

## Pietro De Marco

[primi maggio 2025] Un cardinale in attesa del Conclave afferma, così registra la stampa, “comunque, prima l’uomo, poi la dottrina”. È sicuramente una formula che molti dei suoi confratelli hanno sulle labbra. Quando ascolto il frasario ‘umanistico’ diffuso nell’eloquio cattolico da alcuni decenni, mi viene a mente il titolo che un dotto amico cattolico tedesco aveva dato ad un suo libro militante, una ventina di anni fa: “fai come Lui [Gesù], diventa uomo!”. L’esortazione conteneva e rivelava smaccatamente l’arbitrio umanistico progressista; non solo Dio non “diventa” Uomo ma si fa uomo [et homo factus est], ma il significato ordinario del “diventa uomo!”, ovvero diventa maturo, adulto! non ha niente a che fare con l’Incarnazione. Il gioco semantico è però sintomatico di una deriva teologica, insidiosa e permeante: ‘sii uomo come Gesù Cristo, uomo vero’. E basta. Nulla di più, nulla di meno, poiché quella ‘maturità umana’ è misurata da un canone, dato per scontato, che (ovviamente) non riconosce nessuna delle forme della *perfectio* cristiana, ma fa del moralista laico (kantiano) ieri, oggi dell’analista, il nostro giudice.

Quando papi e vescovi, cardinali e parroci sono tentati da questo genere di formule (“Gesù è anzitutto, è fondamentalmente, un uomo, come noi”) temo, con buone ragioni, nella loro testa una cristologia banalizzata e tradita, e su questa strada il collasso dell’annuncio cristiano fondamentale. A vantaggio di un umanesimo neppure della ragione, ma della *simpatia*. Sarebbe forse necessario avvertire che il *syn-paschein* con Cristo non ha granché di simpatico. E che un cristiano ‘simpatico’ può essere, per risultare tale, un “falsificatore del bene”.

Questo magma cattolico di suggestioni e luoghi comuni ha una genesi lontana e una sua struttura teorica, in genere non riconosciuta o denunciata troppo astrattamente (immanentismo, modernismo, secolarismo), trasmessa da generazione teologica a generazione teologica e da stuoli di allievi e lettori, futuro clero e alto clero, alle élites cattoliche più giovani, uomini e donne; con alterazioni, semplificazioni e ‘aggiornamenti’, fino alla coinè odierna.

Mi permetto, allora, di riproporre la parte generale di una relazione ad un convegno fiorentino del 2008, dove azzardavo una ricostruzione delle stravolte *nuove parole d’ordine* riguardo all’Uomo (moderno), alla Storia, al Mondo.

\*\*\*

### I. “Stranieri nel mondo moderno”.

Nella quarta di copertina del libro di Yvon Tranvouez<sup>1</sup> dedicato alla vicenda della *Quinzaine*, periodico rappresentativo del *progressisme chrétien* dei primi anni Cinquanta, leggiamo: “le migliaia di cristiani che si riconoscevano [nella rivista] si rifiutavano di essere degli stranieri nel mondo moderno. Invocavano la propria esperienza di un nuovo mondo di cui il movimento operaio e la rivoluzione comunista erano portatori. Ad essi sono stati opposti i principi immutabili del mondo cattolico, ponendoli così di fronte ad un

---

<sup>1</sup> Cfr. Y. Tranvouez, *Catholiques et communistes. La crise du progressisme chrétien 1950-1955*, Paris, Cerf, 2000.

scelta impossibile, che condusse gli uni ad un esilio senza ritorno, gli altri all'affermazione paradossale di una doppia fedeltà, alla Chiesa e alla classe operaia". La "crisi del progressismo" si conclude in Francia attorno al 1955, ma le coordinate che emergono dalla semplice sintesi redazionale del libro di Tranvouez resteranno caratterizzanti non solo della vicenda "progressista" ma di un lunga stagione cattolica. Esse sono: il tema dell'essere e sentirsi "stranieri nel mondo" (affine, in effetti complementare, a quello italiano degli "storici steccati", più politico), il tema di un rinnovamento dell'esperienza cristiana a contatto con i portatori del *mondo nuovo* (che in alcune culture cattoliche sarà la modernità della "classe operaia"), e l'assunto che l'avversario di queste istanze sia costituito dai "principi (cattolici) immutabili". Affiorano i tratti di un più comprensivo paradigma, che esorbita largamente la *prima* congiuntura progressista, e segna il secondo Novecento cattolico. Esso include, a mio avviso:

a) la diagnosi della "extra-mondanità" (nella contemporanea assunzione della *mondanità* come essenza del Moderno) del cristiano come inautenticità, condizione invalidante finché egli non sia riguadagnato alla Modernità,

b) la convinzione di una opposizione tra la necessaria conformità cristiana all'uomo moderno, l'uomo d'oggi (specialmente, in quegli anni, se portatore di una missione rivoluzionaria) e i "principi immutabili", opposti ad essa da un potere (ecclesiastico, romano); di conseguenza,

c) la teorizzazione di una coincidenza tra l'istanza e la pratica (militante) d'essere "uomini tra gli uomini" ed anzi tra i migliori di essi (i poveri, il proletariato), e la nuova *jeunesse de l'Église*.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Maestro di questi studi, con esiti ricostruttivi di esemplare novità e equilibrio, resta Émile Poulat. Di Poulat richiamo qui *L'era post-cristiana. Un mondo uscito da Dio*, Torino, SEI, 1996 (l'originale francese è del 1994). Maria Paiano, che ne ha curato l'ed. italiana, sottolineava in una lunga nota-recensione (*L'era post-cristiana di É. Poulat. Le parole e la storia*, "Cristianesimo nella Storia", XIX, 1998, pp.383-398) l'attenzione dello studioso per una componente di "conquista cristiana" ancora presente nell'idea di *mission* che operava nei protagonisti, compatibile con la coscienza di un mondo "sorti de Dieu". Limpida consapevolezza della equivocità dell'alternativa, e anzitutto della separazione, tra "umanizzare o evangelizzare" (e dell'erroneità della soluzione: "umanizzare" *prima* di evangelizzare), nelle teologie della "missione", ebbe Suenens, allora vescovo ausiliare di van Roey a Malines. Si rilegga il celebre L.-G. Suenens, *La chiesa in stato di missione* (con prefazione di Giovanni Battista Montini), Roma, Coletti, 1956. Non servì: per citare un esempio eminente, già l'operare di don Lorenzo Milani (e dei suoi imitatori) sarà segnato da *quella* opzione (*prima* umanizzare), come i critici di *Esperienze pastorali* colsero subito. I rischi di queste tendenze erano avvertite nelle stesse comunità "di base": "È indubbio che molti credenti oggi, maturata una precisa scelta di classe e *reinterpretata la propria fede in modo secolare*, sono diventati dei veri e propri stranieri nelle tradizionali istituzioni religiose", si legge (siamo nel 1974-1975) in *Una fede da reinventare. Strategia delle comunità di base nella lotta per il socialismo*, espressione delle "Comunità cristiane di Mirafiori Nord e Piossasco" (Torino, Claudiana, 1975, p. 83). La riflessione si concludeva affermando che: "di fronte a coloro che identificano esperienza di fede e lotta politica in nome di una secolarizzazione radicale e a coloro che entrano nella notte profonda dell'ateismo di massa per riproporsi il problema della fede dopo la rivoluzione, a noi sembra di dover testimoniare che *c'è un oggi di grazia* per la fede, senza dover ricorrere all'anonimato o a indefinite dilazioni" (p.85, il corsivo è nell'originale) Ma si vedano *infra* paragrafi II e III; sia concesso di rinviare anche a P.De Marco, *Memoria e giudizio di chi al Sessantotto non ha mai creduto* [titolo redazionale], nel quotidiano on line

Ma questi tratti, davvero essenziali e talmente filtrati (col solo indebolimento della componente “rivoluzionaria”) nell’ethos cattolico da essere ancora oggi difficilmente oggettivabili come problema, non bastano ad intendere la effervescenza cattolica del dopo-concilio. Infatti, la carica *missionaria* della stagione dei preti operai differenzia, per l’aspetto fondamentale del rapporto chiesa-mondo, quelle generazioni dalle posteriori post-conciliari, per le quali il Mondo (la storicità) svolgerà il ruolo del *paradigma dominante* nell’orizzonte dell’*intelligencija* cristiana, e sembrerà *dettare* al cristiano delle “missioni” e “fedi” sostitutive, autonomamente “umane”, al posto della primazia, e della decisività già in atto, della Rivelazione.

Il nostro paradigma si integra, di conseguenza, con l’*accelerazione* data pochi anni dopo dal Concilio Vaticano (annuncio, preparazione, svolgimento) alla

d) discussione sulla Chiesa stessa, nella inedita, quanto congiunturale, diffusione di cultura teologica. In effetti, nei primi anni Cinquanta, temi e strumenti della posteriore battaglia ecclesiologica restavano latenti; mancavano, a maggior ragione, al profilo di quegli anni ancora di dopoguerra (quelli dei preti operai e della provvisoria crisi *Mission de France*), i segnali espliciti di quella che sarà la rapida decostruzione del *cosmo* teologico cattolico dei secondi anni Sessanta. Va infine aggiunta al paradigma, poiché si diffonderà negli anni Sessanta,

e) una diffusa sindrome (anche cattolica) di attesa dell’Età Nuova o del Nuovo, davvero meritevole di studio.

Ora, sia il topos della colpevole *separatezza* cattolica/ecclesiastica rispetto al Mondo ovvero al Moderno, alla Classe (resi sinonimi, in diverse versioni, sotto l’effetto della dominante marxistica e neo-illuministica o storicistico-positiva che pervadono il dopoguerra), topos impensabile nei classici, in Romano Guardini o in T.S.Eliot o in Jacques Maritain; sia il *concordismo cristiano-comunista* capace, in Italia, di seguire fedelmente la cultura comunista in tutte le sue metamorfosi successive<sup>3</sup>; sia l’attesa e la battaglia

---

della Fondazione Magna Carta, *L’Occidentale*, 11/1/2008 ([www.loccidentale.it](http://www.loccidentale.it)); il testo integrale compare in un volume di Magna Carta dedicato al Sessantotto, di prossima pubblicazione.

