

Sezione prima:

IL MOVIMENTO CATTOLICO IN ITALIA
E IN EUROPA

(Indagini, testi e documenti)

Volumi pubblicati sino ad oggi:

1. GABRIELE DE ROSA, *I conservatori nazionali. Biografia di Carlo Santucci*, pp. 256, L. 1.600.
2. DINO SECCO SUARDO, *I cattolici intransigenti. Studio di una psicologia e di una mentalità*, pp. 224, L. 1.400.
3. PAOLA GAIOTTI DE BIASE, *Le origini del movimento cattolico femminile*, pp. 204, L. 1.400.
4. GIOVANNI DE CRESCENZO, *La fortuna di Vincenzo Gioberti nel Mezzogiorno d'Italia*, pp. 576, L. 3.000.
5. ERNESTO FRATTINI, *Il pensiero politico di Vito D'Ondes Reggio*, pp. 300, L. 2.000.
6. JUAN DONOSO CORTÉS, *Il potere cristiano* (Introd. di G. De Rosa, trad. di L. Cipriani-Panunzio), pp. 396, L. 2.600.
7. MAURICE VAUSSARD, *Il pensiero politico e sociale di Luigi Sturzo* (Introd. di G. De Rosa, trad. di F. Martinengo), pp. 250, L. 1.500.
8. ÉMILE POULAT, *Storia, dogma e critica nella crisi modernista*, (trad. di F. Rinaldini, pref. di G. Verucci), pp. 712, L. 6.000.
9. ÉMILE POULAT, *I preti operai (1943-1947)*, (trad. di M. T. Galleani d'Agliano), pp. 560, L. 4.500.
10. SILVIO TRAMONTIN, *Il movimento cooperativistico cattolico (La figura e l'opera di Luigi Cerutti)*, con prefazione del Card. G. Urbani.
11. FRANCESCO MALGERI, *La stampa cattolica a Roma dal 1870 al 1915*, pp. 368, L. 2.600.
12. *Diario di Don Minzoni*, a cura di Lorenzo Bedeschi, II ed., pp. 272, L. 2.000.
13. BRUNO BERTOLI, *Le origini del movimento cattolico a Venezia*, pp. 404, L. 2.300.
14. ATTILIO AGNOLETTI, *Salvatore Minocchi - Vita e opere (1869-1943)*, pp. 348, L. 2.000.
15. FRANCESCO LANZONI, *Scritti politici*, a cura di Lorenzo Bedeschi, 2 voll., pp. 432, 452, L. 6.000.

ÉMILE POULAT

STORIA DOGMA E CRITICA
nella
CRISI MODERNISTA

Prefazione di G. VERUCCI

MORCELLIANA

Titolo originale dell'opera:
Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste

© by Casterman - Paris, 1962

trad. di F. Rinaldini

INTRODUZIONE

© by Morcelliana - Brescia, 1967

Tip. « La Nuova Cartografica » - Brescia, 1967

Negli ultimi dieci anni, com'è noto, in Francia e in Italia il modernismo è stato oggetto di rinnovato interesse da parte degli studiosi, e non soltanto di essi: numerosi studi e ricerche sono stati pubblicati, nuovi documenti sono venuti alla luce¹, suscitando discussioni che si sono allargate oltre la cerchia delle riviste e degli ambienti specializzati. Questo rinnovato interesse, manifestatosi proprio in quei paesi in cui il modernismo ebbe il maggiore sviluppo, è stato messo in relazione con le esigenze di profondo rinnovamento culturale che hanno pervaso una parte del mondo cattolico, e che è sembrato acquistassero diritto di cittadinanza e venissero parzialmente accolte dalla Chiesa con il pontificato giovanneo e con la svolta sancita dal Concilio Vaticano II. E si è sottolineata la continuità fra quelle esigenze e le speranze, combattute e frustrate, di cinquant'anni prima. Continuità indubbia, se si riferisce soprattutto all'aspirazione, comune alle minoranze cattoliche dei primi del '900 e a quelle degli anni 1950 e 1960, di confrontare il Cattolicesimo con la realtà contemporanea, sforzandosi di conciliarlo con i dati essenziali di questa realtà, di renderlo capace di rispondere ai bisogni e ai problemi degli uomini di ogni tempo. Analogamente, è senza dubbio lecita la contrapposizione fra lo spirito di rigida difesa che caratterizzò il pontificato di Pio X e ispirò l'atteggiamento della Chiesa verso il modernismo, e il nuovo spirito di apertura e di tolleranza che da qualche anno aleggia nella Chiesa. Sì che lo Jemolo, nella sua introduzione alla recente riedizione del *Pellegrino di Roma* ha potuto scrivere, a proposito di Ernesto Buonaiuti: « È lecito pensare che se fosse giunto a vedere il pontificato del suo coetaneo Angelo Roncalli, l'indizione del Concilio ecumenico, ci sarebbe stato anche per lui il ritorno »². Così pure, è stato notato che la Chiesa ha recentemente assunto posizioni più liberali e comprensive della critica storica, nel campo della esegesi biblica, laddove cioè più aspro e irri-

¹ Una esauriente e intelligente rassegna di queste pubblicazioni è stata offerta da P. SCOPPOLA, *Studi sulla crisi modernista*, pubblicata nella « Rivista di storia e letteratura religiosa » del 1965, e ora nel volume dello stesso SCOPPOLA, *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea* (Bologna, 1966), pp. 170-234.

² A. C. JEMOLO, *Introduzione* a E. BUONAIUTI, *Pellegrino di Roma. La generazione dell'esodo*, a cura di M. Niccoli (Bari, 1964), p. XXVIII.

ducibile era stato agli inizi del secolo lo scontro con i novatori, come testimonia la lettera sul Pentateuco e sul Genesi inviata dalla Commissione pontificia degli studi biblici all'arcivescovo di Parigi, card. Suhard, il 16 gennaio 1948.

E tuttavia, al di là dell'analogia di aspirazioni fra due generazioni di cattolici, al di là di notevoli modifiche di atteggiamento del magistero ecclesiastico riguardo alla esegesi della Scrittura, al di là della instaurazione di un nuovo clima nella Chiesa, non si possono non sottolineare le diversità e le novità. La sempre più larga tendenza a un rinnovamento che negli ultimi decenni, e negli ultimi anni, si è manifestata nel mondo cattolico di molti paesi europei, e fra i cattolici di altri continenti, d'America e d'Asia, non implica generalmente la ripresa dei problemi e dei motivi che furono all'origine della crisi modernista. Le aspirazioni dei gruppi più avanzati del mondo cattolico, quali sono emerse per esempio nel recente Concilio, se per un verso — nelle questioni del rapporto fra coscienza individuale e autorità nella vita religiosa, della posizione dei laici nella Chiesa — riecheggiano motivi presenti e pregiudiziali, ma certamente non centrali né caratteristici del dibattito modernista, per un altro verso — nelle questioni della libertà di coscienza, della concezione della Chiesa, dei rapporti fra Stato e Chiesa, fra religione e politica, della liturgia, dei metodi pastorali, dell'ecumenismo, ecc. — riflettevano tendenze maturatesi dopo la crisi modernista, anche se, ovviamente, non indipendentemente da essa, e nuovi problemi che si sono posti al Cattolicesimo e alla Chiesa nel periodo fra le due guerre e nel secondo dopoguerra. In particolare, il rinnovamento che nel Cattolicesimo francese, ala avanzata del Cattolicesimo europeo al tempo della crisi modernista, si è prodotto dopo la prima guerra mondiale, e specialmente dopo la condanna ecclesiastica dell'*Action Française* (1926), si è caratterizzato piuttosto come uno sforzo, per così dire, di interiorizzazione e di spiritualizzazione dei dati tradizionali della fede cattolica, e al tempo stesso di ripresa del dialogo con la civiltà moderna, ma su basi diverse da quelle sulle quali si era aperta la crisi modernista³. Allo stesso modo, il nuovo indirizzo da qualche tempo prevalente nella Chiesa è essenzialmente ispirato dallo sforzo di reinserirsi in un mondo largamente cristianizzato in tutte le sue

³ Cfr. A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, II, *Sous la Troisième République*, n. éd. (Paris, 1952), pp. 530-562, e R. RÉMOND, *La Droite en France. De 1815 à nos jours* (Paris, 1954), p. 183.

classi, di far fronte ai problemi della civiltà industriale e dell'emergere sulla scena mondiale di nazionalità e culture extraeuropee, sì che non si può vedere in esso, come ha rilevato ancora lo Jemolo, « un effetto ritardato del modernismo »⁴. Inoltre, se si deve prendere atto della su ricordata lettera della Commissione pontificia degli studi biblici del 1948, non si può neanche dimenticare che due anni dopo quella lettera l'enciclica *Humani Generis* (1950) riaffermava, con qualche sia pur importante temperamento e concessione, molti punti di vista tradizionali, e ribadiva l'opposizione della Chiesa all'evoluzionismo, al relativismo, al volutarismo, all'idea di una evoluzione del dogma, all'applicazione della metodologia storica alla Scrittura; non si può neanche dimenticare l'intervento dell'autorità ecclesiastica per far cessare il dibattito sulla *nouvelle théologie*, che si era acceso nel mondo ecclesiastico francese nell'immediato secondo dopoguerra⁵. dibattito in cui peraltro i teologi rinnovatori, pur riproponendosi i problemi del rapporto fra storia e dogma, e di una gnoseologia diversa da quella presupposta dall'ontologismo tomistico, erano ben lungi dal riprendere i temi brucianti della polemica modernista.

In realtà, i tempi sono profondamente mutati. Nuovi, gravi problemi, come si è detto, il mondo contemporaneo presenta alla Chiesa. Come la controversia fra giansenisti e gesuiti non era una *querelle* puramente teologica, ma investiva i problemi relativi al modo di presentare il Cattolicesimo all'incredula borghesia del '600 e del '700, così la controversia modernista, crisi di coscienza all'interno di una parte del clero e del laicato cattolici, ha avuto per posta la riconquista delle *élites* intellettuali guadagnate alla cultura storicistica moderna. E tuttavia, sembra che oggi la riconquista che tenta la Chiesa si indirizzi verso altre zone, e si valga di altri strumenti: i termini del contrasto che all'inizio del secolo la opponeva alla cultura storicistica sono restati sostanzialmente gli stessi, soltanto in parte si sono ravvicinati, ma quel contrasto ha perso molto della sua importanza, del suo interesse fra i cattolici, anche più avvertiti. Così, pare difficile sottoscrivere nella sua perentorietà l'affermazione di Gabriel Le Bras, secondo la quale: « S'il y a aujourd'hui des catholiques parmi les intellectuels, c'est au modernisme qu'on le doit »⁶; ai nostri giorni,

⁴ JEMOLO, *Introduzione*, cit., p. XX.

⁵ Si v. su questo dibattito G. MARTINI, *Cattolicesimo e storicismo* (Napoli, 1951), pp. 304-315.

⁶ Questa affermazione è stata fatta dal LE BRAS proprio nel corso della discussione della tesi di *doctorat* di EMILE POULAT, *Histoire, dogme et critique*

anche negli uomini di cultura, specialmente laici, fra i quali l'interesse per le questioni teologiche va sempre più riducendosi⁷, la credenza nel Cattolicesimo si lega per lo più a motivazioni che si riallacciano solo indirettamente ai temi dibattuti al tempo del modernismo.

Quanto si è detto è sembrato necessaria introduzione alla presentazione dell'opera di Emile Poulat. *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, tesi di dottorato dell'a., pubblicata nel 1962 e ora tradotta in italiano, che della ripresa di studi sul modernismo, di cui si è parlato, rappresenta forse il prodotto più notevole. Essa, che abbraccia un periodo che va dal 1902 al 1907, e cioè da *L'Évangile et l'Église* del Loisy all'enciclica *Pascendi*, e che si presenta come il primo volume di una ricerca più ampia su tutto l'arco di tempo lungo il quale si sviluppò la crisi modernista, costituisce infatti un nuovo studio d'insieme su questo fenomeno, che si affianca, e per molti aspetti amplia e arricchisce, sia pure in una prospettiva, come si dirà più avanti, non propriamente storica, l'opera di Jean Rivière. *Le Modernisme dans l'Église. Etude d'histoire religieuse contemporaine*, pubblicata nel 1929. Studio d'insieme, che se resta circoscritto, e forse un po' troppo rigorosamente, alla Francia, apporta un contributo di prim'ordine alla conoscenza del modernismo, mediante una nuova, esauriente analisi delle fonti edite, l'estensione della ricerca a fonti a stampa poco note, quali la stampa diocesana e parrocchiale, e l'utilizzazione di nuovi e importanti fondi manoscritti (un elenco di essi si trova alle pp. 27-31).

Nuovo e originale è soprattutto il punto di vista da cui si colloca l'autore, il quale, analogamente a quanto ha fatto Pietro Scoppola nel suo libro dedicato al modernismo italiano, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia* (Bologna, 1961), si rifiuta di considerare il modernismo un corpo omogeneo di principi e di idee, un sistema dotato di una profonda logica interna, per cui da certe premesse si dovesse necessariamente passare a certe conseguenze, quale fu raffigurato dalla enciclica *Pascendi*, e respinge qualsiasi aprioristica classificazione e definizione; è consapevole infatti che il

dans la crise moderniste: se ne v. il resoconto in « Revue historique », t. CCXXX (1963), fasc. luglio-settembre, *Soutenances de thèses pour le doctorat ès lettres soutenues devant les Facultés des Lettres et des Sciences humaines*, pp. 262-267.

⁷ Si v. l'osservazione fatta da MARTINI, *Cattolicesimo e storicismo*, cit., p. 305, a proposito del carattere esclusivamente « ecclesiastico » della controversia sulla *nouvelle théologie*.

modernismo appare ancora oggi, come ai contemporanei, « onnipresente e inafferrabile » (p. 3), che esso non costituisce un corpo estraneo, sovrappostosi al pensiero cattolico, ma al contrario un prodotto di questo, del suo sforzo di rinnovamento: « Il modernismo non si lascia ridurre agli elementi di deviazione isolati dall'enciclica, in contrasto col pensiero cattolico di sempre: al contrario, esso non ha senso e realtà che nella dinamica stessa di questo pensiero » (p. 636). Il Poulat si sforza di cogliere il fenomeno nella sua complessità, varietà ed eterogeneità, nei suoi rappresentanti, nelle loro polemiche e nelle loro evoluzioni: si pone, mi pare, più che dal punto di vista di colui che voglia giudicare, dal punto di vista di chi voglia, preliminarmente e attentamente, ascoltare. Metodo senza dubbio assai valido per affrontare lo studio di un movimento su cui si sono depositati giudizi affrettati e condanne radicali, provenienti dalle più varie parti. Metodo con cui non contrasta neanche l'assunzione dell'opera del Loisy come base di partenza della ricerca e come punto di riferimento delle contrastanti reazioni che la controversia modernista suscitò nel mondo cattolico francese: proprio perché l'esame di un'opera che si presentò, nell'ambito del rinnovamento modernista, fra le più radicali rielaborazioni del Cattolicesimo tradizionale, di un'opera che fornì alla curia romana la maggior parte delle proposizioni condannate, è condotto con l'intento di ricostruire dall'interno, senza anticipate conclusioni, gli sviluppi di un pensiero così ricco di sfumature e così difficile da chiudere in formule e definizioni.

