

²⁸ Cfr. Colin, *L'audace et le soupçon*, cit., 291.

attribuiva la responsabilità della rottura dell'unità del sapere, premessa filosofica delle teorie moderniste denunciate dalla *Pascendi*, non tanto a Kant (su cui si appuntavano le critiche di numerose voci cattoliche, come mostra con larghezza di dettagli Colin nel sesto capitolo), quanto a Descartes, facendo propri alcuni elementi interpretativi della cosiddetta «genealogia degli errori moderni».²⁹ Al filosofo francese veniva imputato di stabilire un'eterogeneità, senza subordinazione, fra teologia e filosofia, cosa che gli aveva consentito di rimanere fedele alla Chiesa dal punto di vista teologico e contemporaneamente di salvare l'autonomia della filosofia:

«Cette attitude envers la philosophie, nous connaissons son vrai nom. C'est l'attitude du *modernisme*, dont le germe est là, dans le système cartésien, dès le début de ce XVII^e siècle si glorieux d'être *moderne*. Si la théologie n'a aucune valeur spéculative et scientifique, peut-elle être autre chose qu'un langage purement symbolique connotant des gestes et des attitudes pratiques? "Le but de la philosophie, écrira bientôt Spinoza, n'est rien que la vérité; celui de la foi ... n'est rien que l'obéissance et la piété." Comment s'étonner de cette rencontre avec le modernisme, quand les causes profondes sont les mêmes? Dans la vie de Descartes comme dans celle des modernistes, la foi n'avait *en fait* qu'une valeur pragmatique. La foi de Descartes n'est pas vécue dans la pensée, dans le foyer de l'âme, elle ne fait que commander des gestes. [...] Chez Descartes comme chez les modernistes, l'orgueil de la science humaine est la substance même, et la seule substance solide et résistante, de la systématisation philosophique.»³⁰

Mi pare dunque che un insieme di interventi maritainiani nei primi anni del secondo decennio del secolo concorressero a diffonderne un'immagine di agguerrito confutatore della filosofia moderna e dei suoi temuti epigoni, i modernisti, e ad attirare l'attenzione dei responsabili dell'Institut Catholique parigino.

7. Il kantismo

Forse nella considerevole panoramica sul kantismo tracciata nel sesto capitolo si sarebbe potuta inserire una breve ricostruzione della *querelle* che si sviluppò negli anni della crisi modernista attorno al pensiero di Giovanni Duns Scoto, in parallelo a quella riguardante il filosofo di Königsberg: una *querelle* senz'altro più limitata di quella che coinvolse Kant, sebbene a sua volta non circoscritta al solo ambito francese.

I detrattori di Duns Scoto e di Kant si sforzarono di metterne in rilievo la somiglianza: il card. Gonzalez sostenne che le sole distinzioni intercorrenti tra i due consistevano nel diverso contesto storico in cui erano state elaborate le loro riflessioni e nell'orientamento razionalistico che caratterizzava quelle del secondo; il domenicano Claverie ritenne il «*doctor subtilis*» un precursore di Kant e, dopo la pubblicazione della *Pascendi*, Duns Scoto fu accusato da De Wulf di essere un lontano antenato del modernismo.³¹

²⁹ Su di essa cfr. Miccoli, *Chiesa e società in Italia fra Ottocento e Novecento*, cit., 60; e D. Menozzi, *Cristianità e questione sociale. Da Pio IX a Leone XIII*, in Idem, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, cit., 72-106: 75.

³⁰ *L'esprit de la philosophie moderne*, cit., 623.

³¹ Le accuse sono riportate (e respinte) nell'articolo pubblicato a più riprese da P. Raymond, *La philosophie critique de Duns Scot et le criticisme de Kant*, in *Études franciscaines*, 11 (1909) t. XXII, 117-127, 253-265, 535-547, 659-675: 117-118.