<sup>3</sup> Sempre importante la cifra interpretativa che Augusto Del Noce propose di Gramsci, ovvero del comunismo italiano come cultura politica (tesi, progetto, interpretazione della storia). Assumendo la *destructio* ma anche comprensione gentiliana di Marx, Gramsci intenderebbe il comunismo realizzato come (nuova) religione *dopo* la secolarizzazione del cristianesimo, una religione che è altro dalla *religio* filosofica (cristiana) croce-gentiliana, già sussistente nell’ethos liberale moderno. La convergenza di Lenin e Croce in Gramsci, per Del Noce, è questo: un leninismo corretto dal cristianesimo della critica storicistica-liberale e, simmetricamente, quest’ultima corretta dal leninismo. Da ciò l’attenzione di Gramsci alla *struttura sociale e alle istituzioni* della religione cattolica, rispetto all’interesse idealistico (cfr. Omodeo, De Ruggero ecc.) per l’essenza, nella linea protestante-liberale (cfr. A.Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Milano, Rusconi, 1978, particolarmente il cap. quarto, *Gramsci, o il suicidio della rivoluzione*). Su questa attesa di *nuova religione* o nuovo cristianesimo come esito finale della Transizione-Rivoluzione, che non avrebbe certo convinto né Balbo né Rodano, sembrano convergere nel PCI, con scarsa consapevolezza, i cattolici della stagione berlingueriana. Gli effetti disgreganti operano di conseguenza. Ha approfondito e aggiornato

per il ringiovanimento *più che pastorale* della Chiesa (presto si parlerà, e a lungo di *riforma*, prima di introdurre il dissolvente paradigma del *Cristianesimo* come *laicità*), sono anche in Italia realizzazioni non caduche del paradigma. Vedranno a Firenze interpretazioni e milizie *politico-religiose*, e conseguenti scelte pubbliche *originali*, comunque paradigmatiche, influenti oltre i confini italiani. Una vicenda lunga e non ovvia, da prendere storiograficamente sul serio.

### *Diacronia*

La progressione cattolica verso l'accettazione del paradigma sembra avere queste fasi:

**una prima** in cui la modernità cui rivolgersi *assiologicamente* è quella *anti-borghese* del movimento operaio e delle sue avanguardie; si tratta nel mondo cattolico di un passaggio traumatico, inizialmente minoritario, ma paradossalmente coerente: si sostituisce l'antimoderno/antiborghese cattolico con l'antagonismo delle culture sindacaliste e comuniste; il mondo moderno è, esemplarmente, il mondo della fabbrica<sup>4</sup>;

---

il tema del gramscismo (e della sua "vittoria") e del cattolicesimo politico, nel quadro della grande crisi cattolica del dopoconcilio, G.Baget Bozzo, in uno dei suoi libri più importanti, *Il futuro del Cattolicesimo. La Chiesa dopo papa Wojtyła*, Casale M., Piemme, 1997.

<sup>4</sup> Cfr. J.-F.Six, *Cheminelements de la Mission de France*, Paris, Seuil, 1967, p.64, ove riferisce la testimonianza di un prete operaio nel 1953, anno acuto della crisi della Mission. Ancora da consultare l'opera pionieristica di Adrien Dansette, *Destin du catholicisme français 1926-1956*, Paris, 1957 (*Destino del cattolicesimo francese 1926-1956*, Roma, Cinque Lune, 1967), che percorre l'arco cronologico che qui interessa. Dansette dispone la vicenda dei preti-operai nel rigido orizzonte (proprio degli anni Cinquanta-Sessanta) della scristianizzazione e secolarizzazione delle società (delle classi lavoratrici) francesi e del parallelo declino della Chiesa (nella sua morfologia borghese). Le pagine dello storico, che svolge un'indagine latamente sociologica, permettono di stilizzare, con molte articolazioni, l'ideologia e i quadri teologico-intellettuali della prima fase. Vi troviamo anche stralci di un "testimone" dell'esperienza di un gruppo preti-operai (tutto resta nell'anonimato); sintomatico un passo: "Così alcune vite umane, consacrate alla vocazione sacerdotale, si sono immerse in questa *prima prova missionaria*. Per la storia essi resteranno probabilmente come la prima scintilla del primo contatto. Ma traendo un insegnamento dagli sforzi iniziali, la Chiesa (...) affronterà lentamente *una nuova trasformazione*" (Dansette, *Destino*, p.571; piccole varianti e corsivi miei). Marta Margotti, concludendo un'ampia ricerca sulla *Mission (Preti e operai. La Mission de Paris dal 1943 al 1954*, Milano, Paravia, 2000), mette in evidenza la durezza del dato ambientale (ideologico) per il prete operaio, e l'evidenza di risposte obbligate: "L'ateismo militante e l'indifferenza religiosa rivelavano la presenza di un mondo in grado di *esistere senza Dio*. Di fronte a questa realtà, perché annunciare? E, ancora più radicalmente, perché credere?". Inoltre: "L'unica "religiosità" che il mondo operaio sembrava riconoscere e stimare era quella di coloro che consacravano la propria vita *per la causa* dei lavoratori" (p.376; sottolineature mie).

Il dinamismo missionario in ambiente operaio (che si presenta come il tipo dell'umanità futura) diviene, dunque, parte di un obbligato progetto di "rinnovamento cristiano". Questo investe in maniera palese anche la *lex orandi*; maturano le innovazioni della messa ("comunitaria e missionaria") in francese, col celebrante rivolto ai fedeli, permesse in situazioni determinate dal card. Suhard. A nulla valse la reazione del vecchio Claudel: "Tutto si riduce - scriveva polemicamente nel 1955 - a una folla di curiosi che guarda il sacerdote compere i suoi gesti: gli increduli hanno buon gioco nel paragonarlo ad un prestigiatore che esegue il suo numero di fronte ad un pubblico (...). La deplorabile usanza attuale ha completamente sconvolto

**una seconda**, in cui la Modernità da assimilare, e cui assimilare l'ethos cattolico, è la modernità assiologia, il paradigma dei valori secolari di libertà/liberazione (autonomia, ragione, laicità<sup>5</sup>); in questo quadro si apre il dibattito sul marxismo e, specialmente, sull'ateismo come espressione eminente della ragione moderna, eccesso rivelatore dei valori del moderno; l'uomo d'oggi subentra all'uomo nuovo della classe, ma resta paradigma<sup>6</sup>.

**una terza** (che non avremo modo di esaminare qui), in cui si entrano in gioco tarda modernità (o postmodernità), ritorno del sacro e post-secolare. Va almeno sottolineato, diversamente dalla tesi dell'assenza di *grandi narrazioni*, che la grande narrazione post-moderna è quella del *Sud* del mondo, della globalizzazione e dell'epica *no-global*, dei diritti umani e dell'Altro, della Pace universale. La relativa rimodulazione, che potrebbe dirsi "liquida", dei temi originari (e delle attese di "rigenerazione" della Chiesa) varia oggi di conseguenza o di conserva.

### *Una summula sulle realtà mondane*

"Stranieri nel mondo" (come tesi cattolica autocritica) è un *enunciato mobilitante*, ovvero di un simbolo politico (nel senso di Voegelin) che interpreta la realtà e detta al suo portatore la direzione dell'azione ordinata alla sua trasformazione. Esso attiva una "rivalutazione" del mondo e delle realtà terrene, con molte implicazioni, di cui non mancarono diagnosi profonde e preveggenti<sup>7</sup>. In questo quadro, dottrinalmente confuso, collassa

---

l'antico cerimoniale (...). I misteri più augusti non vanno gettati in faccia alla folla" (Dansette, *Destino*, p.338). Perché la Chiesa tornasse a meditare su questo nodo si sarebbero dovuti prima dissolvere, assieme alla Classe e al Marxismo, i teoremi di quella ideologia "missionaria" (in netta ripresa nel corso degli anni Settanta nelle morfologie "di base"); sarebbero passati, comunque, oltre cinquant'anni.

<sup>5</sup> V. *infra* la vicenda intellettuale di p. Ernesto Balducci.

<sup>6</sup> Vano sarebbe stato allora ricordare che ogni uomo contemporaneo è "uomo d'oggi" (contro il mito selettivo del Moderno che distingue all'interno dell'Occidente stesso l'Altro da sé); e che *l'uomo d'oggi* come paradigma è una tipica risorsa retorica, un simbolo mobilitante, teoricamente inconsistente ma insidiosamente efficace.

<sup>7</sup>

A proposito dell'autonomia delle "realtà terrene" come topos teologico/filosofico neotomistico, e tema critico nella battaglia peri-conciliare, va segnalata la evidente *confusio* tra autonomia ontologica dell'ordine creato (secondo le elaborazioni aristotelico-tomistiche) e autonomia della storia, come autoposizione, autoregolazione e autorealizzazione umana. L'autonomia dell'Uomo nella immanentizzazione della *providentia* non ha alcuna connessione teorica con la prima: diviene assolutezza di un ponente-se-stesso, e liquidazione della dialettica cristiana della storia; nelle culture postidealistiche la *historia salutis* immanentizzata diviene, poi, monisticamente *evoluzione umana*. Il trattamento "tomistico" dell'autonomia della dimensione storica è un errore peculiare del paradigma Chenu. Perfetta e di alto livello teorico la diagnosi di Gaston Fessard, una delle più forti e libere teste teoriche della Compagnia di Gesù. Cfr. G.Fessard, *De l'actualité historique*, Paris, Desclée de Brouwer, vol. 2. *Progressisme chrétien et apostolat ouvrier*, 1960, i capp. VI e VII, *Amorces lointaines del la déviation doctrinale*, e 'Ce qui ne va pas dans la synthèse tomiste' appliquée au marxisme]. Il primo vol. del *De l'actualité* raccoglie i testi teorici, teologico-politici, del filosofo gesuita, scritti a cavallo della Guerra mondiale. Importante G.Marcel-G.Fessard, *Correspondence 1934-1941*. Introduzione di X.Tilliet, Paris, Beauchesne, 1985. L'introduzione di Tilliet metteva in evidenza la diffidenza di Fessard per gli effetti del

negli anni Sessanta, proprio mentre crede di “realizzarsi”, la lettura cristiana dei segni dei tempi. Un esempio.

Il lavoro del 1968 del p. Philippe Roqueplo, abbastanza diffuso, *Expérience du monde expérience de Dieu*<sup>8</sup>, è una summa dei temi venuti a maturazione dalla stagione preparatoria della *Gaudium et Spes*. Vi troviamo trattate dalla *désacralisation* del mondo alla *vie/existence pascale*, che è poi la santa effervescenza comunitaria che scaturisce nel *monde-de-l’homme*, alla teologia del lavoro. Trasparente la copertura teilhardiana delle difficoltà teoriche che questa summa comporta. Il male che opera contro il bene (contro Agostino) è identificabile negli antagonisti del *progrès*; il silenzio di Dio è desiderabile (permette una trattazione particolarmente favorevole dell’ateismo). Siamo, tra mille contrappunti e sfumature (es.: “il rapporto tra santità e salvezza [*salut*] temporale dell’uomo è, *da un certo punto di vista*, un rapporto di mutua implicazione”<sup>9</sup>) nella vulgata dei convincimenti che hanno autorizzato le culture cattoliche (progressiste) ad immergersi nel processo sessantottesco. Vi si coglie bene lo slittamento verso la storia “progressiva” (e perciò “divina”) come fondamento dei *nuovi luoghi teologici*. Un tentativo di tener aperta alla trascendenza la “storia umana” mediante una teologizzazione subalterna dei *topoi* delle culture moderne emancipatorie o rivoluzionarie, destinato al fallimento entro le stesse culture cattoliche *engagées*.