Così, il Poulat da un lato ben distingue quello che chiama il « modernismo scientifico », nato dal « ... brutale incontro dell'insegnamento ecclesiastico tradizionale con le giovani scienze religiose che si erano formate... sulla base di un principio rivoluzionario: l'applicazione dei metodi positivi a un ordine di conoscenze, a testi fino allora considerati fuori della loro competenza » (p. 2), nato cioè dal tentativo di risolvere particolari problemi posti in determinate circostanze al pensiero cattolico; modernismo scientifico che restò sostanzialmente estraneo alle preoccupazioni sociali e politiche che agitavano altri ambienti cattolici, che non superò la cerchia di un movimento di uomini di cultura né intese far partecipi delle proprie aspirazioni le moltitudini dei fedeli. In un senso più generale, invece, vede nel modernismo un vasto moto di rinnovamento cattolico, un insieme di aspirazioni e di tendenze a una composizione del dissidio fra la Chiesa e il secolo a vari livelli, che costituiscono il prolungamento delle analoghe tendenze che percorrono tutto l'Ottocento, e a

cui partecipano più larghe zone del mondo cattolico. Da un altro lato, tuttavia, il Poulat sottolinea il nesso che unisce le tendenze di modernismo scientifico a quelle più generali di rinnovamento del Cattolicesimo. « Il modernismo — scrive — è parte integrante di un fenomeno globale dal quale non può venir isolato meccanicamente, anziché un semplice sistema di idee caratterizzato dall'audacia delle sue tesi e dalla ristrettezza del campo in cui si è impegnato » (p. 4). Sulla base di questa distinzione, sembra di poter cogliere nelle pagine del Poulat il senso in cui è vista una continuità, ma anche una diversità, fra le aspirazioni moderniste e quelle che si manifestano in campo cattolico a partire dal secondo dopoguerra: continuità nelle speranze di una conciliazione fra la Chiesa e il pensiero moderno (p. 5), diversità riguardo al piano su cui si mosse il modernismo scientifico e a quello su cui è andato poi sviluppandosi il Cattolicesimo francese, dato che, riconosce l'a. commentando un posteriore giudizio del Loisy, « ... dopo la prima guerra mondiale, altre correnti [sono] intervenute a modificare il profilo del cattolicesimo francese e a plasmargli un volto nuovo » (p. 1).

La struttura dell'opera è più sociologica che storica, nel senso che i vari problemi in essa affrontati — tutti legati al tema centrale del libro, il dibattito sull'opera di Loisy — sono isolati e studiati nell'eco e negli sviluppi che singolarmente ebbero, prescindendo dal criterio cronologico, sì che il lettore si trova di fronte più a una sorta di politico sul modernismo che a una storia dello sviluppo della questione. Così, nella prima parte del suo studio, « Un volumetto rosso », il Poulat, senza soffermarsi sulle ragioni e sul clima in cui esplose la crisi modernista, entra subito nel vivo di essa, e dopo averne illustrato l'immediato antefatto, cioè la pubblicazione dell'*Essenza del Cristianesimo* dello Harnack, chiarisce i termini della replica del Loisy, cioè del primo dei *livres rouges*, *L'Évangile et l'Église* (1902). Dopo un rapido sguardo indietro — il capitolo sulle prime polemiche condotte da Loisy contro Harnack in una serie di articoli pubblicati, fra il 1898 e il 1900, nella *Revue du clergé français* — e un esame comparato delle opere di Harnack e di Loisy, nel capitolo quarto, il Poulat proietta in avanti la sua ricerca, nei capitoli quinto e sesto, illustrando la condanna romana del decreto *Lamentabili*, che in parte si riferisce al primo *livre rouge*, e alcune posteriori opinioni del Loisy sul significato del suo libro. Nell'ultimo capitolo della prima parte, l'a. riprende il già interrotto filo cronologico, diffondendosi sulle prime reazioni suscitate da *L'Évan-*

gile et l'Église. Particolarmente interessanti, in questa prima parte, le pagine che l'a. dedica a fissare punti di contatto e di divergenza fra la posizione di Harnack e quella di Loisy, fra il protestantesimo liberale e il modernismo cattolico, pur intendendo soltanto introdurre ad alcuni dei problemi che questo raffronto implica. Lo storico tedesco e l'esegeta francese erano accomunati da una « ... comune concezione dell'autonomia dello storico nel suo lavoro critico » (p. 88), divisi dalla concezione personale che avevano del fatto religioso cristiano: « Per lo storico tedesco questo sviluppo [dottrinale] ineluttabile non ha valore che nella misura in cui illumina l'intuizione centrale del cristianesimo; per l'esegeta francese, esso rivela in modo progressivo una intenzionalità inizialmente ricca di significati molteplici » (p. 92). Entrambi miravano a una purificazione delle idee e del sentimento religioso, ma « ... l'uno la concepisce come una riduzione, l'altro come una reinterpretazione » (ivi). Quanto a *L'Évangile et l'Église*, che è al centro della prima parte, non credo possa darsi definizione più calzante e più illuminante delle caratteristiche dell'opera, delle impressioni che poteva suscitare e che suscitò, di quella data dal Poulat: « In realtà, lo sguardo, dovunque spaziasse, non incontrava mai un punto fermo ove posarsi. Sul davanti, l'avvenire illimitato del cattolicesimo ne presupponeva la trasformazione, una trasformazione che lascia indovinare, come suo possibile prolungamento, la religione dell'umanità. Dietro, il mistero del Figlio di Dio sfuggiva alle prese della nostra psicologia e le parole autentiche di Gesù non erano più là per garantire, nella particolarità delle sue forme, il movimento da Lui scaturito »; sì che il libro poteva sembrare « una navicella in balia dell'oceano » (p. 94).

La seconda parte dell'opera, riallacciandosi direttamente all'ultimo capitolo della prima, è dedicata al secondo dei *livres rouges*, *Autour d'un petit livre* (1903), e alle reazioni da esso suscitate. *Autour d'un petit livre* costituisce al tempo stesso un commento de *L'Évangile et l'Église*, e una sintesi del pensiero dell'autore, senza più la copertura della polemica antiprottestante. Di questo pensiero, fondato sostanzialmente sulla netta distinzione e separazione fra il piano della storia e il piano della fede, l'a. dice che sin d'allora erano possibili valutazioni diverse, a seconda che si stabilisce o meno un rapporto diretto fra la idealizzazione di Gesù e lo sviluppo della istituzione cristiana, operati dalla comunità dei fedeli, e la realtà storica di Gesù e del suo messaggio: questo rapporto, che fu mantenuto da loisytti come monsignor Mignot e il barone von Hügel, verrà

invece a poco a poco reso più labile dal Loisy, nel successivo sviluppo del suo pensiero (pp. 190-191). Assai ampio è il panorama delle reazioni allo scritto del Loisy, che l'a. disegna in questa seconda parte, includendovi anche, come già si è accennato, quelle che emersero a livello dei bollettini diocesani. Fra gli esempi più chiari delle reazioni della corrente tradizionalista, praticamente immobilista sul piano della esegesi biblica, è certamente la serie di articoli pubblicati da un giovane professore di dogmatica nella *Semaine religieuse* di Nizza, dove si replicava, alla separazione compiuta dal Loisy tra il fatto storico e il soprannaturale, affermando che per la teologia «... il soprannaturale è un fatto, prima di essere una fede... il fatto del soprannaturale, constatato dalla storia, postula la fede nel soprannaturale proclamato dalla Chiesa » (p. 232). Per quel che riguarda le reazioni ecclesiastiche ufficiali, il Poulart mette in luce come l'iniziativa di una condanna formale dell'opera del Loisy venisse presa dall'arcivescovo di Parigi, card. Richard, ma non trovasse che scarso appoggio nell'episcopato francese, non certo benevolmente disposto verso l'esegeta, ma più preoccupato, ed è significativo, dei contrasti suscitati dagli *abbés démocrates* sulla questione sociale, suscettibili di più larga eco tra i fedeli. Leone XIII, poi, resistette alle pressioni volte a ottenere la condanna della S. Sede, che sopravvenne soltanto con Pio X, sotto la spinta soprattutto di alcuni membri del clero francese.

Nella terza parte, che ha per oggetto « Il progressismo al bivio », l'a., dopo essersi soffermato sull'influenza esercitata dai volumetti e dell'insegnamento di Loisy in ambienti ecclesiastici e fra giovani come François Mauriac, Albert Outin, Abel Biasse, monsignor Amann, Gustave Morel, Louis Venard, analizza il pensiero di Loisy nell'ambito del movimento di rinnovamento esegetico e culturale del Cattolicesimo, sottolineando come egli occupi, per così dire, il centro di un ventaglio ideologico alla cui sinistra sono i suoi compagni di strada, Marcel Hébert, Joseph Turmel, Albert Houtin, alla destra uomini come monsignor Batiffol. Loisy, le cui posizioni sconcertavano profondamente anche molti di coloro che lo ammiravano e lo seguivano, che rispondeva, all'abate Louis Venard che gli chiedeva dove ci si sarebbe arrestati sulla via della trasformazione continua della fede cattolica in adesione al progresso della critica filosofica e storica, «... non ci si fermerà...» (p. 323), sembrava un « attardato » a Hébert, Turmel e Houtin, che lo accusavano di « fideismo », vedevano nelle sue affermazioni sulla legittimità dello sviluppo storico

del Cristianesimo nella Chiesa, una consacrazione compiuta in nome della storia, del Cattolicesimo autoritario, e ritenevano insostenibili, oltre che sostanzialmente non autentiche, le posizioni a metà strada tra la credenza cattolica tradizionale e la libera critica, del Loisy. Alla sua destra si collocavano coloro che, come il padre Lagrange, fondatore dell'*École biblique* di Gerusalemme, e monsignor Batiffol, rettore dell'Istituto cattolico di Tolosa, nel 1907 travolto anch'egli dalla tempesta della *Pascendi*, pur rifiutando l'immobilismo dei tradizionalisti e aderendo a una provvisoria separazione fra il piano critico e quello teologico, si studiavano di ricomporre a un livello più elevato l'unità fra la critica e la teologia, arretravano di fronte a una critica radicale, a una rifusione del pensiero cristiano, intendendo piuttosto dare nuova espressione al Cristianesimo tradizionale. Era questa la via media fra tradizionalismo ed estremismo critico che essi si sforzavano di perseguire, condannando le audacie di Loisy e dei suoi amici, senza tuttavia riuscire ad allontanare da sé il sospetto di dividerne le principali posizioni, senza riuscire a sottrarsi alle folgori curiali. Senza, di più, sfuggire alla contraddizione che l'a. sottolinea, fra l'adesione al metodo storico, da un lato, e, dall'altro, l'ossequio mantenuto a certe espressioni della scolastica e il riconoscimento di quello che pure il Batiffol riteneva il limite « statico, puramente oggettivo ed estrinseco » (p. 406) delle definizioni dottrinali della Chiesa.

La quarta parte, « I principi e la critica », è dedicata alle implicazioni teologiche del dibattito aperto da *L'Évangile et l'Église*, sulla questione della possibilità o meno di una dimostrazione razionale delle credenze cristiane, e sui problemi che ne derivavano. Alla discussione di questo aspetto del dibattito parteciparono, in favore delle tesi di Loisy, monsignor Mignot, arcivescovo di Albi, e il suo vicario generale e collaboratore intellettuale, l'abate Birot, e contro di esse, l'abate Frémont, liberale e repubblicano in politica, aperto alla nuova esegesi critica, ma risoluto a non abbandonare alcuno dei principi tradizionali del Cattolicesimo. Mignot e Birot sentivano che era necessario liberare l'atto di fede dalle vecchie, ormai assolutamente inadeguate formule teologiche di tipo scolastico in cui era stato compresso, restituirgli la sue dimensioni extrarazionali ed extrascientifiche, porre la fede su un piano diverso, infinitamente superiore a ogni sistemazione concettuale, a ogni metafisica, senza per questo spezzare il legame fra storia e teologia, senza annullare tutti i motivi razionali di credibilità della fede cristiana. Era in questa

direzione, secondo Mignot e Birot, che lavorava Loisy, e per quante lacune e oscurità contenesse il suo pensiero, per quanto poco chiari fossero i nessi da lui stabiliti fra il piano teologico e il piano storico, la sua opera andava incoraggiata, non interrotta da intempestive, controproducenti condanne. «... per me — scriveva Birot nel gennaio 1904 — la fede cristiana è altrettanto indipendente da una metafisica sistematica come lo è da una dottrina politica. La metafisica è necessaria per credere. Ma come la Chiesa non potrebbe vivere fuori della società umana, pur non essendo legata a una certa forma di società, così la fede non può esprimersi senza metafisica ma non è necessariamente connessa con una determinata metafisica» (p. 439). E, sulla linea della rivalutazione compiuta dal Loisy del ruolo della Chiesa nello sviluppo della fede cristiana, il Mignot diceva che «... noi non crediamo nella Chiesa perché crediamo alla Bibbia, ma crediamo alla Bibbia perché crediamo nella Chiesa» (p. 481). C'era tuttavia una differenza, fra le posizioni di Mignot e Birot e quelle di Loisy, differenza che, parlando dell'arcivescovo di Albi, Loisy così illustrava: «La differenza essenziale fra noi potrebbe essere il fatto che io non mi sono mai prefisso un punto d'arrivo nel mio lavoro intellettuale. L'arcivescovo voleva attenersi ai dogmi definiti» (p. 476), e che, con maggiore precisione, il Poulat identifica nella differenza fra il punto di vista che si esprime nella formula *Fides quaerens intellectum*, proprio del Mignot, che riteneva immutabile la sostanza della fede, manifestata non solo dalla Scrittura, ma dalla tradizione, e variabili i suoi modi e le sue espressioni, e il punto di vista che si esprime nella formula *Intellectus quaerens fidem*, proprio del Loisy, che non riconosceva alla tradizione il ruolo di «scudo dell'immutabile», e riteneva i testi biblici risultato di una tradizione storica, mentre pensava che l'immutabile sfuggisse alla storia. Queste diversità spiegano il distacco intellettuale che si produsse fra Mignot e Birot da una parte, Loisy dall'altra, in relazione al successivo sviluppo delle idee del grande esegeta.