A prescindere dal collegamento con Kant, a Duns Scotto fu rimproverato anche un cedimento al panteismo³² e all'antropomorfismo,³³ mentre non mancò chi vi individuò uno spinozismo *ante litteram*.³⁴

A queste critiche reagirono alcuni appartenenti ai vari rami della famiglia francescana, sostenendo la rilevante diversità tra Duns Scotto e Kant e respingendo le accuse di antesignano dei modernisti rivolte al teologo medievale.³⁵ E' significativo che per la diffusione delle sue tesi nel 1903 si sia dato corso alla creazione di una «Revue Duns Scot», che poi nel 1911 assorbì altri periodici e nel 1912 cambiò la propria testata. Inoltre dal 1907 il Collegium Bonaventurae di Quaracchi avviò l'edizione dell'*opera omnia* del teologo francescano.

Tuttavia le accuse rivolte a Duns Scotto vennero recepite anche da parte della Santa Sede. Infatti Pio X nel 1910 affidò al gesuita Guido Mattiussi, noto per la sua posizione di stretto orientamento tomista e per il suo impegno antimodernista, il compito di effettuare una ricognizione sulla teologia e la filosofia scotiste, che fu condotta nel contesto peculiare della crisi modernista. Infatti Mattiussi dichiarò:

«nel mio pensiero non importa tanto che lo Scotto sia stato un po' immanentista un po' volontarista o altro: importa che passa comunemente quale patrono di quei sistemi, e di lui si fanno forti parecchi modernisti. Soprattutto poi è chiarissima e notissima la perpetua opposizione di lui alla dottrina di San Tommaso. Ond'è che l'autorità dello Scotto sembra diminuire d'altrettanto quella dell'Angelico. Adunque: un contro-altare a San Tommaso; qualche favore, almeno nella pubblica riputazione, ai principali errori dei modernisti; sono i due principali appunti che mi sembra di dover fare allo Scotto, per amore di verità.»³⁶

Nelle sue «De Ioannis Duns Scoti doctrina animadversiones» Mattiussi ribadiva la sua convinzione che il problema non risiedesse tanto nei contenuti del pensiero scotista (e con tale affermazione il gesuita ne approfittava per svuotare di significato gli interventi difensivi compiuti dai francescani sulla base di un'interpretazione della riflessione di Duns Scotto), quanto nella fama di cui il suo approccio alla filosofia e alla teologia godeva presso gli avversari della dottrina cattolica, che in lui vedevano un punto di riferimento privilegiato per le proprie tesi erranee:

«Minime dicimus haeticam ullam sententiam a Scotto fuisse prolatam, vel illum a communi doctrina ita recessisse, ut errorem theologia nota damnandum reipsa tradiderit. Quamobrem inutilem laborem ii suscipiunt e Minorum Ordine qui Magistrum suum a pantheismi ontologismi fideismi accusatione vindicare satagunt. Haec ultro concedimus. Atqui eam philosophandi et quaerendae veritatis methodum Scotus sectatus est, eam opinandi libertatem induxit, a quibus in

³² L'accusa, contenuta in più manuali scolastici (tra gli altri quelli di Farges e di Barbedette), è confutata da S. Belmond, *L'être transcendant d'après Duns Scot*, in *Revue de Philosophie*, 14 (gennaio-giugno 1909) 68-87 (si veda in particolare 69, nota 1).

³³ Cfr. *ibid.*, 69, nota 1.

³⁴ Cfr. *ibid.*: appoggiandosi a S. Pluzanski, *Essai sur la philosophie de Duns Scot*, Paris, Thorin, 1888, 3, si faceva riferimento alle interpretazioni di Duns Scotto elaborate da Haureau e Rousselot, sulla scorta di Bayle.

³⁵ Oltre ai citati Raymond (cappuccino) e a S. Belmond (docente di filosofia al Collegio francescano internazionale di Roma), autore di numerosi interventi sul tema, il confronto coinvolse anche religiosi di area spagnola, come il p. Chérubin de Carcagente e il p. Lemos.