### “Mondi maggiorenni”

La fortuna dirompente, almeno dai primi anni Settanta, della formula bonhoefferiana (peraltro in Bonhoeffer circoscritta e occasionale<sup>10</sup>) del “mondo” divenuto “adulto” anzi, propriamente, “maggiorenne”, ovvero di una condizione adulta e autonoma (in sé buona, per definizione e mitologia

---

Concilio; “dopo *France, prends garde de perdre ton âme* [(1941), il p. Fessard] aveva continuato a lavorare per la Resistenza; [ma] trent’anni dopo il nemico non era più lo stesso. La chiesa di Francia era minacciata, si tratta [ora] della retta fede” (p.27). Sintomatiche, anche per questa comune prospettiva critica, le amicizie: Marcel, Daniélou, De Lubac, Tillietto stesso. Un dotto profilo di Fessard è offerto da p. M.Sales s.j. come introduzione a G.Fessard, *Le Mystère de la société. Recherches sur le sens de l’histoire*. Texte établi et présenté par M. S. avec la collaboration de T.Castillo, Bruxelles, Culture et Verité, 1997, pp.5-133. Il p. Sales dedica molte pagine ai secondi anni Trenta e alla sorprendente capacità, e libertà, diagnostica di Fessard, che viene già individuando il nesso di Comunismo e Nazismo, e l’impossibilità cristiana di “collaborare” con l’una o con l’altra forza, antagoniste ma affini.

<sup>8</sup> Con un sottotitolo, *Recherches théologiques sur la signification divine des activités humaines*, la cui sapiente equivocità, confermata dal linguaggio dell’intera trattazione, meriterebbe un lungo ragionamento (cfr. la nota precedente; ma il metodo di Roqueplo va oltre il topos dell’autonomia).

<sup>9</sup> Roqueplo, *Expérience*, p.306 (trad. e sottolineatura mie).

<sup>10</sup>

A. Gallas, *Anthropos teleios. L’itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra Cristianesimo e Modernità*, Brescia, Queriniana, 1995, caratteristica e competente elaborazione, in divergente (ma non estranea) prospettiva dalla mia; v. la sezione sull’interpretazione della modernità. Gallas conosce e valorizza il Bonhoeffer teologo della insopprimibile *Absonderung*, della separatezza (ecclesiale), cristiana.

pedagogica tutta novecentesca) degli uomini venuta a realtà fuori e contro il Cristianesimo, è sintomatica della deriva del paradigma cristiano *critico*<sup>11</sup>. Per una parte dell'*intelligencija* cattolica *militante*, il *topos* bonhoefferiano sarà la pietra tombale dei fondamenti cristiani. Eppure non poteva sfuggire (e non sfuggì) alle molte resistenze teologiche e filosofiche cattoliche, condannate a marginalità, anche se questa resistenza fu a lungo inefficace) che, in quella formula come in altre analoghe, la *mündige Welt* rinviava, eversivamente, al *kosmos toutos* evangelicamente segnato dalla *amartia*; e che, di conseguenza quel *kosmos* veniva affermato capace di autentico perfezionamento, di essenziale salvezza, indipendentemente dalla *Città di Dio* come fede, come sacramento, come *ordo*.

Solo divoranti volontà revisionistiche della Tradizione<sup>12</sup> e ansie di attiva “conformità al tempo” (che in molti ricordiamo), imposte dai vincoli reticolari di milizia intellettuale pro-conciliare, potevano ignorare le implicazioni radicali delle proprie formule o, non ignorandole, assumerle come innocue per la sostanza della *fede cattolica*.

E solo un posteriore, obiettivo, indebolimento delle teologie ne ha reso e rende difficile (conclusa e distanziata quella vicenda militante) una forte disamina retrospettiva. Resta, dunque, inevasa la domanda: perché? Convieni che l'intelletto cattolico si concentri ormai su un tentativo di risposta. Tento due mosse teoriche, procedendo cronologicamente *à rebours*.

## II. *Sociétés de pensée e engagement*

Anticipo per chiarezza un mio assunto: la grande crisi cattolica del secondo Novecento (anni Sessanta/Settanta) ha una matrice *esterna* alla logica della *complexio* cattolica del Novecento<sup>13</sup>. Un fattore (per dire così) esogeno, dunque. Quale?

---

<sup>11</sup> Una enorme suggestione e pressione fu esercitata, già negli anni Sessanta, dalla vicenda politica ed ecclesiastica latinoamericana. La recente minuziosa ricostruzione di Silvia Scatena, *In populo pauperum. La chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1968)*. Prefazione di G.Gutiérrez, Bologna, Il Mulino, 2007, dà conto della laboriosa recezione del Concilio (“vigorosamente incarnata nella prassi pastorale delle chiese”), poi della *Humanae vitae*, e dell’affermarsi del fulcro liberazionista (in nome di una “azione sociale cristiana adeguata all’ora storica che stava vivendo il continente”), in anni in cui si sviluppa anche l’azione critica e pubblicistica di Ivan Illich. Per incidens si può pensare che l’idea illichiana di una “base senza clero” abbia influito sulla prognosi di una “fine del clero” ripetutamente proclamata da Balducci a partire dagli anni Settanta (il saggio *Metamorfosi del clero*, nell’originale *The Vanishing Clergyman* [in “The Critic”, 2/6/1967] fu tempestivamente tradotto (credo per il tramite di Paolo Prodi) su “Testimonianze”, n.101, 1968/1, pp.35-53. Cfr. Scatena, *In populo*, pp.281-282).

<sup>12</sup>

Il tema, cruciale in quegli anni, della reinterpretazione, del cambiamento di dottrine e prassi e della necessaria “legittimazione” delle nuove, nonché del ruolo delle “convinzioni contingenti”, fu colto dai grandi teologi dogmatici gesuiti Z. Alszeghy, M.Flick (con E.Hamel e altri), in *Ortodossia e revisionismo. Studio interdisciplinare su processi di legittimazione*, Roma, Università Gregoriana Ed., 1974. Si veda il contributo, come sempre a due mani, di Flick e Alszeghy; il titolo è viluppato particolarmente nel saggio del p. Wetter sul marxismo.

<sup>13</sup> Tentavo di cogliere le coordinate di tale *complexio* nel mio *Modernità di Roma. Per un saggio sulla forma cattolica 1848-1962*, in «Vivens Homo. Rivista di Teologia e Scienze

Considerato col distacco del tempo e dell'analisi, nel fascio di istanze/attese che caratterizza il paradigma appena tratteggiato, con le sue diagnosi soggiacenti (mondo moderno/storia umana 'laica' come luoghi di Verità, forze storiche in sé e per sé progressive e 'critiche'), ritroviamo la voegeliniana *metastasi* onirica, ovvero il trasferimento di componenti, frammenti di esperienza in un mondo ove essi possono essere ordinati "liberamente", fuori dei vincoli di realtà (e perciò "onirico", secondo Voegelin). "Con un atto di immaginazione l'uomo può ridurre se stesso a un io 'condannato ad essere libero'. In quella che potremmo chiamare una riduzione o contrazione del sé, Dio è morto, il passato è morto, il presente è il volo dell'io (...) verso l'essere che esso non è, il futuro è il campo delle possibilità tra le quali l'io decide, al di là della mera fatticità, la progettualità dell'essere e *la libertà è la necessità di operare* la scelta del proprio essere"<sup>14</sup>. *L'uomo della libertà* tematizza l'alienazione del Mondo A (l'unico) a partire dal disegno di un Mondo B illusorio, concepito *ad imaginem* della libertà e della volontà (che fanno la storia)<sup>15</sup>.

La moderna *intelligencija* opera, inoltre, con una peculiare concezione del tempo (storico). In contributi di inarrivata profondità, Reinhard Koselleck

---

Religiose» [rivista della FTIC, Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, di Firenze], XI, luglio-dicembre 2000, pp. 481-508 (ma una prima stesura risale al 1993; la videro, negli anni, alcuni amici: Luciano Martini, Daniele Menozzi, e Michele Ranchetti; ne fu favorita poi la pubblicazione da Severino Dianich). Le tesi e le ricerche che sintetizzo in queste pagine ne sono una ideale integrazione e prosecuzione.

<sup>14</sup>

Molto rilevante E. Voegelin, *L'eclissi della realtà*, (1969, postumo), in Id., *Che cos'è la storia?*, Milano, Edizioni Medusa, 2007, pp. 123-124, per la essenziale caratterizzazione della seconda realtà o realtà onirica (o "di sogno"), che è una delle maggiori scoperte critiche del filosofo. Vi è una sottile complementarità tra l'analisi voegeliniana dei campi e motori simbolici e la lettura, storico-sociologica, di Cochin. Giova ricordare che Claude Polin (nella pubblicazione periodica, ora interrotta, "Actes A. Cochin", I, 1975, pp. 89-99) ha discusso finemente la questione, a suo parere irrisolta in Cochin, del passaggio dal *mécanisme* della *société de pensée* astratta (senza responsabilità) al suo volersi e farsi attiva esecutrice dell'*abstraction révolutionnaire*; ovvero il passaggio degli intellettuali dei reticoli militanti, dalla *verità socializzata* alla *volontà socializzata* (nel linguaggio di Cochin), quindi alla *leadership* e responsabilità pubblica (il ceto giacobino).