La quinta parte del libro del Poulat, la più breve, illustra i termini del dibattito sulla scienza umana del Cristo, aspetto assai importante del più ampio dibattito cristologico. Come conciliare la divinità di Gesù con la sua dichiarazione, riferita nei Vangeli, d'ignorare il giorno del giudizio ultimo? Si potevano ancora accettare le sottili, astratte distinzioni scolastiche fra scienza divina e scienza umana e fra i vari tipi di scienza umana in Gesù? Era ammissibile la tesi di Loisy, che quella ignoranza fosse un segno della sua limi-

tatezza conoscitiva, condizione della sua vocazione terrena? Oppure si doveva ritenere, come faceva monsignor Mignot, che Gesù, pur essendo «realmente uno con Dio, l'unico figlio di Dio», in quanto uomo non ebbe, «sin dal principio, piena coscienza della sua alta dignità» (pp. 523-524) e acquisì solo progressivamente la pienezza della perfezione? Dibattito che tuttavia, come nota l'a., non portò mai, forse per l'estrema delicatezza dell'argomento, a una battaglia decisiva.

L'ultima parte del lavoro, infine, è dedicata al problema dei rapporti fra dogma e storia, come fu affrontato da Loisy, Blondel, von Hügel, Wehrle, Venard, ed è una delle più nuove e importanti di quest'opera. Al centro di essa è la *concordia discors* fra Loisy e Blondel, ovvero l'opposizione condotta dal filosofo di Aix, sulla base dei principi della sua filosofia dell'azione, contro le tesi affermate dal Loisy nei suoi *livres rouges*; opposizione che tuttavia implicava molte e importanti convergenze, al punto che il tradizionalista abate Maignen giungeva, e sia pure sulla scia della tipica mentalità di *reductio ad unum* dei conservatori intrasigenti, a parlare dell'opera blondeliana *Histoire et Dogme* come del «... tentativo più ragguardevole che sia stato fatto [dopo *Critique et tradition* di mons. Mignot] per riabilitare le idee di Loisy nell'opinione cattolica» (p. 589). Consensi e dissensi fra i due studiosi erano in realtà abbastanza bene individuati e illustrati in un articolo pubblicato nel 1904 nel *Bulletin de littérature ecclésiastique* dell'Istituto cattolico di Tolosa dall'abate Venard, che non nascondeva le sue simpatie per il rinnovamento di pensiero che si manifestava nel mondo cattolico e soprattutto per l'opera del Loisy, di cui si studiava di chiarire certi aspetti a suo avviso misconosciuti da Blondel. Per Venard, Loisy e Blondel avevano in comune in primo luogo una stessa concezione della storia come scienza positiva, priva di implicazioni filosofiche e limitata all'aspetto fenomenico della vita umana; in secondo luogo una concezione della fede intesa non più nel senso tradizionale, di adesione a una verità speculativa enunciata in una formula astratta o a un fatto appreso per via di testimonianze, ma come relazione con una realtà di cui si afferma l'esistenza. Entrambi, così, distinguevano nettamente il senso storico dei fatti dal loro senso religioso. Il dissenso fondamentale riguardava il passaggio dal dogma alla storia, passaggio che Loisy non si sforzava neanche di compiere, e di cui invece il Blondel sentiva acutamente il problema, studiandosi di risolverlo mediante il ricorso a un intermediario fra la storia e il dogma, la tradizione, cioè l'esperienza spirituale collettiva, che

esprime ed elabora una realtà vitale cristiana che si colloca a fianco e oltre i testi scritti, che costituisce una fonte di conoscenza storica più profonda di quella della storia degli storici, e che si attinge mediante una filosofia dell'azione. Era proprio questo il nodo principale di tutta la questione modernista. Una volta dissolto il legame oggettivo, tradizionalmente stabilito, fra il piano storico e quello teologico, una volta finita l'epoca, come diceva Blondel, in cui « le credenze cristiane sembravano coincidere immediatamente con i fatti cristiani » (p. 621), si doveva e si poteva ricomporre a un più alto livello l'unità fra la dimensione della storia e quella della fede, come pensava, fra gli altri, Blondel, o si doveva invece rinunciare a questa unità, postulando, come diceva von Hügel, che « Il soprannaturale non è più nei fatti, ma in noi... » (p. 602)? Ma era fondata la concezione blondeliana di una storia che coglie la superficie delle cose e di una fede che attraverso la tradizione coglie la realtà spirituale che è in esse, o non rischiava tale concezione, come nota acutamente il Poulat, di creare uno iato «... fra la propria rappresentazione della storia e la storia quale è oggi praticata da tutti gli storici di mestiere » (p. 578)? E d'altra parte, la rottura di ogni nesso tra i fatti e la fede, la rivalutazione dello sviluppo della Chiesa nei riguardi della Scrittura ridimensionata sul piano storico, compiute da Loisy, non significavano restringere gravemente o addirittura annullare ogni base razionale della fede, per sfociare in una concezione fideistica, o nel suo correlativo, lo storicismo assoluto, non significavano gettare le basi, come già sembrava nel 1904 a Venard, di una sorta di laica religione dell'umanità, che sarà poi effettivamente lo sbocco del pensiero di Loisy?

Come si può vedere da questa rapida illustrazione delle varie parti in cui il volume del Poulat si divide, innumerevoli sono gli elementi di novità che lo studioso francese porta alla conoscenza della controversia modernista, specialmente per quel che riguarda il nodo di rapporti Loisy-Blondel-von Hügel. Innumerevoli i problemi che sulla base di una ricerca vastissima e per tanti aspetti originale vengono riproposti. Oltre a quelli che si sono già indicati, si può sottolineare il giudizio che emerge dalle pagine del Poulat sul carattere « aristocratico » del modernismo, giudizio ribadito recentemente anche dallo Jemolo *. « ... il modernismo scientifico — scrive il Poulat, come già si è accennato — ... non superò di molto le dimensioni di un

movimento di 'chierici', di professori, indifferenti ai grandi fatti esteriori, economici o politici, estraneo alle inquietudini e alle ricerche che si manifestavano, intorno a problemi diversi dai suoi, nell'ambito della Chiesa. Sprovvisto di ogni base sociale, esso fu senza sbocchi e senza prolungamenti fuori di sé. Non si rivolgeva agli indotti... ma a 'quelli che sanno'... la condanna romana finì per isolarlo, screditandolo e dissociandolo » (p. 8). E tuttavia, non si può dire che i rapporti fra il « modernismo scientifico » e le correnti politiche democratico-cristiane risultino, anche sulla base dei nuovi elementi apportati dal Poulat, del tutto chiariti.

È vero che lo schieramento della stampa cattolica francese a favore o contro Loisy sembra riprodurre le divisioni politiche fra cattolici liberali e democratici cristiani da una parte, cattolici intransigenti e legittimisti dall'altra: in prima fila contro la nuova esegesi era *La Vérité Française*, mentre *Le Correspondant* ospitava articoli di monsignor Mignot a favore di Loisy, e per lui, con cautela e riserve, si pronunziavano anche la *Quinzaine*, l'*Observateur français*, la *Justice Sociale*, e gli *abbés démocrates* Naudet e Dabry. Ne *La Vérité Française* del gennaio 1904 l'abate Maignen affermava l'esistenza di un legame profondo fra tutti i « novatori », loisyisti, blondeliani e democratici cristiani. « ... quale che sia la particolare sfera in cui esercitano il loro spirito di riforma e di distruzione » (p. 208); a Cambrai, rileva l'a., il vescovo Delassus approfittò della condanna dei libri del Loisy compiuta dal Sant'Uffizio nel dicembre 1903, per scatenare una nuova offensiva contro i democratici cristiani (p. 267). D'altra parte, però, a fianco a *La Vérité Française* nei suoi attacchi contro i *livres rouges* era *L'Univers*, che ospitava gli articoli del deputato *rallié* ma teologo scolastico, abate Gayraud, articoli che costituivano una delle più chiare espressioni della polemica tradizionalista; contro Loisy e contro gli aspetti più nuovi della moderna esegesi biblica era, come si è visto, il liberale abate Frémont. Inoltre, l'adesione che i giornali cattolici democratici davano alle posizioni del Loisy, sembra più, secondo quanto risulta dalle pagine del Poulat, un'adesione allo spirito di rinnovamento che l'esegeta intendeva infondere nella cultura e nella critica cattolica, e al tempo stesso un'occasione per combattere l'intransigenza dei conservatori, che un effettivo consenso con le tesi più avanzate del Loisy.

È vero che, come nota l'a., la gioventù cattolica dei primi anni del '900 era attratta più dal *Sillon* che dalla esegesi (p. 287), più dalle questioni sociali che dalle questioni di critica biblica; ma è

* JEMOLO, *Introduzione*, cit., p. XIII.

anche vero, come l'a. stesso documenta, che in certi ambienti ecclesiastici, in certi seminari, inevitabile era il passaggio dagli interessi per le questioni sociali a quelli per le questioni sollevate dalla nuova esegesi (pp. 292 ss.). In conclusione, sembra siano necessarie nuove, ampie ricerche per chiarire quella che il Poulat definisce una questione assai complessa e non ancora studiata (p. 207, nota 32), e sulla quale si può provvisoriamente accettare la sua affermazione, che si trattava più di un' analogia di sforzi, che di una convergenza di intendimenti (p. 287).

Naturalmente, il problema principale che emerge da ogni pagina, si può dire, di questo libro, dedicato appunto al « ciclo Loisy », è quello del Loisy stesso, del suo pensiero, dei suoi veri intendimenti, delle sue contraddizioni: problema che proprio il Poulat aveva già contribuito a riproporre, curando la pubblicazione di due inediti saggi di Albert Houtin e Félix Sartaix sulla vita di Loisy⁹. Le idee espresse da Loisy nei *livres rouges*, si chiede il Poulat nella conclusione della sua opera, rispecchiavano le sue intime convinzioni? O non si situavano invece queste già da tempo al di là del Cattolicesimo, di cui invece, nel 1902, il Loisy intendeva farsi paladino contro Harnack? Insomma, scrisse tutto ciò che pensava, e pensava ciò che scrisse? Fu sincero? Nel corso del suo lavoro, l'a. si studia continuamente di illustrare i motivi delle diverse, contrastanti risposte che si potevano dare e che molti contemporanei dettero a queste domande. Riconosce che « Senza dubbio non diceva tutto ciò che pensava, e quello che diceva era detto con prudenza » (p. 114), ma al momento di dare un giudizio definitivo, sottolinea come questo non possa in fondo essere formulato, perché « ... l'universo della fede si struttura a livelli diversi di adesione, di espressione e di comunicazione » e « Credere non significa più... situarsi in rapporto a una concisa formula *standard* affidata alle alee del giudizio privato; bensì, quale membro di una comunità le cui coscienze non possono essere tutte sincrone, partecipare a una ricerca concreta con quel tanto di

apertura e di attesa, e anche di discordanza, che essa necessariamente comporta » (pp. 639-640). La « ricerca » di Loisy s'inseriva del resto in quella trasformazione mentale collettiva che, nota acutamente l'a., è stata il risultato più importante del rinnovamento modernista, e che ha avuto per effetto di spostare, nel mondo cattolico, la frontiera del *credibile*, nella misura in cui si modificava, allargandosi, la concezione del *conoscibile* nelle diverse branche della storia religiosa e principalmente biblica (p. 641).

Osservazioni giuste, queste del Poulat, ma che tuttavia, al di là del caso Loisy, sembrano sfuggire alla necessità di fare un bilancio del modernismo, il quale deve essere certo liberato, come già si è detto, di tutti i pregiudizi e le conclusioni affrettate, ma di cui è pure indispensabile precisare il significato nella storia del Cattolicesimo moderno. Il modernismo, si sa, è stato un fenomeno assai complesso, molto eterogeneo, nel quale confluirono una quantità di posizioni, di stati d'animo, di crisi personali, e nel quale quindi occorre di volta in volta accertare quando si tratti di aspirazioni, sia pure molto avanzate, a una riforma del Cattolicesimo, a una nuova concezione dell'atto di fede, e quando si tratti di posizioni che mettevano in causa i motivi costitutivi della fede cristiana e dell'adesione alla Chiesa cattolica¹⁰. Perché è evidente che nei due casi il modernismo acquista un significato diverso: manifestandosi nel primo come coraggioso tentativo di conciliazione tra la fede cattolica e la scienza storica, nel secondo come più o meno inconsapevole tendenza a una « laicizzazione », a una razionalizzazione del Cristianesimo, per prepararne lo sviluppo in una religione dell'umanità. E anche a proposito dei tentativi di conciliazione tra la fede cattolica e la scienza storica, si tratta di verificare se la loro separazione per ricuperarne l'unità su un piano diverso, cioè, in definitiva, su quello della soggettività individuale, non rischiasse di diminuire gravemente i motivi di credibilità della fede; se l'area di quello che si considerava conoscibile, e conosciuto, allargandosi sempre più, non rischiasse di ridurre l'area del credibile a una sorta di abbastanza arbitraria sovrapposizione di idee ai fatti. Insomma, il modernismo, che certo era una crisi di crescita del mondo cattolico, non rappresentava anche, nelle sue aspirazioni, nelle sue conclusioni, almeno quelle più caratteri-

⁹ Cf. A. HOUTIN - F. SARTIAUX, *Alfred Loisy, sa vie, son oeuvre*, manuscrit annoté et publié avec une Bibliographie Loisy et un index Bio-Bibliographique, par E. POULAT (Paris, 1960). Su questa pubblicazione si v. la mia nota *Di alcuni studi sul modernismo*, in « Critica storica », III (1964), pp. 327-339, e la rassegna di SCOPPOLA, *Studi sulla crisi modernista*, cit., I, cit., p. 185-195. Il problema posto dal Poulat, e discusso negli scritti sopra ricordati, non pare perciò così « specioso » com'è sembrato a F. TRANIELLO, nella sua bella recensione al libro del Poulat, in « Critica storica », II (1963), pp. 722-727.