³⁶ Lettera a Pio X, Milano, 19 dicembre 1910, in Archivio Segreto Vaticano, Segreteria di Stato 1914, rubr. «Spoglio di S.S. Pio X.», fasc. 10.

totius doctrinae perversionem facile deveniunt adversarii et multarum falsitatum initium ab illustri Doctore se accipere gloriantur.»³⁷

Per Mattiussi gli aspetti degni di considerazione in Duns Scoto erano cinque: il «perpetuus [...] dissensus» da Tommaso d'Aquino, l'«obscuritas» che apriva la strada allo scetticismo, la negazione dell'analogia dell'essere tra Dio e le creature e la contemporanea affermazione della sua univocità, l'esigenza richiesta dalla natura dell'esistenza di un ordine soprannaturale, infine il ruolo principale che Duns Scoto aveva assegnato alla volontà rispetto all'intelletto che, sia pure inconsapevolmente, sembrava secondare le opinioni di Kant. Infatti secondo Mattiussi l'assoluta libertà d'azione della volontà così definita da Duns Scoto era equiparabile alla ragione pratica di Kant («Non dissimili ratione cognitio practica kantiana ex se preceedit, nil praesupponens in cognitione speculativa»). Per di più il primato della volontà sull'intelletto godeva delle simpatie dei modernisti, che ne approfittavano per posporre la verità alla bontà: «Placet praeterea modernistis primatus quem Scotus voluntati tribuit comparate ad intellectum [...]: inde trahere contendunt dogmatismum practicum et universum ordinem bonitatis veritati antecedere.»

Dunque riemergeva l'accusa che Duns Scoto fosse stato un involontario precursore di Kant e, per altro verso, offriva un sostegno alle teorie moderniste, un sospetto che costituiva il tratto principale della *querelle* che aveva coinvolto il pensatore francescano tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo e che spiega anche l'interessamento di Pio X alla sua dottrina.

A questa duplice critica si aggiungeva quella riguardante l'opposizione del pensiero scotista al tomismo: si trattava di una considerazione negativa più tradizionale, ma non meno significativa nel contesto di un'affermazione sempre più stretta del tomismo come la sola filosofia cristiana possibile, affermazione che aveva cominciato a imporsi con decisione con la pubblicazione dell'*Aeterni Patris* (1879).³⁸ Mattiussi sottolineava che il primato della volontà sull'intelletto era formulato «contra Aquinatis perpetuam doctrinam». Inoltre nelle conclusioni, ribadendo gli elementi principali delle sue osservazioni, dichiarava:

«Scio de singulis disputationem trahi posse in infinitum. At primo ipsa disputatio non mihi videtur damno carere; deinde de perpetua oppositione doctrinae Aquinatis nulla est dubitatio; denique certum est vel per fas vel per nefas modernos errantes se in suas partes posse Scotum trahere fidenter praesumere.»³⁹

L'iniziativa, che non sembra avere avuto alcun seguito ufficiale, si inquadra dunque in un contesto di sospetti e di accuse che spaziavano senza incontrare alcun limite di persone, di luoghi o di tempo, su cui nell'insieme il volume di Colin offre un'ampia panoramica.

³⁷ «De Ioannis Duns Scoti doctrina animadversiones», in Archivio Segreto Vaticano, Segreteria di Stato 1914, rubr. «Spoglio di S.S. Pio X.», fasc. 10.

³⁸ Si veda le persuasive pagine di Colin, *L'audace et le soupçon*, cit., 172-185. Tutto il capitolo V (pp. 165-197) ricostruisce la presenza di linee alternative a quella tomista all'interno della riflessione filosofica elaborata dai cattolici in area francese, ma anche le difficoltà e i sospetti a cui i pensatori non tomisti andarono incontro ad opera delle gerarchie ecclesiastiche.

³⁹ Cfr. «De Ioannis Duns Scoti doctrina animadversiones», cit.

I rilievi e gli appunti che qui sono stati mossi non tolgono che il volume di Colin si pone come uno studio importante per l'ampiezza notevole della ricostruzione del dibattito culturale francese svoltosi a cavallo dei due secoli (ma colto nelle sue principali articolazioni e nelle sue espressioni più significative a partire dall'inizio dell'Ottocento) attorno ai temi delle religioni, del cristianesimo, del cattolicesimo e dei suoi rapporti con la modernità, sfociati nella crisi modernista, e per la ricchezza dei riferimenti alle diverse posizioni che illustrano tale sintesi.

Giovanni Vian
Giudecca 955/q
30133 Venezia