<sup>15</sup>

Non esplicito per intero le premesse categoriali che avanzo per la comprensione della crisi peri- e post-conciliare. Esse integrano alla tipologia gnostica di Eric Voegelin (da comporre con la critica di Sergio Cotta al *perfettismo*) e specialmente alla nozione di *sostituzione onirica*, a. la figura delle *société(s) de pensée* proposta da Augustin Cochin (non senza il contrappunto delle riflessioni di Péguy sulle *sociétés intellectuelles*); b. la categoria weberiana di *Intellektualismus* e altre connesse (che rappresentano la base di una teoria sugli intellettuali religiosi); c. l'apporto di Aron, Del Noce e Alain Besançon, d. l'apporto critico più recente di Furet e ora di Taguieff sulla costruzione e crisi (ma anche forme di persistenza) delle élites intellettuali militanti "antifasciste"- "antireazionarie", generate negli gli anni Trenta. Non ho bisogno di sottolineare quanto l'opera di Raymond Aron, nella sua critica dell'*intelligencija* francese (da Sartre ai diversi *marxismi* degli anni Sessanta, cfr. R. Aron, *Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre*, Paris, Gallimard, 1970), contribuisca alla definizione di un'*autopoiesi* (per dire così) *intellettuale militante*; ma suggerisco la rilettura de *L'opium des intellectuels* (Paris, Calmann-Lévy, 1955), notevolissima tipologia e mitografia degli *engagés*: miti politici, mito della rivoluzione, mito del proletariato, ottimismo politico, idolatria della storia e del senso e necessità della storia; diagnosi dell'alienazione degli intellettuali (anche uomini di chiesa), la loro ricerca di una "patria" e di una "religione", il loro destino..

sostenne, già negli anni Sessanta, che la categoria di Modernità, se è originariamente calcata sull'Età moderna dell'Occidente (*die neue Zeit*) e resta inscindibile dalla sua configurazione epocale, nell'elaborarsi come coscienza riflessa e come paradigma esalta il nesso di recenziarietà (*historia recentior*) e novità, e, ad un tempo, coniuga la oggettiva novità di ciò che si è dato di recente con l'imminenza del Nuovo. Dal prolungarsi di un Tempo portatore del Nuovo (la *Neuzeit*) si attende il Nuovo<sup>16</sup>. Con ciò il paradigma moderno del Tempo generatore di Novità/Verità risolve palesemente in sé cristologia e soteriologia<sup>17</sup>. Confondere questo paradigma con un aggiornamento della concezione cristiana della storia è un equivoco, anzi un errore teologico, di enorme portata; nelle sue versioni progressiste fu subito (dagli anni Quaranta) intravisto, come si è detto, da Gaston Fessard<sup>18</sup>. Ma nelle formule dell'*intelligencija* già preconciare e peri-conciare, per effetto della deriva post-trentista di cui dirò subito, Modernità e canone del Moderno coincidono<sup>19</sup> e operano come un modello dualistico in cui la

---

<sup>16</sup> Cfr. il complesso di saggi raccolti in R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti, 1986 (la raccolta orig., *Vergangene Zukunft*, è del 1979), da integrare con il non meno rilevante *Critica illuministica e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino, 1972 (il titolo dell'ed. tedesca, 1959 [1969 2 ed.], malamente reso in italiano secondo le mode degli anni Settanta, è *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*).

<sup>17</sup> La rilevanza anticristiana del canone immanentistico moderno era evidente alla *Kulturkritik* del Novecento, fino al secondo dopoguerra; a questo canone l'alta cultura cattolica oppose costantemente la verità della *Weltanschauung* cristiana. Solo nella cultura protestante i teologi cosiddetti "secolaristi" (Friedrich Gogarten, in particolare) hanno accolto, ma successivamente, in età post-trentista dunque, la decostruzione "moderna" della teologia della storia e la "legittimità del Moderno". Nelle culture cattoliche *engagées* l'abbandono del paradigma cristiano (agostiniano) della storia fu prevalentemente "ideologico", sovente ordinato a dar spazio ad un "materialismo storico-dialettico" pratico, strumentale alla collaborazione politica con i partiti comunisti. Del Noce vide tutto questo con la consueta profondità; si rilegga l'inascoltato *Il cattolico comunista*, Milano, Rusconi, 1981.

<sup>18</sup> V. *supra*, nota 7.

<sup>19</sup> Sono tali, cioè subalterne alle produzioni controversistiche (liberali e protestanti) anticattoliche più manierate, le tesi sulla persistenza "medievale" o "controriformistica" (o "tridentina" in senso *deterior*) della Chiesa cattolica pre- o anti-conciliare, o l'evocazione di una "Età costantiniana", nonché l'immagine inconsistente ma colpevolizzante della "chiusura al Mondo" (al Nuovo, all'Uomo moderno), disseminate nelle *Memorie* -per ora fino al 1968- di Hans Küng, dal titolo coerente: *La mia battaglia per la libertà* (Reggio E., Diabasis, 2008; il titolo originale non suona *Mein Kampf*, ma *Erkämpfte Freiheit*, libertà ottenuta combattendo). D'altronde una prevaricante chiave libertaria segna la riflessione di altri studiosi cattolici; così domina l'opera, pure viva e documentata, di E. Fouilloux, *Une église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998. Il conoscitore di cose francesi si ritrova in un paesaggio univoco, forse utile ad un impiego militante ma, a mio avviso, poco compatibile con le finalità del *Verstehen* storiografico. D'altronde lessico e temi di battaglia per le "libertà" (dei Moderni) entro la Chiesa sono indicatori di *intelligencija* in azione. L'appello dei cattolici democratici "per il no nel referendum" per l'abrogazione della legge sul divorzio (1974) circolò in un volumetto (Roma, Coines Ed.) dal titolo *Per una scelta di libertà*. Forse non è superfluo aggiungere che si tratta un formulario (sempre portatore di un "complesso antiromano") intrinsecamente inadeguato, ed anzi fuorviante, se si vuole intendere da storici la *complexio* cattolica, a maggior ragione quella francese, degli straordinari decenni che Fouilloux ripercorre. Ma questo richiederà un lungo ragionamento a parte.

Modernità-paradigma appare indiscussa portatrice di valore (anzi di valore intrinsecamente cristiano).

È cosa molto diversa dal “modernismo buono”<sup>20</sup>, ed eccede anche di molto quell’

ottimismo verso il mondo di cui si è imputato lo Schema XIII<sup>21</sup>.

Difficile dire se l’intelletto cattolico o, meglio, quella sua parte che chiamerò *intelligencija* militante (v. avanti), abbia, nel discorso sul Moderno, inconsapevolmente o deliberatamente rinunciato a distinguere il descrittivo dal prescrittivo (nel senso che il “riconoscimento” del Moderno non implica la sua adozione a canone), ovvero il “fatto”, il dato, dell’epoca moderna dalle configurazioni di valore di volta in volta proposte dai suoi *pretesi interpreti e rappresentanti* (le diverse successive forme di *intelligencija* rivoluzionaria); e quanto consapevolmente l’intelletto cattolico abbia accantonato volontà critica e antagonistica.

Abbiamo introdotto una terminologia (dimensione *militante*, *intelligencija*, ed anche *intelletto*<sup>22</sup>, in quanto distinto da *intelligencija*) che prelude ad una

---

<sup>20</sup> Mi riferisco naturalmente alla tematizzazione di Renato Moro, *Il ‘modernismo buono’. La ‘modernizzazione’ cattolica tra fascismo e postfascismo come problema storiografico*, in “Storia contemporanea”, XIX/4, 1988, pp. 625-716; sullo sfondo l’eccellente monografia dello stesso R. Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*, Bologna, Il Mulino, 1979, dove si colgono anche le modalità italiane del dibattito europeo sulla crisi di civiltà e sulla alternativa (la “soluzione”) cattolica. Il prezioso indicatore della “modernità/modernizzazione cattolica”, è pertinente la nostra analisi; permette infatti di distinguere tra sottoculture cattoliche e evitare in sede storica i nuovi i dualismi (tutti peri- e post-conciliari) tra moderni e pre-moderni. Sintomatico che questa peculiare *modernità cattolica* non sia presente nelle formule di battaglia delle cerchie teologiche e nelle effervescenze laicali dell’*intelligencija* cattolica. O, meglio, molto indica che proprio ciò che possiamo considerare la *modernità cattolica* del Novecento (con R. Moro, o eventualmente secondo la mia categorizzazione di una “modernità di Roma”), esistente *prima* del Concilio Vaticano, costituirà per i progressisti un ostacolo a (o un nemico di) quella nuova e “autentica” modernità (non cristiana ma “del cristiano”) che essi perseguono.

<sup>21</sup> Rinvio al mio *Privatizzazione della fede e città secolare nella recezione della Gaudium et spes*, in Servizio Nazionale per il Progetto Culturale CEI (a cura di), *A quarant’anni dal Concilio*. Atti del VI Forum [2004], Bologna, Ed. Dehoniane, 2005, pp. 313-323.

<sup>22</sup> Questa accezione di *intelletto* ha una fortuna discontinua. La ricordiamo usata dalla cultura marxista italiana degli anni Settanta. Un maestro degli studi sull’ebraismo post-biblico, Jacob Neusner, ha proposto la categoria di *jewish intellect*; in lui la nozione di *intelletto*, che potremmo dire storico-sociologica, rinvia alle costanti del *making connections and drawing conclusions* in un sistema tradizionale, o in una tradizione dotata di capacità nel conferire stabilità e sistematicità al proprio patrimonio di saperi e norme (cfr. J. Neusner, *The Formation of the Jewish Intellect*, Atlanta, Scholars Press, 1988). Non molto diverse sono alcune accezioni di *Mind* o di *Thought* in uso nella storiografia filosofica; ma “intelletto” rispetto a “pensiero” sottolinea l’orizzonte di senso, nonché lo stile di analisi, il metodo, che unificano e disciplinano una costellazione di intelligenze, rispetto al pensiero pensato, agli esiti teorici come tali. All’incirca in questo senso intendo qui *intelletto cattolico*. Potremmo, con Max Weber, preferire a *intelletto* il più sociologico *Intellektualismus*, ossia funzione (e ceto) della mediazione (e critica, ad un tempo) intellettuale. È opportuno, comunque, usare con cautela la categoria di “intellettuali” in questo contesto, poiché essa assume nel corso del Novecento un significato affine (se non del tutto corrispondente) a quello di *intelligencija*, che è l’intellettualismo, o il partito intellettuale (la *société de pensée*), antagonista (all’ordine), quindi solo una porzione e, d’altro lato, anche una peculiare metamorfosi militante che avviene entro l’intero sistema, e corpo sociale, di mediazione intellettuale. Questa separazione

tesi storiografica. Procedo ora sostantivamente, e considero un ordine e da una emergenza, che pongo ambedue negli anni Venti-Trenta del Novecento, nello straordinario *entre-deux-guerres*.

L'**ordine** è quello di un'intelligenza cattolica ricostruita dopo la (e, dialetticamente, come oltrepasamento della) crisi modernista. Un'intelligenza sostenuta da una *coiné* teologica rigorosa, erede della rifondazione ottocentesca, disegnata nell'equilibrio di due scolastiche (terminologia a lungo adottata), la tomista e l'agostiniana, e governata dal prestigio (e dalla ragione) della Sede romana. Sia la teologia delle scuole (delle Facoltà teologiche, degli Istituti cattolici) sia le forme dette di filosofia "aperta" (le "filosofie cristiane" in formazione), sono addestrate a riconoscere il rischio modernistico: sanno della storicizzazione del dogma e della Scrittura (quindi dell'istituzione), della psicologizzazione della fede, della contrapposizione di "esperienza" a logos (e argomento). Non sorprende che, in questo saldo contesto dogmatico (penso al p. Réginald Garrigou Lagrange) e avvertita cultura ecclesiastica (penso a don De Luca), si sviluppi, e non solo nel mondo benedettino, anche una grande scienza liturgica.