¹⁰ La necessità di questa verifica è stata sottolineata anche da G. NICCOLI, nella sua intelligente nota *A proposito di un libro recente di P. Scoppola*, in « Studi medievali », s. III, III (1962), pp. 733-735.

stiche, più radicali, una irruzione di alcuni postulati della cultura moderna, inconciliabili con il Cattolicesimo, e che minacciavano di colpirne mortalmente le basi stesse? Al di là del riconoscimento che gli uomini impegnati nel rinnovamento cattolico all'inizio del secolo partecipavano a una ricerca che non poteva che procedere attraverso numerose difficoltà, oscillazioni, ambiguità, al di là del riconoscimento che non si possono dare, né del Cattolicesimo, né della cultura moderna, definizioni assolutamente esaurienti, esprimibili in formule, emerge incoercibile la necessità di una collocazione, di un bilancio storico del fenomeno modernista, nei suoi rapporti con il Cattolicesimo e con la cultura moderna. E per questo è indispensabile tenere conto che quella che si chiamava cultura moderna, tra fine Ottocento e primo Novecento, presentava alcune peculiari e ineliminabili caratteristiche, che non si può dire non siano sostanzialmente retaggio anche di quella che oggi s'intende per cultura moderna, e che rendevano particolarmente problematiche le possibilità di armonizzazione con la fede cattolica. « Solo nella nostra epoca moderna — ha scritto Mario Niccoli, il compianto, acuto studioso del modernismo — ... è nata una filosofia che, negando possa conoscersi un reale fuori dell'uomo e del pensiero, non solo si è iscritta in falso contro quelli che erano stati in passato i cardini di ogni metafisica, ma ha scrollato le basi stesse della fede religiosa. Solo nella nostra epoca moderna si può parlare di una scienza storica, agnostica nei suoi presupposti e totalitaria nel suo campo d'applicazione, che si accinge alla ricerca senza sapere *a priori* quali siano per esserne i risultati »¹¹. Una scienza storica, ricordava ancora il Niccoli, che ha distrutto il concetto di una « storia sacra », ha negato il carattere soprannaturale del Vecchio e del Nuovo Testamento, ne ha messo in discussione e spesso negato il valore storico, ha considerato i dogmi espressioni di uno sviluppo religioso sostanzialmente estraneo alla Rivelazione, ha contestato l'attendibilità storica di fatti come la risurrezione di Cristo, la fondazione della Chiesa da parte di Cristo, cardinali per la fede del cristiano. Se queste erano le caratteristiche della cultura moderna, è indubbio che essa, penetrando nel campo cattolico, sia pure attraverso mediazioni e cautele, finiva per mettere in causa anche talune irrinunciabili caratteristiche del Cattolicesimo. Lo percepivano, nelle loro polemiche antimoderniste, gli intransigenti

¹¹ Si v. la sua voce *Modernismo*, in *Enciclopedia Italiana*, XXIII, p. 521.

difensori delle concezioni tradizionali del Cattolicesimo e della Chiesa, e lo comprendevano anche, com'è noto, esponenti della cultura laica, come Charles Guignebert, di cui il Poulat ricorda un giudizio sulla *Pascendi* (p. 634, nota 3), o come Croce e Gentile in Italia.

Il Poulat nel suo libro non fa un bilancio, non presenta giudizi conclusivi, intende, come si è detto all'inizio, soprattutto ricostruire scrupolosamente e obiettivamente. Ci si può chiedere se quest'opera di ricostruzione non debba essere necessariamente seguita da un'opera di sintesi critica. Si coglie qui in realtà uno dei limiti più cospicui del metodo psicologico e sociologico cui si ispira l'opera del Poulat. La inadeguata prospettiva storica con cui è studiato il modernismo si rivela anche nella mancanza del *background* di problemi e di aspirazioni che agitavano il mondo cattolico prima dell'esplosione della crisi modernista, nella mancanza di una illustrazione della formazione culturale del Loisy e degli altri protagonisti del « ciclo Loisy », di una indagine più ampia e profonda degli ambienti ecclesiastici in cui la controversia si sviluppò, dell'atteggiamento della gerarchia ecclesiastica e del mondo curiale, specie in relazione al mutamento di condotta nei confronti del Loisy che segnò il passaggio dal pontificato di Leone XIII a quello di Pio X¹².

Nel corso della già ricordata discussione della tesi di dottorato del Poulat, Henri Marrou ha osservato: « La méthode de l'auteur consiste à éclairer le problème d'éclairages convergents. Ainsi, tout devient si uniformément éclairé que rien n'est plus mis en relief. Alors, une rhétorique interrogative intervient. C'est à la fois excitant pour l'esprit et fatigant pour le lecteur. On est ébloui, mais dérouter. Beaucoup de questions demeurent sans réponse »¹³. E, sottolineando quello che potrebbe essere definito una specie di « problemismo » dell'a., il relatore Gouhier ha osservato da parte sua: « L'ouvrage risque ainsi de poser au lecteur autant de questions qu'il en résout »¹⁴. Effettivamente, l'opera del Poulat sembra svilupparsi quasi a cerchi concentrici, mirando più ad allargare l'indagine e a fornire tutti gli elementi relativi a un fatto o a un personaggio che a fer-

¹² Un'osservazione in questo senso è stata fatta dal DUPONT, in sede di discussione del libro del Poulat: cfr. « *Revue historique* », cit., pp. 266-267. Critiche alla insufficienza del quadro storico ha mosso anche P. SORBIN, nella sua recensione in « *Revue d'histoire moderne et contemporaine* », t. X (1963), pp. 157-159.

¹³ Cfr. resoconto cit., in « *Revue historique* », p. 266.

¹⁴ *Ibid.*, p. 264.

mare una idea, un giudizio, una conclusione. Lo stesso Poulat, rispondendo al Marrou, ha riconosciuto quella che egli ha chiamato la sua mancanza di audacia nei giudizi, il suo scrupolo eccessivo, e ha ammesso di essere tentato dalla formula ellittica e dal pensiero interrogativo¹⁵. Ma si tratta, come appunto si è cercato di sottolineare, meno di personale scrupolo e timidezza, che d'impostazione metodologica. Resta, che il libro che ora viene presentato al lettore italiano rappresenta una delle più importanti opere che siano state scritte sul modernismo, un indispensabile punto di riferimento per chiunque intenda affrontare lo studio di uno dei periodi più travagliati e dilaceranti della storia del Cattolicesimo moderno.

GUIDO VERUCCI

¹⁵ *Ibid.*, p. 266.

PREFAZIONE

Il 1957 ha visto coincidere due anniversari: il centenario della nascita di Alfred Loisy¹, colui che a volte fu detto il « padre del modernismo », e i cinquant'anni dell'enciclica *Pascendi*, che promulgò la condanna senza appello del movimento d'idee da lui rappresentato.

Si dirà che è un periodo ancora vicino o già distanziato nel tempo? Sebbene non tutti quelli che ne furono i testimoni, o gli attori, siano scomparsi, è ormai possibile affermare che esso « entra definitivamente nella storia »², nel senso che gli specialisti cominciano a esplorarlo con i loro metodi e con il distacco che questi presuppongono. Ma Loisy, finché fu in vita, ne parlava come di un affare « antediluviano »³ di cui il pubblico, che pur ne aveva seguito con passione le vicende, aveva tutto obliato. Non era solo la riflessione amara e disincantata di un vinto solitario; ma la giusta consapevolezza che, dopo la prima guerra mondiale, altre correnti erano intervenute a modificare il profilo del cattolicesimo francese e a plasmargli un volto nuovo.

Eppure, più che al letto prosciugato di un fiume, la crisi modernista somiglia a un campo di battaglia ancora minato, dove è sconsigliabile avventurarsi senza precauzioni. Chi si avvicina, si avvede presto, con stupore, che né la passione né la paura si sono sopite intorno alle zone che restano interdette, ai morti che le ingombrano, ai rancori e alle piaghe il cui ricordo punge ancora, alle diffidenze che perdurano: a volte sembra perfino che il fuoco continui a covare sotto le ceneri e che la vigilanza s'imponga sempre⁴. Il fatto è che, pur nei

¹ Commemorato al *Collège de France* dalla Société Ernest Renan (sezione francese dell'Associazione internazionale di Storia delle religioni) nella sua seduta del 14 dicembre 1957. La figura di Loisy fu evocata da MARCURETTE BRUNOT (« Bulletin de la Société Ernest Renan », n. 6, 1957, supplemento della « Revue de l'histoire des religions », pp. 142-146).

Fra i periodici, solo la « Revue d'histoire et de philosophie religieuses », 1957, 4, lo ha ricordato in un lungo articolo di PIERRE GUÉRIN, *La pensée religieuse d'Alfred Loisy*.

Anche l'anniversario dell'enciclica, celebrato con discrezione, ha dato lo spunto ad alcune riviste cattoliche di parlare dell'esegeta condannato.

² JEAN LACROIX, in « Le Monde », 1 agosto 1957, in un articolo sulla *Correspondance Maurice Blondel - Auguste Valensin* (Paris, Aubier, 1957, 2 voll.).

³ *Mémoires*, vol. I (1930), premessa, p. 5.

⁴ Ancora di recente, « L'Osservatore Romano » parlava di « modernismo integrale » a proposito di opere condannate dal Sant'Uffizio (20 giugno 1958).

mutamenti che si producono, le situazioni spirituali rivelano una certa costanza finché non è abolito l'ordine di cose da cui promanano e che determina divisioni insuperabili.

Ora, per tutto l'arco del secolo scorso, si è sviluppato un antagonismo socio-religioso che si affermava irriducibile da una parte e dall'altra e contrapponeva in termini generali e polemici la fede e la ragione, la teologia e la scienza, le antiche tradizioni e lo spirito moderno, la Chiesa e il secolo e, ai poli estremi, le « due Francie »⁵. Parallelamente, a ondate successive, dopo Grégoire e Lamennais, una minoranza non ha cessato di credere alla possibilità della riconciliazione. Il modernismo fu uno di questi tentativi, in una sfera in cui anche i più liberali fra i cattolici avevano sempre evitato di arrischiarsi.

Nacque dal brutale incontro dell'insegnamento ecclesiastico tradizionale con le giovani scienze religiose che si erano formate, lontane dal controllo delle ortodossie e più spesso contro di esse, sulla base di un principio rivoluzionario: l'applicazione dei metodi positivi a un ordine di conoscenze, a testi fino allora considerati fuori della loro competenza. L'iniziazione a questi metodi poneva all'intellettuale cattolico un conturbante dilemma: vedere in questa laicizzazione scientifica dell'universo religioso un'antinomia intrinseca e una colpevole profanazione, significava rifiutarsi a ogni lavoro concreto e porsi in condizioni d'inferiorità; accettarne le regole, sembrava introdurre il libero esame in una religione che l'escludeva e, più precisamente, moltiplicare all'infinito una serie di difficoltà che si rifiutavano a ogni trattamento apologetico o autoritario.

La crisi modernista non si riduce né alle circostanze che l'hanno aggravata — all'origine, il divario fra la mediocrità dell'insegnamento ecclesiastico e il dinamismo delle scienze religiose, poi, ben presto, le abitudini di pensiero, i metodi di governo e quel gusto della violenza polemica che si riflette nella stampa cattolica dell'epoca — né alle meschinità, ai dissensi, ai rancori che ne punteggiavano il decorso.

⁵ È il titolo, in particolare, del discorso tenuto dal cardinale Perraud, vescovo di Autun, in occasione del 14° centenario del battesimo di Clodoveo (Reims, 1896). Nel 1905 lo riprese, in chiave inversa, il protestante svizzero Paul Seppel.

Si sa che il desiderio di sapere quale realtà concreta designasse questa espressione è all'origine dei lavori di C. Le Bras. Più empiricamente, V. Giraud si era sforzato di mostrare quanto di artificioso e di forzato aveva questa contrapposizione.

Aspetti senza dubbio dolorosi, e spesso urtanti: ma non spetta allo storico scusare o accusare. Essi testimoniano, a loro modo, della novità del problema posto al pensiero cristiano e della forza di resistenza incontrata dai « novatori »; e contribuiscono a far meglio comprendere la posta di questi cimenti, che ne spiega tutta l'asprezza⁶.

La difficoltà comincia quando si tratta di circoscrivere il fenomeno. A cinquant'anni di distanza esso ci appare, come già ai contemporanei, onnipresente e inafferrabile, senza che ciò possa ascrivarsi al carattere diffuso e confuso delle aspirazioni che esprime. Designandolo come il « compendio di tutte le eresie », l'enciclica *Pascendi* ricapitolava in esso diciannove secoli di divisioni nel corpo della cristianità; il modernista-tipo, secondo il ritratto composito che essa ne dava, era interessato a ogni tema di dottrina e di disciplina, benché l'esegesi biblica e la storia dei dogmi fossero i suoi cavalli di battaglia. D'altra parte, il modernismo non fu mai un movimento omogeneo con un pensiero sistematico, se non nella sintesi proposta dall'enciclica. Gli è sempre mancata quell'« anima comune » che faceva l'originalità del *Sillon*. Sorprende il posto che vi occupano i conflitti intestini: « Ciò dimostra soprattutto che il modernismo non è né una setta né un partito », dirà Loisy⁷; e l'uomo forse meglio informato, il barone von Hügel, noterà « quanto diversi, in sostanza, restano i più robusti pensatori di una stessa epoca, anche se si trovano così raggruppati (in ultima analisi) sotto un'etichetta »⁸. Il modernismo, infine, non ha prodotto alcuna nuova differenziazione; nessuna di quelle esistenti lo ha captato e, nei giorni delle grandi tribolazioni, dopo alcuni distacchi discreti o spettacolari, il nucleo essenziale delle sue forze si è apparentemente riassorbito nell'ambiente in cui si era formato. Crisi del pensiero cattolico, crisi dell'unità del pensiero cattolico stesso, il modernismo è indietreggiato davanti alla prospettiva di una crisi dell'unità cattolica.

Tale è la sua complessità che nel campo dei suoi partigiani, come in quello degli avversari, non c'è mai stata concordanza di giudizio

⁶ Sarà possibile convincersene leggendo la *Romana Beatificationis et Canonisationis Servi Dei Pii Papae X disquisitio circa quasdam objectiones modum agendi Servi Dei respicientes in modernismi debellatone*. Città del Vaticano 1950, pp. XXXII-303 (« Sacra Rituum Congregatio, Sectio historica », n. 77).

⁷ Loisy a Houtin, 22 marzo 1908.

⁸ Lettera al prof. René Guisan, 11 luglio 1921 (*Selected Letters*, London, 1927, pp. 333).

su di esso. Ad alcuni è parso un trauma persistente e profondo del corpo cattolico; ad altri, un fenomeno senza avvenire. C'è chi ne ha attribuito il collasso a una debolezza intrinseca, a un difetto costituzionale; e chi lo ha imputato alla possente opera di coazione esercitata contro di esso. Gli uni lo hanno considerato il tentativo senza radici di pochi individui isolati; altri come la fase critica di una crescita inevitabile della Chiesa, di un passaggio a un nuovo ciclo di cultura. Quelli che potevano sembrare i più vicini ad esso, si son vantati di averlo combattuto quando aveva ancora un'esistenza incerta. I colpi sono partiti da tutte le direzioni, ma nessun fronte unito ha sferrato l'attacco contro i capisaldi conservatori, nessuna unione sacra ha difeso le posizioni tradizionali. E di tante questioni da esso sollevate, dovremo dire che appartengono a « certe fasi oggi superate di controversie intellettuali »⁹ oppure che « sono ancora le nostre »¹⁰?

Si perde tempo e fatica, dunque, a voler circoscrivere il modernismo in una definizione preliminare. Troppi fattori entrano in gioco, e la loro selezione ha sempre un fine pratico: sapere *chi* bisogna includervi ed escluderne. Del resto, non dobbiamo parlare del modernismo e di tutti i problemi da esso incontrati, ma di un solo problema, abbastanza vasto per essere significativo, su cui si sono confrontate tutte le tendenze intellettuali del cattolicesimo. A un criterio generale che determini un gruppo, sostituiremo così un insieme di profili individualizzati, il cui esame ci condurrà concretamente e più sicuramente alla definizione ricercata.

Non illuda l'alto livello intellettuale a cui il modernismo si è situato. Il modernismo è parte integrante di un fenomeno globale dal quale non può venir isolato meccanicamente, anziché un semplice sistema di idee caratterizzato dall'audacia delle sue tesi e dalla ristrettezza del campo in cui si è impegnato. Esso si ritrova, ad un tempo, nel processo di adattamento e di acclimatazione che si svolgeva allora nel cattolicesimo, nella crisi da esso generata, negli sforzi compiuti per dare un esito a tale processo ed evitare o superare la crisi, nella configurazione dei rapporti che ne sono risultati.

⁹ R. P. RIDEAU, in « *Études* », maggio 1945, pp. 246, in occasione dell'elezione di Edouard Le Roy all'Accademia di Francia e il P. ROUQUETTE, « Fenomeno totalmente sorpassato » (in *Bilan du modernisme*, « *Études* », giugno 1956).

¹⁰ R. P. MARLÉ, *Au coeur de la crise moderniste*, Paris, Aubier, 1960, pp. 356.

In queste condizioni, non basta risalire, come se ne fosse il germe, al momento in cui si constatano i primi sintomi, i prodromi di questo modernismo intellettuale, per seguirlo poi fino a che l'enciclica ne condannò i frutti intossicati. Bisogna anche scandagliare il suolo dove affondano le sue radici, quel *Grundmodernismus* che gli ha permesso di svilupparsi, clima effervescente dove lievita di continuo la speranza d'una pacificazione degli spiriti e di un rinnovamento del cattolicesimo. Il reverendo Frémont non era il solo a pensare che « nel XX secolo s'impone un'altra riforma della Chiesa ». Ma chi la farà? si domanda prima di tracciarne egli stesso il piano¹¹.

Questa speranza fu allora altrettanto, se non più viva, che ai giorni nostri. C'è forse, per così dire, un'idea delle più avanzate, un'espressione che non sia già nata cinquant'anni fa, o magari una esperienza di cui non si ritrovi almeno il prototipo¹²? Davanti al culto del passato dei cattolici intransigenti, una minoranza ardente solidarizza nel sentimento — o nel presentimento — d'una nascita misteriosa che si prepara, d'una gestazione lenta e dolorosa che, sotto contrarie apparenze, è opera stessa di Dio, d'una terra nuova da cui nuovi cieli saranno visibili, una volta dispersi i miasmi secolari che inquinavano l'atmosfera, le nuvole gravi che facevano schermo alla luce. Non si tratta né di una semplice trasformazione sociale, né di un mero rinnovamento intellettuale, ma dell'avvento di un'era nuova dell'umanità, che implica un nuovo e reciproco adattamento dell'uomo e del cristianesimo¹³. « *Qualcosa che non conosciamo si*

¹¹ Quaderni manoscritti, 19 marzo 1901, t. XXIX, p. 97. Analoga riflessione del rev. Morel, cfr. più avanti, p. 318, nota 23.

¹² Vedi la nostra introduzione al *Journal d'un prêtre d'après-demain (1902-1903)*, de l'abbé Calippe, Paris - Tournai, Casterman, 1960, pp. 31-65 e 100-156. Da qualche tempo, peraltro, cominciano a venire alla luce elementi nuovi. Se ne troverà l'abbozzo in L. et A. RÉTIF: *Pour une Eglise en état de mission*, Paris - Fayard, 1961, p. 144.

¹³ Tema frequente, trattato generalmente in prospettiva scorciata e più di rado a lungo respiro: « Quante popolazioni religiose, in Asia, in Africa, nella stessa Francia, non lo sono ancora che per abitudine! Quanto pochi potrebbero dire le ragioni della propria fede! È accaduto che i più intelligenti, i più colti, siano stati i primi a voler rendersene conto e, avendo fallito, sono per primi divenuti increduli. Talché, per il momento, è nei paesi avanzati che la religione sembra in ribasso. È facile perciò ricavarne la conclusione che, non appena cresce il livello culturale di un paese, esso si *scristianizza*.

« Ma non è che una fase transitoria: i popoli passano dalla fede d'ignoranza e di abitudine, alla fede d'intelligenza e di volontà. Poiché le evoluzioni della

agita nel mondo... Figlio dell'uomo, sali sulle cime e annunzia ciò che vedi!» Dopo Lamennais, il tono del irismo è cambiato, poiché l'avvenire sembra precisarsi, ma lo stesso appello continua a echeggiare¹⁴. Più che i ponderosi manuali scientifici, più che i trattatelli e gli articoli di riviste, sono i carteggi e i dibattiti in cui si esprimono in piena libertà uomini che non ebbero la tribuna della stampa o della storia, a dare un'idea di questo fremito.

La pubblicazione di tali corrispondenze sarebbe di fondamentale interesse. C'è da temere, purtroppo, che la maggior parte non siano state conservate, mentre quelle che rimangono non sempre sono accessibili. Siamo più fortunati per le discussioni che si sdipanano in innumerevoli pubblicazioni cattoliche e nei diversi congressi, la cui voga risale appunto a quell'epoca¹⁵. Due di questi — i Congressi

coscienza umana sono lentissime, questa durerà senza dubbio parecchi secoli; ma, per lo spettatore disinteressato, non sembra che la Chiesa del Cristo sia sulla via del declino. Al contrario, essa si *trasforma* vantaggiosamente nei suoi elementi accessori e contingenti e si vivifica... Da quel che abbiamo sotto gli occhi, è possibile prevedere che il mondo, incivilendosi, passerà attraverso l'incredulità, uscendone con una fede nuova, *ragionata*, quanto può esserlo la credenza in dogmi superiori al ragionamento» (Vicente G. D'AVENEL, *Les Français de mon temps*, Paris, Plon, cap. III: «Ce qu'il reste du christianisme en France», pp. 164-167).

Con angoscia e inquietudine: «Quanto acerba e universale sembra dover essere la crisi! Dall'alto al basso, è la stessa cosa... Ciò che affonda, non è la Chiesa di Francia, ne sono persuaso; essa ha ancora elementi vitali troppo energici; ma è una forma, un ordinamento ecclesiastico, un pensiero religioso... La Chiesa ringiovanirà, ma spaventa pur sempre che questi tempi di crisi siano tempi di eresia, di apostasia. Quanto abbiamo bisogno di fede!» (F. MOURREY, direttore del seminario San Sulpizio a M. Blondel, 28 luglio 1903, *Correspondance Blondel-Valensin*, I, p. 84).

¹⁴ Anche il cardinale Meignan, arcivescovo di Tours, che giudicava la Chiesa *pietrificata* al punto che (come diceva a Loisy nel 1892) non c'era più «nulla da fare» (Loisy a Houtin, 7 febbraio 1902), aveva ascoltato questo appello nella sua giovinezza, in occasione dei fatti del 1848: «Il cristianesimo è un corpo vivente che si è voluto attaccare a dei morti... Era tempo che questa rivoluzione si facesse... Spero che la Chiesa si rigenererà. La nostra salvezza è nel compimento della nostra missione. Siamo apostoli». (H. BOTS-SONNOR, *Le cardinal Meignan*, Paris, 1899, p. 150). Aveva allora 31 anni. Diche-sne conoscerà, nella generazione successiva, la stessa evoluzione.

Ai partigiani della tradizione, anche questa speranza appariva condannabile: «Si dicono giovani... parlano dei tempi nuovi come se fossero profeti o precursori... Il Papa li ridurrà all'obbedienza. *Luciferati*, ha detto Sua Santità» («La Vérité française», 2 gennaio 1904).

¹⁵ M. MONTUCLARD ha tracciato un quadro dei primi congressi tenuti dai cattolici sociali e dai democratici cristiani (*Aux origines de la démocratie*

ecclesiastici di Reims (1896) e di Bourges (1900) — per la loro composizione, la varietà dei temi affrontati, l'accurata elaborazione degli Atti, illustrano bene il nostro proposito¹⁶.

Per due volte, dai sei agli ottocento preti di ogni età, appartenenti in massima parte al clero parrocchiale di tutta la Francia, si riunirono per esaminare, sulla base «non dei principi, ma dei fatti», i problemi posti alla Chiesa dall'evoluzione della società francese contemporanea. E senza che nulla, oltre al comune ministero, li avesse preparati, questi preti, che non si conoscevano fino al giorno prima, convennero sull'essenziale, sulla necessità di non restare passivi, di *uscire dalla carreggiata*. Non è vero che tutto vada bene, che non vi sia nulla da fare; e la severità stessa di alcune critiche non solleva proteste nell'auditorio. Tutti pensano che bisogna *essere del proprio tempo* — amare il proprio tempo, dirà il rev. Birot, vicario generale di Albi, in un discorso che fuori destò scandalo — parlare il linguaggio del proprio tempo, rispondere alle sue aspirazioni, adattare l'azione alle nuove esigenze, vivere la vita dei contemporanei. Tutti concordano sulla mediocrità intellettuale del clero francese e sull'urgenza di porvi rimedio; e a tal fine formulano le proposte più precise, a volte audacissime, giacché opinioni «sostanzialmente retrive» sembrano conciliarsi senza sforzo con «una pregiudiziale favorevole a tutte le innovazioni»¹⁷. L'importanza delle scienze sacre (studi biblici e storia ecclesiastica), sottovalutata a Reims, è posta in risalto nel 1900 a Bourges...

«Essi danno prova, si è osservato, di una volontà di apertura, di ricezione, di comprensione, e anche di proibita intellettuale, illustrate bene dalla simpatia con cui si parla della filosofia universitaria contemporanea... Ma è forse il caso di taciarli di modernismo? Nient'affatto, se con ciò s'intende un sistema di pensiero pronto a sacrificare il dogma alle presunte esigenze di adattamento della filosofia

chrétienne, «Archives de sociologie des religions», 6 luglio-dicembre 1958, pp. 52-54).

¹⁶ *Congrès ecclésiastique de Reims*, compte rendu rédigé sous la direction de l'abbé Lemire, député, par l'abbé Pierre Dabry, Paris, s.d. (1897), pp. 548. *Congrès sacerdotal de Bourges*, compte rendu rédigé sous la direction de l'abbé Pierre Dabry, Paris, 1901, pp. 416.

Questi due congressi, di cui il rev. Lemire fu il promotore attivo e prudente, sono stati oggetto di una tesi complementare di René Rémond, di cui si spera prossima la pubblicazione (Paris, 1959, pp. 269, datt.).

¹⁷ R. RÉMOND, *op. cit.*, p. 87.

moderna... La preoccupazione dell'adattamento non nasce da una scelta incondizionata di modernismo, ma è frutto di zelo apostolico»¹⁸.

Giudizi contraddittori, uno che postula il bene, l'altro che già denuncia il pervertimento; giudizi che obbligano a riprendere la questione nella sua interezza e in tutta la sua complessità: monsignor Péchenard sarebbe più vicino a Loisy che a monsignor Isard? Il paradosso sarebbe violento: ma dal primo di questi nomi a ciascuno degli altri due è facile tracciare una linea continua; nondimeno una frattura si è prodotta su quella che porta a Loisy: dove? quando? perché? come? Non si può accertarlo che osservando in tutta la sua ampiezza questa volontà di « ammodernamento », questo modernismo di base di cui il cattolicesimo non cessa di nutrirsi, quantunque ne espunga drasticamente certi prodotti o magari, a leggere alcuni testi, ne condanni il principio²⁰.

Tuttavia il modernismo scientifico, impegnato nella critica e nella riflessione, non superò di molto le dimensioni di un movimento di « chierici », di professori²¹, indifferenti ai grandi fatti esteriori, economici o politici, estraneo alle inquietudini e alle ricerche che si manifestavano, intorno a problemi diversi dai suoi, nell'ambito della Chiesa. Sprovvisto di ogni base sociale, esso fu senza sbocchi e senza prolungamenti fuori di sé. Non si rivolgeva agli indotti, che erano la moltitudine e che esso diceva perfino di non voler turbare, ma a « quelli che sanno ». Si direbbe che la sua divisa fosse di agire dall'alto e, per il resto, di lasciar fare al tempo. Il « tumulto » che provocò fra i teologi non ebbe risonanze nel gregge dei fedeli. E la condanna romana finì per isolarlo, screditandolo e dissociandolo. C'è quindi un contatto fra i due livelli che abbiamo osservato? Ma occorre forse che i rapporti siano diretti e immediati? La separazione dei compiti e la diversità delle preoccupazioni non escludono, tutt'altro, ogni continuità.

¹⁸ R. RÉMOND, *op. cit.*, pp. 72-73.

¹⁹ Nella sua biografia del rev. Birot, il canonico Combès introduce un'ulteriore distinzione: « Egli è stato moderno, diciamo pure con eccesso, ma non è stato modernista » (*L'Abbé Louis Birot*, Albi, 1948, p. 172).

²⁰ Dal *Sillabo* del 1864 all'*Antimoderne* (1922) di J. MARITAIN e anche più oltre, c'è una tradizione continua.

²¹ Caratteristica che ha ben rilevato LUCIEN FEBVRE, nel suo studio sui *Mémoires* di Loisy (« Revue de synthèse », 1931, *Constantes d'histoire religieuse. Du modernisme de Loisy à l'érasme*, ripreso in *Au Coeur religieux du XVII^e siècle*, Paris, Sevpem, 1957, pp. 122-136).

Nel suo senso più generale, il modernismo può definirsi come l'incontro e il confronto attuali di un passato religioso da lungo tempo codificato con un presente che ha reperito altrove le fonti vive della propria ispirazione²². Come le scienze e come le società, le religioni sono oggi portate, se non a rivedere, almeno a riconsiderare i propri *fondamenti*. Si spiega così, come la crisi modernista, maturando in una religione storica quale il cattolicesimo, si sia manifestata violentemente con l'applicazione di metodi critici alle origini cristiane: il prete commemorava, ma l'esegeta vuole rammentare e il divario fra l'uno e l'altro si è dimostrato a volte considerevole, troppo brutale perché il primo potesse tollerarlo. Superato il trauma, rapporti migliori si stabiliscono fra loro. Questa paziente riconquista di un passato lontano prende così un volto attuale: lungi dal restare l'affare privato di alcuni dotti, essa diviene il motore di una *evoluzione* ragionata e provocata dalle credenze religiose²³. Traspare qui un fatto nuovo ed emergente: l'intervento, nel gioco della *coscienza* religiosa, delle *scienze* religiose, le cui acquisizioni, attraverso l'anello di congiun-

²² E in questo senso che i sociologi parlano oggi correntemente di modernismo a proposito di tutte le grandi religioni contemporanee — islamismo, buddismo, giudaismo — poste a confronto con una situazione comune. Viceversa, non si può che restare perplessi davanti all'estensione archetipica proposta da H. L. STEWART (*Modernism. Past and Present*, London, 1932), che vede nel modernismo una costante della storia e studia il tipo del modernista da Socrate ai giorni nostri, passando per Erasmo.