D'altronde, per la chiesa uscita dalla Grande guerra, l'*instauratio* di Pio X (della cui complessità e respiro Carlo Fantappiè ha offerto una innovativa ricostruzione<sup>23</sup>) aveva già predisposto le nette forme catechistiche della *fides quae*, la certezza del diritto, l'equilibrio tra scienza biblica e Tradizione, la fiducia nella eminenza razionale e nella necessità ecclesiale della costruzione dogmatica, la rigorosa formazione del clero (sotto il modello del Curato d'Ars), una rinascita liturgica. Guerra e dopoguerra integrano l'opera di Pio X con l'apertura personalista (della filosofia e della teologia morale, Max Scheler) e una letteratura religiosa (specialmente, ma non solo, di lingua francese) di qualità memorabile. In effetti, gli interpreti del *sentire cattolico* sono, negli anni tra le due guerre, teologi (classici) e spirituali, scrittori e filosofi cristiani. Sono gli uomini della *Weltanschauung* cattolica, del sacro, della santità del corpo mistico, della cultura alta europea, cristianamente ordinata. Da Romano Guardini all'ambiente di *Hochland*, da dom Casel a Erik Peterson all'alta e drammatica figura di Carl Schmitt; dall'anglocattolico T.S.Eliot a De Luca in Italia, e magari Papini; da Chesterton (che muore nel 1936) a Christopher Dawson, agli *Inklings*, C.S.Lewis e gli altri; da Louis Massignon a Étienne Gilson e alla vivente medievistica che si pubblica presso l'editore Vrin; per non ripetere altri grandi nomi già ricordati, e non toccare la penisola iberica o il nord Europa o l'oltre Atlantico. Sullo sfondo di un ordinato processo di formazione del clero e di costruzione e ricambio della gerarchia mondiale nel laboratorio

---

di una parte non è, peraltro, senza conseguenze; così l'opposizione tra (intellettuale) *chierico* e (intellettuale) *militante*, eredità di Julien Benda (la *Trahison des clercs* è del 1927), accompagna la mobilitazione trentista. Cfr. S.Teroni, *In margine alla Trahison des clercs: Julien Benda e l'affaire*, in L.Sozzi, a cura di, *Il principe il filosofo. Intellettuali e potere in Francia dai philosophes all'affaire Dreyfus*. Presentazione di P.Alatri, Napoli, Guida, 1988, pp.357-380; l'intero volume è utile per la tematizzazione e la genealogia del nesso intellettuali/intelligencija.

23

C. Fantappiè, *Chiesa romana e modernità giuridica*, 1. *L'edificazione del sistema canonistico 1563-1903*, 2. *Il Codex Iuris Canonici 1917*, Milano, Giuffrè, 2008, 2 voll.; un vasto e originale lavoro storico-ricostruttivo e, contemporaneamente, uno strumento di consultazione destinato a restare nel tempo.

universalistico di Roma, dei suoi istituti, collegi e Facoltà, è questa la *complexio*, di qualità forse insuperata, del Cattolicesimo tra le due guerre, destinata a prolungare la propria compattezza e funzione fin entro (ma non oltre) gli anni Cinquanta<sup>24</sup>.

Gli uomini che vollero e fecero il Concilio si erano formati in quella *complexio*, ne erano talora espressione eminente (sul versante dell'*ecclesia docens*); ma le dinamiche e i risultati caddero fuori di quell'ordine e di quelle generazioni, e spesso operarono contro<sup>25</sup>.

### *Sociétés de pensée*

L'**emergenza** è invece, oltre che per definizione congiunturale, prevalentemente endogena rispetto al sistema Chiesa cattolica (alla *ecclesiosfera*, per usare la proposta terminologica di Poulat), ma mette la Chiesa alla prova del "secolo delle ideologie". Nel corso degli anni Trenta prende, infatti, forma lo schierarsi militante (talvolta chiamato, appunto, "trentismo"<sup>26</sup>) degli intellettuali e degli scrittori, il loro passaggio all'ideologia (rivoluzionaria, comunque di *engagement*) e allo schieramento di partito o di blocco (internazionale). Il principale reagente sarà, com'è noto, la guerra civile in Spagna e in generale la minacciosa affermazione in Europa delle rivoluzioni carismatico-autoritarie e antisemite<sup>27</sup>. La costellazione

---

24

Anni fa il Fouilloux, nei saggi raccolti in *Au cœur du XX<sup>e</sup> siècle religieux*, Paris, Les Éd. Ouvrières, 1993, esplorava la cultura religiosa francese del medio Novecento, su molti fronti: ecumenismo, oriente cristiano, *spiritualités*, dalle "Etudes Carmélitaines" a "Dieu Vivant" (1945-1955). In effetti la rivista "Dieu Vivant", col suo *anti-incarnazionismo*, rappresenta bene, sul versante francese, una linea di grandi intellettuali, da Bouyer a Massignon, da Daniélou a Pereira de Queiroz (in Italia, analogie nel mondo fiorentino, con don Divo Barsotti, con Arnaldo Pini e l'ambiente di Cristina Campo), ostili sia all'ottimismo dell'azione sociale qualificatamente "cattolica" (alla "tentazione di fare del bene" come si esprimeva paradossalmente Henri Duméry), sia all'astrazione, o alla tecnica, teologica e esegetica. La resistenza degli spirituali o "escatologisti" (ma è categorizzazione poco corretta: si tratta di spiriti attenti all'organismo sacro e alla continuità della Tradizione, anzitutto la cristiana; sono spesso attenti lettori di Eliade) alle forme, comunque alle visibilità *peculiarmente cattoliche*, li renderà in un primo tempo, e contingentemente, alleati della liquidazione della cattolicità pacelliana. Ma un Concilio segnato se non dominato (certo dominato nella sua recezione esterna) dai teologi, e da laici progressisti, li disorienta e ne diverranno dei critici.

<sup>25</sup> Dissento su moltissimi punti, ma specialmente sulla caratterizzazione (a mio avviso erronea) del "modello romano", dalla ricostruzione del preconcilio che il Fouilloux dà nella *Storia del Concilio Vaticano II*, 1. *Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione (gennaio 1959-settembre 1962)*, Bologna, Il Mulino, 1995, pp. 71-176.

<sup>26</sup> Per una discussione su Trentismo e Modernismo (artistico-letterario, tutt'altro dal Modernismo religioso e in parte cronologicamente successivo), ovvero sulla svolta, o crisi, trentista delle "avanguardie [letterarie] storiche" di fronte agli imperativi dell'*engagement*, cfr. F.Binni, *I trentisti e il modernismo*, nell'eccellente (e qui molto pertinente, considerando le tante pagine che vengono dedicate a uno dei nostri autori paradigmatici, T.S.Eliot) raccolta di studi a c. di G.Cianci, *Modernismo/modernismi dall'avanguardia storica agli anni Trenta e oltre*, Milano, Principato, 1991, pp.459-475.

<sup>27</sup> L'utilissimo lavoro di S.Teroni e W.Klein (a cura di), *Pour la défense de la culture. Les textes du Congrès international des écrivains. Paris, juin 1935*, Dijon, Ed. Universitaires de

intellettuale si collega e si allea; la *société de pensée* esce dalla latenza e si incrementa attraverso una sequenza di conversioni all'*engagement* antifascista<sup>28</sup>. Inizia con questo anche la storia della milizia *contro-reazionaria* (come si detto, così definita recentemente da Pierre-André Taguieff), e questa milizia penetra come disposizione, atteggiamento e linguaggio, l'intelligenza cattolica e i quadri ecclesiastici.

La figura storica (e idealtipica) delle *sociétés de pensée*, suppone una *solidarité* che unisce congiunturalmente l'*intelligencija* più difforme, e moltiplica gli intellettuali "critici", nella espressione anzitutto discorsiva e deprecatoria dell'opposizione al Sovrano, quale esso sia<sup>29</sup>. Ogni *intelligencija* tematizza, costitutivamente, valori di *engagement* storico e di libertà critica

---

Dijon, 2005, permette ora di accedere più facilmente alle diverse tipologie della mobilitazione intellettuale anti-totalitaria/antifascista per la democrazia, e di esaminarne protagonisti e linguaggi. Ricordo che Jean Grenier, allora giovane professore di filosofia (a Algeri sarà insegnante di Albert Camus, che ricorderà quell'incontro come decisivo per la sua vita), dedicò al clima trentista francese, fatto di nuova ortodossia marxista e di *défence de la culture*, una celebre serie di interventi critici, poi in volume, col titolo di *Essai sur l'esprit d'orthodoxie* (Paris, Gallimard, 1938, rist. non casualmente nel 1967); si rilegga la *Reponse à un orthodoxe* (Jean Cassou?). Di altra matrice e posteriore, ma indimenticabile sull'intelletto comunista e la sua incorporazione "religiosa", è il grande saggio di Jules Monnerot, *Sociologie du communisme* (rimando alla II ed. del 1963, rivista e integrata da *L'avenir du communisme en 1963*, Paris, Gallimard).

<sup>28</sup> Nella costruzione del "fascismo" categoriale ha, va da sé, particolare peso l'attenzione che le culture francesi "di sinistra" riservarono al fascismo italiano; cfr. diversi contributi in J.B. Duroselle, E. Serra, a cura di, *Il vincolo culturale tra Italia e Francia negli anni Trenta e Quaranta*, Milano Angeli-ISPI, 1986. Aggiungo un cenno a P.-A. Taguieff, *Les contreréactionnaires. Le progressisme entre illusion et imposture*, Paris, Denoël, 2007. Libro analitico e polemico, dedicato al fenomeno e alla terminologia «progressista» (Taguieff non sembra conoscere, però, il *progressimo* cristiano, il suo caso, e il linguaggio delle sue diagnosi e deprecazioni), prende l'avvio dall'attualità del "terrorismo intellettuale" francese d'oggi, schierato contro i *nuovi reazionari* e i *nuovi fascisti*. Sviluppa poi una estesa ricostruzione degli usi della categoria di progresso; esamina con quali risorse linguistiche e retoriche il progressimo attuale omologhi al Fascismo le nuove culture politiche (allineando, magari, Le Pen a Berlusconi e a Sarkozy). Sorprendente la continuità "trentista" (per dirla con le mie categorie) che Taguieff coglie nello "spontaneo" uso dell'imputazione "fascista" e "di destra" per colpire le culture politiche e intellettuali non-progressiste; ma Taguieff conosce bene la cultura italiana, da Del Noce a De Felice. Recentemente anche Enzo Traverso ha messo in discussione, in un saggio elegante (*A ferro e fuoco. La guerra civile europea 1914-1945*, Bologna, Il Mulino, 2007), la fondatezza della critica "liberale" (tale per Traverso è anche la ricostruzione di Furet, che egli giudica anacronistica) e "conservatrice" (Voegelin, Aron ecc.) alla milizia antifascista e, spesso, filosovietica degli intellettuali trentisti. Anche accogliendo le riserve, peraltro sempre avanzate nella storiografia italiana, alle tesi che eguagliano fascismo e antifascismo (intellettuale), illuminismo e anti-illuminismo, fascismo e comunismo, come egualmente implicati e responsabili, e talora ideologicamente indistinguibili, nella "guerra civile europea" (da Fessard a Del Noce a Nolte), resta evento "macroscopico" la neoformazione ramificata di una *intelligencija* militante "antifascista" a livello mondiale, e la sua persistenza come *société de pensée*, oltre la guerra, lungo tutto il secondo Novecento. La storia cattolica, che ne fu totalmente investita, è verifica non secondaria di questo evento.