Dal canto suo, il padre Chenu ha formulato l'ipotesi di *grandi cicli di cultura*, che egli osserva nell'evoluzione intellettuale del Medio-Evo occidentale e nell'ambito di ciascuno dei quali la credenza incontra, come in luoghi paralleli, gli stessi punti critici» (*Le sens et les leçons d'une crise religieuse*, « Vie intellectuelle », dicembre 1931, p. 359).

²³ Qui conviene distinguere accuratamente tre ordini di problemi: quello teologico dell'evoluzione del dogma, quello storico della formazione delle dottrine, quello psico-sociologico delle trasformazioni della credenza religiosa. I linguisti riconoscono che in tre secoli la lingua francese si è notevolmente modificata: i sociologi sarebbero imbarazzati nel dire in quale misura e in che senso la religione dei francesi sia cambiata. L'abituale lentezza di tali trasformazioni, che ha riscontro soltanto nella capacità di assimilazione del cattolicesimo, contribuisce a dissimularne la profondità; al contrario, le loro crisi ne acuiscono la percezione. Queste lente trasformazioni si operano grazie a una *tolleranza* delle diversità sopportabili o anche non percepite, mentre il costume vive di una certa forma d'intolleranza.

Sul contenuto delle credenze sono state condotte ricerche attraverso inchieste e sondaggi: essi ci illuminano sulla dispersione di queste stesse credenze nell'ambito di una popolazione religiosa, non sulla loro trasformazione.

zione dei trasformatori successivi, discendono dallo specialista erudito al semplice fedele, in una società la cui vita quotidiana è del resto foggata alla stregua d'un laboratorio o di uffici studi²⁴.

Al livello superiore, in cui si è inaugurata e predisposta questa comunicazione, la reazione al nascente stato di cose fu violenta. Tutte le controversie scaturite dal modernismo si riconducono al fondo, a una questione di aggiustamento le cui condizioni erano affatto evidenti. Nessuno di quelli che vi sono coinvolti ripudia la scienza, per quanto conservatore sia, e tutti si richiamano alla fede, per quanto avanzati si definiscano. La discussione scientifica non è mai esclusivamente scientifica e non si esaurisce nella cerchia dei sinceri credenti: essa prosegue fra persone ognuna delle quali istituisce, per conto proprio, un rapporto fra le esigenze della fede e quelle della scienza. Ebbene, questo rapporto sembra assimilabile a una *relazione d'incertezza*: da una parte, un muro invalicabile che pare imposto dallo scrupolo dell'ortodossia, ma che, al limite, rende impossibile ogni lavoro scientifico; dall'altra, una ricerca che non conosce il suo termine, e la cui necessaria autonomia tende a escludere ogni criterio eteronomo.

Del principio invocato da Newman — *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* — soltanto l'ultimo punto si sarebbe potuto rispettare, se non fosse stato travolto con gli altri due. Una delle norme orientatrici più sovente prospettate — « distinguere bene ciò che è di fede da ciò che non lo è »²⁵ — traduce esattamente

²⁴ Si imporrebbe qui una vasta inchiesta, di cui ecco un paradigma: « È finito il tempo in cui si gustavano i racconti, più o meno fableschi sulle gesta di personaggi quasi irreali. Ciò che amano i lettori di oggi è lo spettacolo commovente e avvincente di un santo che persevera nella sua ascesa verso la perfezione, nonostante gli ostacoli frapposti dal suo temperamento, dall'epoca, dall'ambiente. È questo ritratto scrupoloso, frutto di un lungo lavoro condotto con rigore scientifico, che si troverà nella collezione "Vie des saints et des bienheureux", dei RR.PP. Benedettini di Parigi (pubblicità di un editore cattolico in « Études », gennaio 1960). Rispetto all'antica agiografia, è qui messa in causa niente meno che una rappresentazione ancestrale del « soprannaturale ».

²⁵ Un discepolo infecondo di Mons. Duchesne, il rev. Delabroye, suggeriva « un metodo semplicissimo per evitare la crisi della fede: distinguere ciò che è di fede da ciò che non lo è e quanto è scientificamente certo da quel che è dubbioso, puramente congetturale ». *Le besoin de Dieu dans les âmes et les sociétés*, p. 253). Di un prete parigino, storico e canonista, che frequentò Loisy nel 1903, il rev. Magnin, il suo editore scriveva che « ciò che le sue funzioni di censore avevano acuito in lui, era lo scrupolo di distinguere accuratamente

l'idea di una linea che non si può violare²⁶; ma come situarla con precisione? Se è facile giudicare sulla conformità a una data tradizione, non appena si pone la necessità di una evoluzione, di un adattamento a un'altra realtà, e dunque di un certo distacco dalla tradizione stessa, o di una revisione dell'idea che generalmente se ne ha, si rinuncia a pensare che *l'essenza precede l'esistenza* e che si possa fissare *a priori*, preventivamente e dal di dentro, i limiti di questa evoluzione: così i congressisti di Reims e di Bourges, unanimi sui doveri sociali del clero e anche sui metodi nuovi da promuovere, « non lo sono più al momento di tracciare l'ideale prefigurazione della società di cui occorre preparare l'avvento »²⁷.

Le cose non andavano diversamente nell'ordine della critica biblica: solo che qui i problemi si ponevano in termini ben altrimenti cruciali. Si trattava, sempre mantenendo integrale il piano della rivelazione cristiana trasmesso per le vie tradizionali, di preparare, nell'era scientifica, una nuova *condizione* storica della coscienza cristiana.

Il modernismo si è sviluppato solo in quattro paesi: Germania, Inghilterra, Italia e Francia, e in ciascuno di essi ha assunto una peculiare fisionomia.

In Germania nasce sulla scia del liberalismo universitario e del riformismo cattolico che hanno contrassegnato nel XIX secolo tutta la storia di questa nazione. D'altra parte è assai marginale rispetto al movimento che si è prodotto negli altri tre paesi: i suoi problemi sono diversi e scarsi i contatti intellettuali, le relazioni personali fra eruditi cattolici tedeschi e francesi, divisi per giunta, dalla disfatta del 1870²⁸; meno ancora se ne constataano con l'Inghilterra e l'Italia.

il definito dal libero, il rivelato dall'elaborato» (O. LEMARIE, pref. a *Mes raisons de croire*, del canonico ET. MAGNIN, Paris, Bloud et Gay, 1947, p. 44).

²⁶ « Una specie di linea Maginot dogmatica » (PIERRE BARTHEL, *Balthmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, « Revue d'histoire et de philosophie religieuses », 1957, 3, p. 263).

²⁷ R. RÉMOND, *op. cit.*, p. 84.

²⁸ Aspetto completamente trascurato da Claude Digeon nella sua tesi: *La Crise allemande de la pensée française (1870-1914)*, Paris, P.U.F., 1959, pp. 568. E, in quell'epoca, anche da J. MORLAND, *Enquête sur l'influence allemande, Paris, Critique de France*, 1903, pp. 307; e dal rev. BERTIN, *A propos de Critique allemande et d'Apologétique. Souvenirs et confidences*, Paris, Lecoffre, 1916, pp. 123.

Mezzo secolo prima del modernismo, la Germania cattolica conobbe

La Germania fa quindi a sé.

In Inghilterra, il movimento modernista si riassume in tre nomi, due dei quali di primissimo piano: il Padre Tyrrell, uscito dalla Compagnia di Gesù nel 1906 e morto prematuramente nel 1909; il barone Friedrich von Hügel, discendente da una famiglia di diplomatici austriaci, uomo di elevata cultura e di gran cuore, le cui molteplici relazioni fecero di lui, in qualche modo, l'alto patrono del movimento; e infine miss Petre, biografa di Tyrrell, che essa accolse dopo la sua secolarizzazione²⁹. Ma nel cattolicesimo insulare inglese, al pari di Newman, essi figurano come corpi estranei e la loro influenza quasi non superò la cerchia degli ambienti anglicani, dove peraltro fu notevole e dove lo stesso Loisy trovò fedeli discepoli.

In Italia, il modernismo affonda le sue radici nella possente tradizione del Risorgimento; si sviluppa sul terreno dell'azione sociale e della cultura religiosa, o presso alcuni studiosi e giovani sacerdoti sensibili ai problemi critici. Due sacerdoti, che furono entrambi scomunicati, simboleggiano queste due tendenze: Murri, fondatore della democrazia cristiana e deputato; Buonaiuti, professore di storia del cristianesimo all'Università di Roma. Fogazzaro recò al movimento il suo prestigio di romanziere e il suo misticismo; alcuni giovani cattolici, lo slancio del loro entusiasmo, di cui una rivista come *Rinnovamento* fu l'effimera espressione. Mentre in Francia il movimento nacque dal bisogno di colmare rapidamente, nel silenzio delle biblioteche e dei gabinetti di studio, un ritardo scientifico accumulatosi nel tempo, in Italia esso è inseparabile da una azione di massa e di propaganda, da un desiderio di emancipazione nei confronti di una tutela ecclesiastica più pesante che altrove. Nel primo caso si pone come *mediazione* tra due culture antagoniste, nel secondo come *riforma* d'una società religiosa³⁰.

una crisi intellettuale in cui soprattutto la filosofia ebbe la funzione devoluta più tardi all'esegesi (Hermes, Günther, Baltzer, Knooth, Deutinger, Frohschammer, ecc.). Non si è ancora fatto uno studio comparato delle due crisi. Più marginale, ma non senza connessioni, è la tesi di monsieur P. JOHRT, *Les Educateurs de l'Espagne contemporaine*, I: *Les Krausistes*, Paris, De Boccard, 1936, pp. XXIII-301.

²⁹ Su questi nomi e la maggior parte di quelli che seguiranno, consultare le notizie alfabetiche dell'indice bio-bibliografico, pp. 325-409, nell'opera postuma che abbiamo di recente curato, *Alfred Loisy. Sa vie, son oeuvre*, di A. HOUTIN e F. SARTIAUX, Paris, ed. du C.N.R.S., 1960.

³⁰ Buonaiuti lo definirà in modo significativo come una « aspirazione

Ben presto stretti legami si stabilirono fra modernisti e moderanzanti di questi tre ultimi paesi. Affinità intellettuali, amicizie personali, comuni preoccupazioni, rapporti epistolari, viaggi occasionali, intermediari informati, tutte queste circostanze favorirono il comporsi di un singolare *piccolo mondo*, assai variegato nelle sue aspirazioni e nel temperamento degli individui che ne facevano parte, privo di unità reale, di organizzazione come pure di direzione. Ma si resta non poco sorpresi constatando quale enorme coefficiente di natura indiretta e fortuita intervenne in queste relazioni. Alcune risalgono al periodo intorno al 1893, molte si annodano a partire dal 1902, ma quante persone si conoscono soltanto attraverso un amico comune o aspettano per anni un'occasione. Nessun convegno, sia pure nazionale, fu mai promosso, ove s'eccezzuino una conferenza di Fogazzaro a Parigi, agli inizi del 1907, e una clandestina riunione di stato maggiore a Molveno, in Alto Adige, alla vigilia della *Pascendi*; e Hügel fu il solo partecipante straniero. Per fortuna, c'erano i professionisti del collegamento e dell'informazione.

È innegabile che il modernismo trovò in Francia il suo terreno di elezione. Qui esso ha il suo personaggio eponimo, Loisy³¹, il suo precursore, Duchesne, i suoi filosofi, Hébert e soprattutto Édouard Le Roy, i suoi specialisti, fra i quali in prima fila spicca Turmel, il suo moderatore, monsignor Mignot, arcivescovo di Albi, il suo pubblicista e storiografo, Houtin, i suoi informatori e propagandisti, il suo editore, Émile Nourry; i suoi organi, riviste amiche e giornali devoti, come la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (di cui il rev. Lejay è il silenzioso segretario), gli *Annales de philosophie chrétienne* del rev. Denis (+ 1905), la *Revue du clergé français* del rev. Bricout, la *Justice sociale* del rev. Naudet, i successivi periodici del rev. Dabry e più tardi *Demain*, diretto, a Liono, da Pierre Jay. In Francia il modernismo trova i suoi adepti e i suoi simpatizzanti, il suo terz'ordine, con Paul Sabatier e Paul Desjardins, protestante liberale il primo, e il secondo « ultra-cristiano »; e perfino il suo vescovo, per così dire, monsignor Lacroix, che si dimise dalla

confusa a una rinascita integrale dello spirito evangelico, al di là di tutte le formule aride e delle discipline convenzionali» (*Il Modernismo cattolico*, Modena, Guanda, 1943, p. 47).

³¹ Quando il *modernismo* non esisteva ancora, si parlava correntemente di *loisismo*.

Particolarmente solitario, Loisy incontrò monsignor Mignot a intervalli assai distanziati e non vide mai né Tyrrell né Turmel.

propria sede di Tarantasia dopo aver promulgato nella diocesi l'enciclica *Pascendi*... Un mondo davvero assai eterogeneo, sia per specializzazione intellettuale e posizione sociale che per disposizioni di spirito e di carattere.

La *Pascendi* è del 1907. Trent'anni prima, nel 1878, in seguito alla legge che accordava la libertà dell'insegnamento superiore, i vescovi protettori dell'Istituto cattolico di Parigi avevano improvvisato, su richiesta di Roma, una facoltà di teologia di cui avrebbero volentieri fatto a meno. Duchesne, titolare della cattedra di storia ecclesiastica, il solo dei quattro professori che si imponesse per valore, aveva subito dato al proprio insegnamento un indirizzo critico per il quale egli stesso ebbe più volte a soffrire, prima che il governo francese gli affidasse, nel 1895, la direzione della Scuola di Roma. Forse questo orientamento non era proprio «modernismo», ma ne era certamente la condizione³².

Allievo di teologia all'apertura della Facoltà, professore supplente di ebraico, poi docente di esegesi, Loisy, che Duchesne aveva iniziato al metodo storico e poi lanciato e protetto, rifiutò tutte le tutele che avrebbero paralizzato la sua ricerca e dissimulato le difficoltà che, egli stimava, non potevano risolversi se non con un approccio leale e coraggioso. Maldestramente sostenuto dal rettore, monsignor d'Hulst, Loisy fu destituito dalla cattedra nel 1893. La crisi era aperta, e nel giro di dieci anni, si sarebbe irrimediabilmente inasprita. La partita si giocò intorno a un piccolo libro, *L'Évangile et l'Église* (1902): condannato, Loisy si lasciò strappare una sottomissione, continuò a pubblicare, rifiutò di aderire all'enciclica *Pascendi* e fu scomunicato personalmente nel 1908.