<sup>29</sup>

Com'è noto le *sociétés de pensée* furono individuate e studiate nella storia francese pre-rivoluzionaria, e così denominate, da Augustin Cochin nel corso del primo decennio del Novecento. Al giovane storico (e quale storico!) cattolico antirepubblicano (1876–1916), postosi paradossalmente alla scuola di Durkheim e Lévy-Bruhl, dobbiamo come a pochi altri la nostra attuale libertà nei confronti del mito rivoluzionario francese. La *solidarité* militante permea coattivamente le pratiche assembleari ove le *sociétés* dominano.

contro ciò che viene individuato come *il Potere*. Le *sociétés* sono *intelligencija* potenziata in reticolo militante su un territorio, in attivo antagonismo; e tendono a parlare a nome dell'intero e più autentico corpo sociale di cui si fanno interpreti, anzi tendono a porsi (oniricamente, direbbe Voegelin) come la *societas* stessa. Nel corso della mobilitazione una 'regia' ne guida le emozioni, ne collega ed integra la dimensione spontanea con quella indotta, provocando (e 'fingendo') presso l'opinione pubblica la negatività ultima di ogni evento e tratto dell'avversario. Ma è una regia *sui generis*; piuttosto che ad una eterodirezione una *société de pensée* è infatti riconducibile, per Cochin, ad una *machine*, ad un *mécanisme* autoregolato. Il generatore sociale di questa reticolarità è, dunque, una identificazione militante del Nemico nella convergenza di spontaneità aggregative e di calcolo strategico. Quanto allo stile pubblico, già Cochin sottolineava una risorsa endogena dell'*intelligencija* 'illuminata': la capacità strategica e tattica nel patetizzare la congiuntura storica e di analogare l'avversario al Male. Nel lungo tratto di Novecento che stiamo considerando (ma oltre, fino ad oggi) la retorica delle libertà, come l'uso della categoria negativa (e del campo lessicale) di *Fascismo* oltre ogni pertinenza denotativa, rivelano l'*intelligencija*<sup>30</sup>.

Anche nella cultura e costellazione cattolica prendono forma rapidamente reti e stili militanti, il cui contrassegno affermativo è sicuramente ravvisabile nell'inedito "riconoscimento" cattolico offerto alla lotta di classe e al comunismo/marxismo come generatori di senso/valore nella storia universale. Specialmente in Francia; ve ne sono tracce sintomatiche non solo nella celebre conferenza *Classes et corps mystique* (1939) del p. Chenu ma già in *Humanisme integral* (1936) di Maritain<sup>31</sup>. La *spinta trentista* (investita subito, e accelerata, dalla seconda guerra mondiale) agisce nelle *élites* cattoliche, nei virtuosi (quadri di Azione Cattolica) e peculiarmente nel clero intellettuale. Essa si radica tra i teologi poiché il militantismo intellettuale ha bisogno di menti dottrinarie esperte nelle forme istituzionali da trasformare, o copertamente combattere e disgregare; competenze rare allora tra i laici cattolici. Il nuovo compito trasforma parti del ceto teologico in *intelligencija*; generazioni di teologi (e di laici, come sequela) assumono questa personalità di corpo, questo nuovo *noi* "politico" ad un tempo interno ed esterno.

### III. Ordine cattolico, *Action française*, svolta missionaria.

---

<sup>30</sup> Non dovrebbe sfuggire che anche il celebrato motto "I care" esibito nella scuola di Barbiana, nel contrapporsi dichiaratamente ad un inattuale (anni Sessanta!) "me ne frego" fascista (in realtà formula dell'arditismo dannunziano, in spregio della morte in combattimento), si sceglie un avversario astratto, con un tipico gesto ideologico-pedagogico da *intelligencija* trentista.

<sup>31</sup> Come già accennato, nell'*Actualité historique*, in particolare nel II vol. costruito nei secondi anni Cinquanta, il p. Fessard articolava in quasi 500 pagine una minuziosa analisi del processo ideologico progressista. Assieme alla straordinaria diagnosi delle debolezze teoriche di Maritain e Chenu (e del tomismo domenicano) sul terreno della lettura del "movimento storico", molto è dedicato alla cerchia di "Esprit" (in Appendice, pp.419-429, una lettera del 1949 di Fessard a Emmanuel Mounier).

Finora ho alluso ad un processo suggerendone le implicazioni e la durata. Ma l'accesso dell'intelletto cattolico, seppure con codici propri, al momento trentista<sup>32</sup> richiede, non solo molta ricerca, ma qualche coordinata supplementare.

Non sono isolato a ritenere essenziale, nel difficile equilibrio dell'*ordine cattolico* degli anni Trenta, l'avvenuta condanna dell'Action Française (29 dicembre 1926)<sup>33</sup>. Essenziale, ma non nella chiave di lettura degli storici del movimento cattolico.

Questa è, in breve, la mia lettura, in quanto pertinente al nostro oggetto.

La Santa Sede produce, con la condanna di Maurras, un giudizio ed un atto assolutamente autorevole di discernimento. Con ciò Pio XI conferma anche e implicitamente promuove una autosufficienza in sede dottrinale (diciamo teologico politico) e critica, prima ancora che nella pratica sociale-politica, del corpo cattolico e dell'intelletto cattolico. Non promuove Maurras una *Weltanschauung* cattolica? Il corpo cattolico può, dunque, e deve non solo operare, ma anche esercitare la ragione politica con le proprie risorse. Questo è affermato contro l'orientamento dei teologi vicini all'Action Française (Pedro Descoqs, Garrigou Lagrange, de Tonquédec, Pègues, altri), intelligenze di primissimo piano e tomisti<sup>34</sup> di sicura autorità a Roma. Ma la storia degli effetti non è nelle nostre mani.

Gli anni Trenta, in piena "guerra civile europea", esibiscono le perverse dialettiche di *competizione* senza quartiere e *scambio imitativo* destra-sinistra che segnano il Novecento, a partire dalla Grande guerra. La decisione di Pio XI colpisce "a destra", ma non può impedire che nell'arco di un decennio si produca nell'intelligenza e nel clero cattolico una vicenda militante opposta, quella dell'avvicinamento (sempre con una protezione neotomistica) alle culture politiche di *engagement*. Le giustificazioni di queste alleanze sono costituite da ragioni e istanze etiche (giustizia, antifascismo-antifranchismo;

---

<sup>32</sup> Che è ciò che ricostruisce François Furet nel *Passato di un'illusione* (orig. Paris, Laffont/ Calmann-Lévy, 1995, tr. it. Milano, Mondadori, 1996). Nel volume a cura di P. Colin, *Les catholiques français et l'héritage de 1789. D'un centenaire à l'autre. 1889-1989*, Paris, Beauchesne, 1989, si vedano le sezioni *Laïcité hier et aujourd'hui*, *Choix éclatés des catholiques entre les deux guerres*, *L'engagement dans la cité sécularisée*, tra il card. Suhard e il 1968, *Les catholiques dans la société de débat*. Materiali molto pertinenti anche se, in generale, concepiti in sintonia con la prospettiva modernizzante; numerosi i profili di situazioni e le biografie intellettuali (es. Chenu). Utile per la tipologia di formazione del *trentismo* in Francia.

<sup>33</sup> Disponiamo dell'eccellente J.Prévat, *Les catholiques et l'Action Française. Histoire d'une condamnation 1899-1939*. Préface de R.Rémond, Paris, Fayard, 2001, che aiuta a cogliere correnti e momenti del radicamento cattolico dell'Action Française, come delle forme e dei limiti di appartenenza/distanziamento intellettuale cattolico rispetto ad un movimento non-credente.

<sup>34</sup> Prévat aveva già posto attenzione su questo nodo, di cui Maurras stesso era consapevole; cfr. *L'historien face à la théologie : le cas du néo-thomisme de l'Action Française*, in J.-D. Durand (a cura di), *Histoire et théologie*, Paris, Beauchesne, 1993, pp.101-122. Il comune, ma contrapposto, uso della base tomistica nei due schieramenti, tradizionalista-maurrasiano e progressista, esigerà una indagine comparata esperta, quanto guidata da una autentica *intentio* comprendente. Lo spessore teorico-teologico dei maurrasiani è, comunque, di gran lunga superiore a quello di Chenu e dei suoi. E non si possono allineare a Chenu né Maritain né Gilson.

ma anche il “martirio del proletariato”, la richiesta di un nuovo ordine); di fatto rompono a sinistra con la sufficienza, e la esistenza stessa, di una teologia politica cattolica.

Il *vulnus* “da sinistra” è forte e verrà avvertito come tale a Roma; è tanto più insidioso perché esso si consolida nell’antifascismo militante della Resistenza<sup>35</sup>, e si nutre poi della vittoria delle democrazie e delle lotte operaie del dopoguerra.

Il legame tra intellettuali e teologi cattolici e l’Action Française era fondato su un esplicito terreno comune, la *visione cattolica* della società e dell’ordine. In questo momento ricostruttivo di teologia (politica) razionale cattolica, Maurras, con tutte le sue sgradevolezze, era stato oggettivamente maestro di *intelligenza*. Maritain stesso lo riconobbe. Nella scelta a sinistra è, invece, proprio la discriminante della *visione cristiana* a divenire irrilevante; né vi era possibilità di condividere alcunché con le culture comuniste, sindacaliste, in termini di concezione del mondo e dell’uomo. Ma si potevano condividere obiettivi, sentimenti e volontà. Come non essere favorevoli ai militanti operai e ai combattenti di sinistra, non considerarli compagni di strada, anzi modelli?