Presto la controversia teologica divenne generale. Libri, opuscoli, articoli di riviste e giornali o semplici bollettini religiosi, tutto tornava utile affinché ciascuno si sforzasse di far prevalere il suo punto di vista, difendere quel che sembrava minacciato e diffondere le idee destinate a ipotecare l'avvenire. Il sospetto colpiva chiunque deviasse in qualche modo dalle opinioni accettate e non sempre risparmiava quelli che lo seminavano. Il grosso pubblico, «attratto

prematamente da siffatte questioni»³³ non era gran che preparato ad intenderle. Preti, seminaristi, intellettuali che se ne occupavano si volgevano con fiducia alle soluzioni nuove, agli orizzonti inesplosati o provavano, di rimando, un'inquietudine, uno smarrimento di cui «è difficile, oggi, farci un'idea»; si chiedevano se il cattolicesimo avrebbe resistito agli assalti della scienza e della critica³⁴. Avversari del modernismo, ma a loro modo novatori, padre Lagrange e la sua Scuola biblica di Gerusalemme, monsignor Batiffol e il suo Istituto cattolico di Tolosa, padre Laberthière con i suoi *Annales de Philosophie chrétienne*³⁵, Blondel, con la sua «filosofia dell'azione» e il suo «metodo d'immanenza»³⁶, si sentivano coinvolti nella stessa riprovazione. Si denunciava il «modernismo sociale» dei preti democratici, del *Sillon* e del suo capo, Marc Sangnier, il «modernismo ascetico», perfino il «modernismo letterario» e la Bibbia francese di Crampou³⁷. Agli avversari, Loisy sembrava un altro Renan, peggiore del primo, mentre i suoi difensori evocavano il processo di Galileo o il più vicino e più irritante affare Dreyfus³⁸.

³³ L. DE GRANDMAISON, in *La Vie catholique dans la France contemporaine*, Paris, Bloud, 1918, p. 275.

³⁴ *Au coeur de la crise moderniste*, p. 11.

Vi furono allora «esodi relativamente numerosi in talune diocesi», osserva monsignor Amann, il quale deplora che Rivière abbia ommesso di darne una statistica (*Choses d'hier*, «Revue des sciences religieuses», 1930, p. 690). Ma il modernismo non si confonde con la crisi del clero e questa non può esserne un semplice effetto. L'uno e l'altra sono le sindromi di una situazione più generale, per cui occorre ben più che una statistica. Si sbaglierebbe egualmente se si volesse spiegare la recrudescenza notata, con la lettura dei libri di Loisy; ma da questo non si deve neppure dedurre che l'influenza dell'esegeta sia stata nulla o strettamente circoscritta, poiché essa non fu a senso unico e si esercitò attraverso un gioco complesso di trasmissioni e di reazioni.

³⁵ Dopo la morte del rev. Denis, nel 1905.

³⁶ Dopo la sua tesi nel 1893, Blondel non cessò di essere combattuto, e fino al 1902, prima di Loisy, fu il nemico numero uno.

³⁷ *Critique du libéralisme*, 15 luglio 1913, pp. 522-523.

In Italia destò inquietudine anche un modernismo militare che insidiava la disciplina e la missione dell'esercito; Vedi: Maggiore ANTONIO DI GIORGIO, *Il caso Ranzi ed il modernismo nell'esercito*, Firenze, 1907, pp. 95 e «Corrispondenza romana», n. 196, 15 dicembre 1907.

³⁸ «L'affare Loisy è l'affare Dreyfus dello stato maggiore teologico» il rev. Birot al rev. Klein, 7 febbraio 1904, in F. KLEIN, *La route du petit Morvandiau*, Paris, Plon, t. VI, 1950, p. 19. «Comincia l'affare Dreyfus del clero» (Il rev. Wehrlé a Blondel, 14 novembre 1903, in *Aur Coeur de la*

³² Duchesne conobbe, checché abbia sostenuto Loisy, quella che fu la speranza modernista, ma la perdettestissimo e l'esegeta non ne seppe nulla. Perciò prese per divisa: *Intus ut potes, foris ut moris est* (a Hébert, 18 gennaio 1900. A. HOUTIN, *Un prêtre symboliste*, p. 115).

Ora, poteva definirsi *sillonista* chi voleva esserlo e faceva parte dell'organizzazione, per quanto labile fosse. Ma chi, dunque, era modernista, quando la parola non esisteva ancora? Veramente, per molto tempo fu un fatto di valutazione personale, rimessa alla discrezione di ognuno. Si andava a caccia di *tendenze*, di *influenze* (d'« infiltrazioni », diceva il padre Fontaine) e dei *metodi* giudicati nefasti, incompatibili con l'insegnamento autorizzato della Chiesa. Tutto veniva catalogato: kantismo, naturalismo, soggettivismo erano gli addebiti più frequenti, ma anche relativismo, agnosticismo, evoluzionismo, immanentismo, simbolismo, individualismo, razionalismo... I partigiani del progresso in esegesi si definivano volentieri « progressisti »³⁹ (gli avversari li chiamavano « concessionisti ») e serberanno

questo appellativo quando, dopo il '900, si distinguerà, alla loro sinistra, l'ala dei « loisisti »⁴⁰.

Venne l'enciclica, che parlava di « modernismo » e di « modernisti ». Subito la sua autorità impose questa terminologia⁴¹. Ma chi meritava l'etichetta infamante? Chi era stato modernista e chi lo era ancora? Quelli di cui l'enciclica esaudiva i voti⁴² vi riconobbero senza ambagi i loro avversari. Fra questi, quelli che si sottomisero e quelli che rifiutarono di farlo, avevano ognuno delle ragioni per non riconoscere nel documento pontificio né il loro pensiero né le loro intenzioni⁴³. Restavano quelli che tacquero e che avevano sempre taciuto.

Certamente si può discutere sul posto che spetta a Loisy nel modernismo, ma egli fu senza dubbio il punto di mira dell'anti-modernismo e la soleana scomunica del 1908 non fece che ratificare la sua fama di eresiarca dei tempi nuovi⁴⁴. Fu non soltanto criticato,

crise moderniste, p. 162). « La Question fa il paio con l'affaire. La questione Loisy: ah, che barando... » (M. Blondel a Aug. Léger, 6 dicembre 1903, *ibid.*, p. 164) « Se avessi la schiena solida, farei dell'affaire Loisy una sorta di affare Dreyfus del cattolicesimo » (Il rev. Dabry a P. Sabatier, 24 febb. 1903).

³⁹ Alla fine del secolo scorso, la parola ebbe dapprima un significato politico e qualificava un gruppo di repubblicani moderati. Fra i cattolici ebbe due accezioni. Nella sfera dell'esegesi, contrappose ai critici conservatori quelli che, senza cadere negli « eccessi della critica indipendente », pensavano di far acquisire alla Chiesa i risultati di questa critica e orientare gli studi cattolici sulla via di un « saggio e legittimo progresso ». Con più virulenza, un giovane cattolico repubblicano, Frédéric Boudin, aveva fondato nel 1898 un'effimera *Union progressiste de la jeunesse catholique*, in vista di un *ralliement* senza riserve mentali: « Forse non era morta soltanto la monarchia quando Leone XIII se ne distaccò. Può darsi che la Chiesa, un giorno, debba sotterrare altri cadaveri ». (*Le mouvement néo-chrétien*, 1899, p. 29).

« I cattolici progressisti di ogni sfumatura, cioè da quelli che vedono nella religione soltanto un simbolismo umano, un'istituzione sociale necessaria per il popolo, fino ai credenti ortodossi più o meno intinti di liberalismo », scrive nel 1906 Houtin in una pagina che tratta del 1902 (*La Question biblique au XX^e siècle*, p. 87).

« Il cattolicesimo progressista, evoluzionista, o modernista, ossia una religione edulcorata, sminuita, adattata alla moda del giorno », osserva nel 1907 un protestante svizzero passato al cattolicesimo. THÉODORE DE LA RIVE (*Vingt-cinq ans de vie catholique*, Paris, Plon, 1907, p. 177).

« Bisogna decidersi ad essere risolutamente progressisti, una parola che non dovrebbe affatto suscitare tante difficoltà... Essere progressista è il solo atteggiamento ragionevole », afferma nel 1900 un professore dell'Istituto cattolico di Tolosa, il padre CAVALLERA (« *Revue pratique d'apologétique* », 15 maggio 1910, pp. 284-285).

Dopo la prima guerra mondiale la parola cade in desuetudine. La si vede riapparire nel 1934, sotto una penna cattolica, con un significato sociale peggiorativo (V. LENOIR, in « *Revue apologetique* », 1934, p. 566).

⁴⁰ Generalmente scritto, con spontanea metatesi, *loisistes*.

⁴¹ Sulle origini e la storia della parola, vedi HOUTIN, *Histoire du modernisme catholique*, pp. 81-95 e 413; RIVIÈRE, *Le Modernisme dans l'Église*, pp. 13-34. Al principio del secolo la si incontra in Francia, in un senso assai lato, sotto penne ecclesiastiche, per designare il gusto della modernità in letteratura o nel costume: « Forte è la tentazione di darsi un'aria di modernismo », dirà don Venard in un discorso per una premiazione intitolato « Come si deve essere del proprio tempo » (R.C.F.). 1 settembre 1903, p. 92, non citato da Houtin né da Rivière. Ed è così che lo intende il padre de la Barre nel suo saggio *Orthodoxie et modernisme* (« *Études* », 5 febbraio 1903).

Nel senso dell'enciclica, la parola fu diffusa dai pubblicitari italiani avversari di questa tendenza, i quali la mutarono rapidamente dai teologi romani. Rivière pensa che non sarà « mai possibile sapere a chi appartenga la paternità di questo termine » (p. 30). Ma è stato contraddetto da DON VERCRIST (*Il pontificato di Pio X*, Milano 1935, p. 117), che ritiene di potere attribuire questa paternità (ma non precisa alcuna data) a Giuseppe Sacchetti, direttore dell'« Unità cattolica » di Firenze, in polemica con Murri.

⁴² Poiché la tradizione a cui si rifacevano si opponeva al progresso, venivano chiamati a volte « tradizionalisti » (« tradizionalista » aveva già un altro significato). I più intransigenti fra loro erano detti « iperconservatori », in opposizione agli « ipercritici », oppure « integristi ». (Su quest'ultimo appellativo, vedi A. HOUTIN, *La Question biblique chez les catholiques de France au XX^e siècle*³, Paris, 1902, pp. 133-134, 183, 241).

⁴³ I loro biografi si sono sforzati di assolverli da ogni sospetto: così per Mignot, Hügel, Birot, Blondel, Naudet... *Multae mansiones sunt*, e non tutte all'insegna esatta di Loisy o dell'enciclica.

⁴⁴ Lo ha rilevato lui stesso: « Quando, unico fra tutti miei connazionali, in un tempo di lotta contro la Chiesa, fui colpito dalla scomunica personale... » (*Mémoires*, III, p. 5. Allusione al clima politico della Francia).

ma bollato, vilipeso, diffamato⁴⁵. Tutti quei sentimenti promiscui che il cattolicesimo francese aveva a lungo appuntato su Renan si riversarono su di lui. Ancora oggi, egli resta uno spettro non del tutto esorcizzato, un bersaglio che attira i colpi.

Chi era quest'uomo così preso di mira? La sua vita studiosa e appartata, il suo carattere « dimesso »⁴⁶ e riservato, il suo pensiero sottile volentieri caustico, la sua resistenza tenace e duttile, la gravità delle questioni disputate e lo zelo dei volgarizzatori: tutto cospirava a far di lui un magnifico soggetto di esegesi, di quell'esegesi che egli stesso praticava sui testi sacri con tanta abilità e virtuosismo. Questa sua complessità interiore accentuava la complessità della situazione. S'investigava sul suo conto: aveva o no la fede? Diceva o no tutto il suo pensiero? Era sincero? Che cosa sperava e che cosa perse-

⁴⁵ « Non si leggono senza sorpresa né tristezza, trent'anni dopo, le critiche aggressive di un Brucker, di un Méchineau, di un Fontaine », ha notato il padre CHENU (*Le sens et les leçons d'une crise religieuse*, « Vie intellectuelle », dicembre 1931, p. 374).

Alcuni cattolici, che non avevano mai letto un rigo di Loisy, poterono perfino immaginarselo, sulla fede del giornale che leggevano. Al servizio degli ebrei, dei massoni e dei protestanti nella loro grande congiura contro la Chiesa. Si conoscevano perfino i capi della piccola congiura: S.R. e P.S., cioè Salomon Reinach e Paul Sabatier, il primo ebreo e l'altro protestante, come scriveva per esempio il rev. Garnier (« Le Peuple français », 19 settembre 1907). Che una rivista onorata dalla protezione pontificia abbia potuto trattare Tyrrell, in base a una foto che lo ritraeva in abito talare, da « babuino sacrilego » (*Critique du libéralisme*, 15 dicembre 1902, p. 327), mostra a quale tono e livello potesse scendere l'argomentazione. Lagrange, Blondel, Lemire, Sangnier furono vilipesi in termini altrettanto violenti. Alcuni organi democratici cattolici non mancarono di restituire colpo per colpo: diverso era soltanto il repertorio delle immagini e degli epiteti.

L'elezione di Loisy al *Collège de France* scatenò una nuova ondata di aggressività. LÉON DAUDET scrisse che l'esegeta scendeva « la lugubre spirale delle gratulatorie semitiche » (« Action française » del 7 febbraio 1909 e « Courrier de l'Aude » dell'8). « L'Autorité », dei fratelli Cassagnac, lo mise alla gogna: « Triste fine, per la carriera dello sciagurato Loisy, questa di succedere a Thalamos, l'oltaggiatore di Giovanna d'Arco, nell'amore degli stranieri, degli ebrei e dei pronipoti della ghiagliottina che si son fatti suoi cavalieri serventi... Quando si è sulla china, si rotola, senza potersi fermare, fino al fondo della cloaca, ove si annega nell'ignominia e nel pubblico disprezzo » (4 maggio 1909).

Ancora non è molto Loisy restava, in una tesi romana, « l'idra velenosa » (L. DA VEIGA COUTINHO, *Tradition et histoire dans la controverse moderniste*, Roma, Università Gregoriana, 1954, p. 19).

⁴⁶ *Chétif*. Non c'è parola più familiare alla sua persona.

guiva? A ogni fase nuova della crisi e del suo decorso, si riproponevano gli stessi irritanti interrogativi che, forse, non domandavano più le stesse risposte di prima.

Davanti al « caso Loisy », l'opinione cattolica rivela il proprio nervosismo e la propria divisione. Da un lato i vescovi amministrano e nessuno pensa di chieder loro direttive intellettuali. L'unanimità, che è la regola della fede, sembra sepolta d'altro canto sotto le querele e le diatribe. Di fronte ad avversari risolti, i cui argomenti venivano a capo dei più spinosi problemi, una parte del clero cercava la propria strada a tentoni, attratta dalle nuove idee, ma turbata dalle loro conseguenze, mentre all'avanguardia, quelli che condividevano la speranza di un rinnovamento, sostenuti da essa e divisi tra loro, erano oggetto di un'incomprensione e di un biasimo pressoché generali.