In effetti, per la cultura cattolica progressista, più ampiamente per l’intelligenza cattolica sociale vicina al progressismo, ma non solo, la scelta tra sinistra e destra, propriamente tra Comunismo e Fascismo, discendeva, come nel gran parte del Trentismo non marxista, da presunte evidenze assiologiche (che andrebbero definite piuttosto, con Furet, *illusioni*). Viene da ricordare la perfetta diagnostica di Alain Besançon, specialista di cultura russa e sovietica: “Una parte importante del pensiero cristiano (...) è stata tanto più tentata di fondersi (*fusionner*) con l’umanitarista (*humanitaire*) in quanto egli si presentava *più autenticamente cristiano*, e animato da un entusiasmo e da un fervore che avevano abbandonato la religione tradizionale. Diventare comunista dava il senso di portare a compimento *finalmente in modo reale* il comandamento di amore per il prossimo e, ad un tempo, la ragione [del cristiano] era tranquillizzata, in quanto nuovamente posta sulla *base certa della scienza*”<sup>36</sup>. Cifra costante, quella dell’ *autenticità* cristiana e contemporanea *fondatezza* razionale altrui; implicita ma effettiva sintesi di Rousseau e Marx, nelle successive metamorfosi cattoliche a sinistra.

Nessuna illusione su questo a Roma; qualche illusione nell’episcopato francese. L’irrilevanza della cultura cristiana, il suo accantonamento di fronte a dottrine decisamente anticristiane, non potevano che generare

---

<sup>35</sup> Il caso di Fessard, resistente (cfr. il suo *Journal de la conscience française 1940-1944*. A cura di M. Sales. Prefazione di R.Rémond, Paris, Plon, 2001) ma impermeabile al trentismo e potente critico del cedimento cattolico all’egemonia speculativa, oltre che ideale, comunista, sembra isolato, almeno a quel livello di consapevolezza e riflessione. Poco si ricava, in questa direzione, dalle ricerche di E.Fouilloux raccolte in *Les chrétiens français entre crise et libération 1937-1947*, Paris, Seuil, 1997.

<sup>36</sup>

A. Besançon, *Le malheur du siècle. Communisme nazisme shoah*, Paris, Perrin, 1998, pp.110-111. Notevole il Besançon delle *Trois tentations dans l’Eglise*, Paris, Perrin-Tempus, 2002 (II ed., la I del 1996, raccoglie saggi dal 1978 al 1992); pagine originali sulle tentazioni aristocratico-gnostiche (anti-democratiche), e sulle tentazioni democratiche; un elogio di Pio XII e del suo radiomessaggio sulla democrazia, del 1944.

assottigliamento del paradigma cattolico, e subalternità teorica e pratica. La indisponibilità di Roma alle derive progressiste è dunque solida e preveggenza. Al di là dell'orientamento politico (nel senso della politica secolare) dei pontefici e dei segretari di stato, il paradigma discriminante, per Roma, è la politicità salvifica della *civitas Dei*. Le condanne delle forme cattolico-comuniste, delle missioni operaie, vanno intese in questo orizzonte ultimo.

Le premesse trentiste cattoliche (poste negli anni Trenta-Quaranta), per dire così, hanno conseguenze di campo, simbolico e categoriale, e di latente predisposizione militante (*sociétés de pensée*), dal dopoguerra fino agli anni Sessanta e, rigenerate nel Sessantotto europeo, molto oltre. Sostenute in realtà da una tacita legittimazione (pastorale e politico-religiosa) nei cleri e nell'episcopato, esercitano una pressione entro o a fianco del Concilio, su più fronti. Nonostante le dichiarazioni (e spesso in piena inconsapevolezza) questi fronti non sono, né potevano essere, solo quelli del *primato dei poveri*. Eredità trentiste e forma militante sono il terreno ideale del collasso del paradigma antropologico e storico cristiano *su più fronti*, come aveva mostrato con anticipo la cultura dei preti operai e della Mission de France, e come confermeranno puntualmente, su terreni analoghi o diversissimi, prima la mobilitazione dei partiti conciliari, poi il “dissenso” e le grandi crisi dei primi anni Settanta. Abbattute le mura della *civitas Dei*, la *civitas hominum* diviene per molti cattolici lo spazio di un *bonum* naturale; in una grande intelligenza come Journet le città agostiniane diventano tre, quasi una *civitas neutra*<sup>37</sup>. Certo, Journet intende far fronte, “distinguendo per unire”, al processo per cui nelle versioni progressiste è la *civitas hominum*, modernamente l'agire storico in sé e per sé<sup>38</sup>, che emerge come il nuovo

---

<sup>37</sup> Nel terzo, tardo, volume della grande opera di Charles Journet, *L'eglise du verbe incarné*, III. *Essai de théologie de l'histoire du salut*, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1969, pp.63-93, compare l'attraente dottrina delle tre città («celle de Dieu, celle de l'homme, celle du diable»), che introduce una «città umana» nei suoi rapporti con le due «città trascendenti», sostanziale alterazione della concezione agostiniana delle *duae civitates* e liquidazione della teologia della storia (a conferma della impietosa diagnosi di Fessard su Journet teorico). L'opera di Journet, compresi importanti inediti, viene pubblicata in Svizzera a cura della Fondazione Charles Journet. Per una diversa elaborazione del paradigma agostiniano cfr. il mio *Premesse al pluralismo: le cittadinanze religiose*, in A. Nesti (a cura di), *Multiculturalismo e pluralismo religioso fra illusione e realtà* (Atti della XII International Summer School on Religions in Europe, S. Gimignano, agosto 2005), Firenze, Firenze University Press, pp.53-66.

<sup>38</sup> Nel capitolo *Les hommes du seuil*, coloro che si affiancano senza appartenere, i simpatizzanti e i complici, Monnerot affermava profondamente (p.131): “A partire dall'intervento del comunismo nella storia, la domanda [cui una “buona coscienza” deve rispondere] cambia; e diviene: *La fede che non agisce è una fede sincera?*”. È la domanda che, indotta dal nuovo protagonista della storia mondiale, tormenterà la coscienza cristiana; in un testo-proclama forse del 1944 La Pira, apparso in *La nostra vocazione sociale* (1944), riflettendo sull'apostasia del ‘mondo umano’ (tra virgolette nell'originale, segno di cautela concettuale) dal Vangelo, scriveva: “L'orazione non basta; non basta la vita interiore; bisogna che questa vita si costruisca dei canali esterni destinati a farla circolare nella città dell'uomo. Bisogna trasformarla, la società! (..) Fratello che leggi, tu lo senti che c'è del vero in tutto questo: senti che bisogna metter mano all'aratro.(...) L'amore nel cuore, la contemplazione nella mente, la gioia purissima in tutta l'anima, non si mantengono senza questa ricchezza nuova che ci porta l'urgenza di questi problemi umani” (*Invito ai fratelli*, che leggo

paradigma salvifico. Ma la soluzione, latamente maritiana, è disperata. Anche così, non il Cristianesimo, la Città di Dio, deve più *giustificare* la storia; esso deve piuttosto *giustificarsi di fronte* alla storia, secondo la perfetta formula di Del Noce<sup>39</sup>.

### *Entro la complexio cattolica e contro*

Come abbiamo detto mutano, nell'operare militante dell'*intelligencija* teologica, la gerarchia degli obiettivi e il profilo stesso del lavoro teologico e pastorale *della e nella Chiesa*<sup>40</sup>. In esso, con i primi anni Sessanta, si accentua fino alla sfida il conflitto col centro e con l'autorità gerarchica (nella chiesa universale come nelle chiese nazionali e negli ordini religiosi), in quanto antagoniste a quel paradigma di *jeunesse*. La Chiesa stessa diventerà il suo obiettivo, ad un tempo come autorità da limitare e spazio da conquistare. Lo mostrerebbe una adeguata lettura della abbondante diaristica conciliare e postconciliare<sup>41</sup>.

Valga, non esaustivo, il *modello* Hans Küng e la sua costante antiromana<sup>42</sup>.

---

nell'opuscolo della Fondazione Giorgio La Pira, *Bentornato a San Marco, Professore!*, Firenze, 2007, nell'occasione della traslazione della salma di La Pira a San Marco).

<sup>39</sup>

Mi avvalgo delle fini pagine di M. Borghesi, *Fine del cattolicesimo politico? Il problema politico dei cattolici italiani in Augusto Del Noce*, Empoli, Aleph, 1991 (la questione a p. 35).

<sup>40</sup>

Si confronti la posteriore letteratura di battaglia con un strumento di sicura qualità intellettuale, prodotto alle soglie del concilio, come E. Anscombe, J. Cameron, Y. Congar et al., *Problèmes de l'autorité. Un colloque anglo-français*, Paris, Cerf, 1962; caratteristico l'impianto, ancora pluralista, che fa parlare con linguaggi diversi filosofi, teologi, storici; laici ed ecclesiastici. La tematica include dall'autorità della/nella chiesa, ai concili, dal rapporto scrittura-tradizione, alla Parola interiore, alla coscienza. Intervengono uomini diversi come **Nédoncelle, Leclercq, Tavad, Franssen, Mc Grath**.

<sup>41</sup>

Diari e memorie, editi e inediti (largamente esplorati e usati, ad esempio, dal gruppo bolognese e dagli studiosi ad esso collegati, nella costruzione della *Storia del Concilio Vaticano II*, alle cui bibliografie rinvio), mostrano la mobilitazione continua e coordinata di ecclesiastici e laici per ottenere risultati entro e fuori l'assemblea conciliare. D'altronde la fitta documentazione da A. Melloni nel suo *L'altra Roma. Politica e S. Sede durante il concilio Vaticano II (1959-1965)*, Bologna, Il Mulino, 2000, ricostruisce, talora ipotizza, una finalizzata trama di collegamenti e di *feedback* tra la Conciliosfera (mi si permetta questo neologismo) e le diplomazie mondiali attente e/o presenti a Roma, e le opinioni pubbliche influenzate da questa trama. Non tutto, certamente, è analogabile all'azione di *sociétés de pensée*; egualmente si tratterà di distinguere tra diversi livelli e logiche di organizzazione militante nel cosmo delle *organizations and bodies at Vatican II*, intelligentemente tematizzati nel Convegno bolognese del 1996 (cfr. M.T. Fattori, A. Melloni, a cura di, *Experiences, Organizations and Bodies at Vatican II*, Leuven, 1999).

<sup>42</sup>

Episodio fondamentale di contrasto al clima antiromano fu H.U. von Balthasar, *Il complesso antiromano. Come integrare* [errato: come si integra, direi *de iure* e *de facto*] *il papato nella chiesa universale*, Brescia, Queriniana, 1974 (orig. 1974); perfetta la caratterizzazione del monismo a giustificazione "cristocentrica" nella generazione di Tyrrell (ma il bersaglio recente era **Marcel Légaut**, opere dal 1935 al 1972, ad es. *L'homme à la recherche de son humanité*, diffuso in Francia anche da ed. cattolici: cfr. von Balthasar, *Il complesso*, pp. 106 ss., p. 111 ss. (cenno alla "veracità" in Tyrrell e Küng).

Anche se, dunque, il complesso *ordine cattolico* del Novecento postmodernistico vive “fermenti” e contrapposizioni sotto il governo *carismatico d’ufficio* dei Papi e delle Congregazioni romane, non sarà *questo* dato interno a introdurre gli squilibri (per qualcuno attesi, preparati e fecondi) della stagione conciliare e postconciliare. La *complexio* cattolica è la regola nella storia della Chiesa; le sue tensioni sono in se stesse vitali e di norma sostenibili.

La grande crisi cattolica del secondo Novecento (anni Sessanta/Settanta) ha una *origine esterna* alla logica della *complexio* e colpisce a morte la *complexio* stessa negli ambienti ove (la crisi) si afferma; nessun riformatore tollera troppo a lungo la coesistenza di *reformata* e *reformanda*. Questo essere *entro o fuori* del perimetro della *complexio* cattolica è anche la soglia “strutturale” che permette di distinguere l’opera complessiva dei Padri conciliari dalla azione delle minoranze *engagées*, già prima ma specialmente nel corso del Concilio e nei decenni critici della sua “attuazione”. Le Costituzioni conciliari sono esempi, spesso particolarmente alti, di *complexio* dottrinale in una fase di elevata mobilitazione e tensione interna<sup>43</sup>. Tendenzialmente, o effettivamente, eccentriche alla *complexio* sono, dunque, *fin dall’inizio* le individuazioni dualistiche e militanti di ciò che nei Documenti sarebbe “autenticamente conciliare”, “traente”, in opposizione alla residualità del vecchio.

E vi è almeno un altro, importante, indicatore di soglia. Abbiamo notato che, dopo una preparazione e una latenza (fine anni Trenta-metà anni Cinquanta), i teologi divengono i protagonisti della cultura cattolica pubblica, subentrando alle generazioni dei “maestri” cattolici, frequentemente laici (narratori, poeti, filosofi, saggisti), della prima metà del Novecento. Non sorprende, allora, che si dia, già a partire dal primo decennio postbellico, se non una frattura, un distanziamento anche tra *intelligencija* teologica (chierici e laici collegati) e quel *sentire* di cui l’intelletto cattolico laico è protagonista. La palese dissociazione tra il *sentire cattolico*, che è comunicante col sentire della cultura umanistica europea (nella versione nel *non possiamo non dirci cristiani*)<sup>44</sup>, e la effervescenza teologica militante, è un indicatore importante

---

<sup>43</sup> Tempestiva, ma senza effetti, fu la caratterizzazione del corpus conciliare in termini di *complexio* proposta (e da riprendere, oggi) da Gustave Martelet, *Le idées maîtresses de Vatican II. Initiation à l’esprit du Concile*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1966 ; nuova ed., Paris, Cerf, 1985.

<sup>44</sup> È entro quella intima *communicatio* che si poneva la mediazione di don Giuseppe De Luca tra cultura ecclesiastica e umanesimo europeo. Ma già sulla fine degli anni Cinquanta, mentre le generazioni giovani si formavano ancora *nel* sentire cattolico, nelle generazioni adulte (s’intende, in cerchie determinate) quelle letture formative e quegli *auctores* passavano in secondo piano sostituite da obiettivi e orizzonti di “novità”. Sintomatica l’inevitabile eccitazione per la *riforma della chiesa*, di quella Chiesa che invece il *sentire cattolico* coglie santa e significativa proprio come essa è, nella sua costituzione organica, sacramentale e gerarchica; e sintomatica l’inquietudine e la vulnerabilità di fronte alle critiche esterne. In un fascicolo della “Revue des Jeunes”, a. XVIII/17, ottobre 1928, dedicato ad Ernest Hello (1828-1885, esemplarità di una imponente figura dell’Ottocento cattolico!), viene proposto un inedito, *Les clartés de l’Eglise*, di questo tenore: “La Chiesa inquieta sempre coloro che la amano, e coloro che non la amano non inquietano la Chiesa. Ecco una delle sue caratteristiche peculiari, incomunicabili, incancellabili e indomabili. Detestatela: non si occupa di voi; compie la sua opera, vive la sua vita; non pronuncerà il vostro nome, e voi siete inquieti. (...)”

del definirsi e organizzarsi di una *intelligencija* che si muove su fronti polemici (ad esempio quelli ecclesiologici) incomprensibili all'alta cultura cattolica<sup>45</sup>. Un tale *clivage* si accentua sintomaticamente dopo il Concilio; una parte della cultura intellettuale cattolica si porrà spesso polemicamente *non contro* il Concilio ma contro la minoranza teologica attiva, il *partito intellettuale* che, guadagnata a sé la maggioranza dell'assemblea, cerca di guidarla ad una attuazione del Concilio secondo istanze variamente radicali. Al vertice di questo distanziamento, in termini di pertinenza e competenza nella diagnosi critica, vi sarà precocemente *Le paysan de la Garonne* di Jacques Maritain<sup>46</sup>.

Giova ricordare, d'altronde, che *non tutta* la cultura teologica cattolica filoconciliare si fa *intelligencija*; teologi come De Lubac<sup>47</sup>, von Balthasar o l'allora giovane Joseph Ratzinger non saranno mai propriamente *intelligencija*. Il caso di Karl Rahner è più complesso. Raffelt e Verweyen ne sottolineavano (dieci anni fa) la potente *ratio* conciliativa rispetto sia ai

---

Siete inquieti, avete pure a disposizione tutti gli strumenti e le armi della terra. Ma essa parla sempre sovraneamente, e si prepara, comunque, a vivere e a vincere” (p.131). È la presenza della grande sfida maistriana ai poteri avversi, di nuovo e più che mai viva negli anni Venti. Non è semplice capire perché, e in cambio di cosa, una parte dell'ecclesiosfera la abbandonasse.

<sup>45</sup> Uno strumento eccellente per un primo profilo della metamorfosi (o declino) dell'intellettuale cattolico (laico) è C.Toupin-Guyot, *Les intellectuels catholiques dans la société française. Le Centre catholique des intellectuels français (1941-1976)*. Prefazione di R.Rémond, Rennes, Presses Universitaires, 2002. Si notino le date estreme e il *terminus ad quem*: con la metà degli anni Settanta tutto l'ordine (l'orizzonte, il senso del lavoro) intellettuale concepito dagli intellettuali (laici) cattolici è come in liquidazione, sotto la spinta dei declassamenti e delle (illusorie) “nuove frontiere”. La Toupin-Guyot ritiene di poter intitolare il capitolo conciliare, con Congar: “**Tourner la page du Moyen Âge**”; in questi anni si approda sostanzialmente (secondo l'autrice) alla formula, già radicalmente equivoca: “La foi écoute le monde” (Dondayne, 1961). Cfr. pp.246-47, sulle reazioni ai primi dialoghi con i marxisti (1965, dopo la costituzione *Gaudium et Spes*), nelle opposte direzioni del *troppo* e del *troppo poco*.

<sup>46</sup> Paris, Desclée de Brouwer, 1966 (la tr. inglese è del 1968, quella italiana del 1973, in singolare ritardo). La resistenza dei filosofi cattolici all'andamento del Concilio come eco e recezione (in Francia non solo il Maritain del *Paysan de la Garonne*, da rileggere, ma lo stesso Guittou, persino nelle pieghe dei *Dialoghi con Paolo VI*; l'ed. francese è del 1967) specialmente sui fronti sensibili dell'apertura alle filosofie e ideologie degli “erranti” (aperture all'ottimismo perfettista [Cotta] o militante-gnostico [Voegelin]) dove la cultura teologica si mostrava inavvertita e troppo permeabile, una resistenza di intelligenze realmente critiche e attrezzate, si verifica un po' ovunque. In Italia filosofi esperti della critica antimoderna e conoscitori del marxismo e di un comunismo metamorfico capace di egemonia (in senso tecnico), colgono la deriva “clericale” dell'età conciliare, che nel linguaggio di Del Noce non ha a che fare col potere e l'influenza sociale dei preti, ma con l'impropria azione di guida da parte di un (nuovo) clero intellettuale-militante.

<sup>47</sup> Nel 1970 il p. Henri De Lubac scriveva al p. Umberto Betti, prossimo a pubblicare la sua monografia sulla formazione della *Dei Verbum*: “Povera costituzione *Dei Verbum*! Si direbbe che sia stata promulgata solo per favorire qualche eccesso aberrante di esegesi pseudo-critica! Il resto non conta. Anche intelligenze moderate [de bons esprits] ne vogliono conoscere solo i numeri favorevoli alla scienza [storico-critica, suppongo *pdm*]... Ne saltano a piè pari tutti gli insegnamenti dottrinali” (U.Betti, *Diario del Concilio 11 ottobre 1962-Natale 1978*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2003, p. 157; la cit. compare in una annotazione di Betti del 12 luglio).

conflitti intraecclesiali sia alle tendenze centrifughe (mistica e istituzione, teologia scientifica e esperienza dello Spirito, fede moderna e tradizione ecclesiale) che apparivano insanabili; insomma quello che agli estremismi postconciliari antiromani appariva (lo ricordiamo bene) il “giustificazionismo” rahneriano esercitato, per astratte procedure deduttive, su eredità teologiche e istituzionali da accantonare. Eppure ben poco è “moderato” in Rahner, non solo nella sua famosa difesa - poco consapevole di quanto oltre fossero i processi di arbitraria autonomizzazione delle chiese nazionali rispetto a Roma - del card. Suenens di fronte a Paolo VI (1970), ma nelle sue tesi teoriche e prevalentemente meta-teologiche, nella sua protologia<sup>48</sup>.

---

48

Così si può dedurre quasi tutto dalle tesi (allora inedite) offerte da Rahner nel 1970 a quello strumento *par excellence* di costruzione di *sociétés de pensée* militanti che fu la rivista “Concilium” (le leggo nella versione francese che ho a portata di mano, *Qu'est-ce que le message chrétien?*, in K.Rahner, *Les chances de la foi*, Paris, Centurion, 1974, pp.101-106). Quale controllo sull'eco e l'uso da parte dell'*intelligencija* militante di tesi, e formule, come queste: “Questo [la ben nota e reiterata formulazione rahneriana dell'autodonazione di Dio al mondo nella Morte e Resurrezione di Gesù; un mondo che in virtù di questo dono può “trascendere se stesso incessantemente verso Dio fino a penetrare in Lui” *pdm*] mette in evidenza la relatività e il carattere provvisorio delle formulazioni [trinitarie] classiche e rende possibile la loro traduzione in un linguaggio nuovo che non dia quella impressione disturbante di mitologia (!) che oggi proviamo facilmente di fronte alle formule consuete”?