Il nome di Loisy era divenuto un pomo di discordia. Al di sopra di lui divampava una mischia, alla quale egli restò poco meno che estraneo. Nei suoi scritti, la polemica personale era quasi in sottordine: se rifiutava di leggere quanto si scriveva su di lui, meno ancora intendeva dedicare il proprio tempo a contestarlo⁴⁷. Ma i suoi libri, quelli voluminosi e soprattutto i piccoli, alimentavano regolarmente la polemica. Tutte le interpretazioni e le amplificazioni avevano libero corso e il disaccordo dei commentatori costituiva a sua volta un problema. Ciò doveva attribuirsi all'impreparazione dei lettori o alle imprecisioni del suo linguaggio? E queste ultime, innegabili, derivavano da esitazioni o da dissimulazioni del suo pensiero? Esitazioni scientifiche, visto che le nuove discipline erano ancora *in fieri* e che la storia diffida del definitivo; o esitazioni teologiche, davanti alla vastità della ricostruzione imposta dalla critica e da lui abbandonata ad altre mani o, più radicalmente, dal rifiuto di ogni sistematizzazione religiosa? Dissimulazioni giustificate dallo scrupolo di preparare l'opinione cattolica agli sviluppi necessari senza scate-

⁴⁷ Tranne rari comunicati o interviste, non scese in polemica che una sola volta, con l'« Univers », a proposito di un'opera in preparazione, le sue *Quelques lettres*. Riservava le proprie forze contro Roma e il cardinale Richard, ma anche per i suoi ricordi (*Choses passées*, 1913; *Mémoires*, 3 voll., 1930-1931).

Da questo punto di vista i *Mémoires* segnano una svolta nella sua opera: egli era allora settuagenario e nel libro volle confutare Houtin o almeno ciò che di lui indovinava (Vedi la nostra avvertenza all'edizione di *Allred Loisy. Sa vie, son oeuvre*); e alcuni anni dopo avrebbe polemizzato con G. Guy-Grand e J. Guittou.

nare i giannizzeri dell'immobilismo; o dissimulazioni capziose di chi tenta, senza esporsi, di sfruttare una situazione a suo profitto?

Molti sono i meandri di questo labirinto, ma presto si fa chiaro che lo stesso filo di Arianna serve a tutti quelli che vi si avventurano: la loro opinione sulla sincerità del novatore, sulla probità delle sue intenzioni, sulla legittimità della sua condotta, dipende essenzialmente dalle loro idee sul divenire del pensiero cristiano. L'inventario di queste disparate convinzioni si risolve in una mappa ideologica. La personalità di Loisy cessa di esistere; si riduce a un tema sul quale tutti quelli che ne sono affascinati proiettano la loro problematica. Si ammira Loisy, lo si odia, si resiste alla sua seduzione, ma l'uomo è inseparabile dalle idee che agita, dai problemi che solleva, dai conflitti che suscita. Se egli ha ragione, i suoi avversari hanno torto. La sua verità minaccia ciò che ad essi più preme e, se vogliono aver ragione, bisogna che lui sia nel torto. Ogni compromesso sembra impossibile. Loisy è l'uomo da disarmare, da squalificare se necessario. Sforzarsi di comprenderlo non significa già comunicare, transigere, scendere a patti con lui? È appunto il biasimo in cui sono incorsi quelli dei suoi amici cattolici che di lui hanno dato un ritratto benevolo e simpatizzante, o addirittura elogiativo. Alla sua sinistra, viceversa, gli si rinfacciano le sue fluttuazioni, i temporeggiamenti, il misticismo inconsistente, il non aver saputo, insomma, scegliere fra due campi avversi con la desiderata fermezza.

Sotto la maschera di un uomo, è dunque un programma che ciascuno sembra difendere. Si direbbe che Loisy abbia favorito più di ogni altro questa confusione. La sua vita è votata alla sua opera, la sua opera orienta la sua vita e ambedue sono, sino alla fine, un lungo cimento. Per giunta, egli stesso ha fornito l'arma che è risultata più efficace contro di lui: le sue minuziose confidenze sui propri stati d'animo passati, la cui insolita complessità non ha fatto che ispessire l'atmosfera che lo circondava.

Eppure, lui che calcolava tutto e tutto ponderava con applicazione instancabile, seppe compendiare in tre righe il senso del proprio destino: «Sembra che Geremia fosse stato chiamato dal Signore a sovvertire e a distruggere, a edificare e a piantare. Io temo di essere stato, di essere ancor più adatto alle necessarie distinzioni che alle ricostruzioni non meno indispensabili»⁴⁸.

⁴⁸ Lettera a P. Desjardins, 20 febbraio 1915.

Da quanto precede, risulta che non si è cercato, con questo libro, di scrivere una «storia del modernismo», sulla scia di quelle già esistenti in Francia e all'estero. Più che il filo degli avvenimenti, si è affrontato il viluppo delle tendenze affiorate nel periodo decisivo della crisi, al fine di arrivare, oltre la corteccia dei testi, agli uomini che vi si rivelano. Abbiamo perciò isolato un breve arco di tempo, i cinque anni che vanno dal volumetto di Loisy, *L'Évangile et l'Église* (novembre 1902), all'enciclica *Pascendi* (settembre 1907). La scelta s'imponeva: sono gli anni centrali, quelli in cui le controversie furono più vive, più nutrite, più varie; il resto non è che preparazione o strascico.

È vero che, in questo quadro, ci siamo permessi diversioni che non si conciliano con la stretta cronologia, ma erano indispensabili per comprendere quel che avveniva e quel che si diceva. Se uno scritto è datato con precisione, esso è inserito dall'autore stesso in un'opera da cui riceve, a seconda dei casi, una luce più o meno viva. Per contro, abbiamo dovuto, almeno provvisoriamente, accettare un doppio limite: da una parte, ci siamo attenuti alla produzione francese, del resto la più considerevole, quella che contiene tutti gli elementi significanti (con la sola eccezione, giustificata dalla sua importanza e autorità, del decreto romano *Lamentabili*); d'altro canto, l'ampiezza della documentazione ci ha costretti a interrompere a mezza strada la nostra inchiesta.

Ogni piano implica una parte di arbitrario. La materia non lo impone mai con assoluto rigore e, se qui essa trova la propria unità in un «ciclo Loisy», c'erano senza dubbio vari modi di organizzarla. *L'Évangile et l'Église* e *Autour d'un petit livre* costituivano due punti evidenti di cristallizzazione. La prima di queste due opere si lascia penetrare soltanto con una paziente osservazione: programma di rinnovamento teologico, formulato direttamente contro il protestantesimo liberale e, implicitamente, contro il tradizionalismo cattolico, esso fu preparato da lavori precedenti di Loisy (che più volte ne dette giudizi retrospettivi), difeso dai suoi partigiani con lo stesso ardore degli avversari che lo attaccavano, e infine colpito a Roma da una motivata condanna. La seconda opera, commentario della prima, è di approccio più immediato, si che divenne il vero punto focale della controversia, il tema concreto di un *colloquio immaginario* in cui si trovavano rappresentate tutte le tendenze di quella che si chiamava la «scienza cattolica».

L'ordine cronologico in cui si susseguono questi interventi non

ha, in generale, un significato preciso, ma è un comodo strumento di classificazione. In effetti, una distribuzione più organica, secondo il loro dichiarato atteggiamento nei confronti della critica e della tradizione, finirebbe per dissolverne il profilo particolare, i cui tratti, a volte, si accavallano curiosamente. Da questo colloquio, tuttavia, è stato possibile isolare tre importanti motivi d'insieme. L'uno ha per tema il progressismo: esso mostra in quali disposizioni potevano trovarsi giovani spiriti attratti dal « loisismo », ma altresì come, nell'ambito di quella che a molti sembrava una stessa scuola di pensiero, dominassero già profonde divergenze di orientamento, sia alla sinistra di Loisy, con Hébert, Turmel e Houtin, sia alla destra, con monsignor Batiffol. Poi — in nome, l'uno dei principi, il secondo dei fatti — il rev. Frémont e il rev. Birot, vicario generale di Albi, intraprendono invano un'opera di convincimento reciproco sul filo di una corrispondenza amichevole e paziente, tanto più importante perché ci conduce a monsignor Mignot, la cui attiva simpatia per Loisy ha sempre così meravigliato. Infine — ed è l'unico caso — l'intervento di Maurice Blondel sui mutui rapporti fra storia e dogma ebbe quale effetto una catena di appassionate reazioni su un tema arduo, scabroso, ma fondamentale.

A questo punto, la materia è tutt'altro che esaurita. Una discussione rimasta marginale sul problema centrale della psicologia del Cristo ci è parsa esemplificare utilmente la transizione da monsignor Mignot a Blondel. Il resto non poteva rientrare in quest'opera senza dilatarla smisuratamente, a meno che non fosse sacrificato a un partito preso di brevità. Dopo il ciclo Loisy, il quesito posto da Édouard Le Roy: « Che cos'è un dogma? » ne ha aperto un altro, non meno importante. Duri scontri sono avvenuti, intorno al padre Lagrange, sul metodo storico applicato alla Scrittura e al soprannaturale. Lo sviluppo del dogma appariva sotto una luce nuova, alla quale resta associato il nome del padre de Grandmaison. Sui rapporti tra fede e teologia hanno incrociato i ferri in special modo Tyrrell e il padre Lebreton ma anche Blondel e gli avversari della « nuova apologetica », benché in una prospettiva diversa. Ecco dunque tre nuove direzioni in cui i problemi posti in precedenza si ritrovano con i contorni più marcati. Frattanto tutta una letteratura non cessa di agitare il pubblico. I dibattiti continuano in ordine sparso: una vivida e breve fiammata segue l'enciclica *Pascendi* e per l'ultima volta riporta Loisy sul proscenio prima della scomunica. A un secondo volume, che si spera prossimo, darà a questi argomenti il

rilievo che meritano: in loro assenza, ogni conclusione un po' distesa sarebbe imprudente.

Viaggio lungo e lento. Ma si poteva fare altrimenti? ⁴⁹. Esso è indispensabile per illuminare la condotta così sconcertante di Loisy e, attraverso di essa, un itinerario interiore che è semplicissimo e insieme molto complesso. Ed è ancora più indispensabile se si vuol misurare il fenomeno, fare la sintesi e il consuntivo dei dibattiti. Tracciare alcune prospettive, gettare le basi di un'indagine allargata.

Le ricerche necessarie a questo lavoro si sono articolate in tre fasi: un'investigazione ardua e paziente dei fondi di archivio, la cui conservazione è esposta a tante alee e la cui traccia è spesso così elusiva; una familiarità prolungata con i maggiori personaggi di questa storia, grazie ai documenti così riuniti, confrontati con le memorie e le biografie disponibili; e soltanto alla fine il ricorso ai documenti stampati della controversia dottrinale. A questi ultimi abbiamo dato, qui, il primo posto, poiché, a meno di avere il « pregiudizio dell'inedito » ⁵⁰, è in essi che si rintraccia il più alto grado di elaborazione; ma non meno preziose sono le fonti manoscritte, in quanto conferiscono al documento stampato un contesto concreto e una risonanza umana che esso, da solo, è incapace di conservare.

« Le complicazioni del cuore interessano, quelle dell'intelletto annoiano, specie se si tratta di queste scienze glaciali », notava Jean Pommier, argomentando per se stesso ⁵¹. Nel corso di queste pagine si parlerà molto di dottrine. Ma, al di là della storia delle idee e dei sistemi, sia pure collegata a una storia più generale, sono gli uomini che professavano queste dottrine e confessavano queste credenze che abbiamo voluto cogliere, preoccupati di comprendere come l'unità della fede da essi invocata potesse conciliarsi con tanta difformità, nella

⁴⁹ Evocando le « sintesi premature e precarie » che sono state finora la regola della nostra conoscenza della Francia religiosa post-rivoluzionaria, il rev. Sevrin commentava: « Si vede subito che i loro autori non hanno fatto ricerche personali, che essi riferiscono e giudicano secondo idee preconcepite. L'incertezza e il pressappoco di questi brillanti schizzi non possono sfuggire all'occhio attento del ricercatore. Egli constata fatti mal presentati, nomi deformati o sostituiti ad altri, date immaginarie, giudizi inverificabili; un impasto di vero, di falso e di dubbioso che sconcerta e un po' scoraggia: poiché scrittori consimili fanno l'opinione » (E. SEVRIN, *Les Missions religieuses en France sous la Restauration [1815-1830]*, Paris, Vrin, t. I, 1948, p. XX).

⁵⁰ GEORGES BOUNGIN, *Les Sources manuscrites de l'histoire religieuse en France moderne*, Paris, Letouzey et Ané, 1925, p. 6.

⁵¹ *La Jeunesse cléricale d'Ernest Renan*, Paris, Belles Lettres, 1933, p. VI.

sua strutturazione intellettuale. A sua volta questa psicologia rimanda a una sociologia: tali contrasti non sono una mera questione di temperamento, di disposizioni interiori; problema di coscienza, problema di scuola, problema di gruppo, è la stessa difficoltà vista, successivamente, sotto il suo aspetto privato, concettualizzato e collettivo. Gli sforzi degli individui si applicano a un sistema dottrinale di cui gli uni sono insoddisfatti, mentre altri ne vogliono preservare l'integrità. Essi ci mostrano una società religiosa divisa, alle prese con una situazione nuova, una società che cerca la propria via in un mondo dove la cultura, le tecniche intellettuali, la strumentalità mentale si modificano profondamente, rapidamente, definitivamente e, potremmo aggiungere oggi, universalmente. Il nostro severo argomento, anziché farlo dimenticare, riporta a questo fatto emergente chiunque vorrà prestargli attenzione⁵².

⁵² Al termine di questo lavoro vorrei poter esprimere tutta la mia riconoscenza al decano G. Le Bras, che sa incoraggiare ai più impegnativi progetti e che, fin dall'inizio, accordò al presente lavoro tutta la sua benevolenza; a I. Meyerson, grazie al quale tale ricerca ha preso corpo e ha trovato la sua strada; a H. Gouhier, che ha accolto questa tesi quando era ancora allo stato di abbozzo, manifestandole un così vivo interesse. In particolare ringrazio J. Stoetzel, per i mezzi messi a mia disposizione dal *Centre d'études sociologiques*. Non posso dimenticare i miei colleghi del *Groupe de sociologie des religions* (C.N.R.S.) e del *Centre de recherches de psychologie comparative* (École pratique des hautes études, VI sezione), la loro amicizia e l'appoggio delle loro personali ricerche. Infine conservo un ricordo prezioso delle case che si sono aperte (e non soltanto per quanto riguarda gli archivi) davanti alla mia curiosità di ricercatore, dall'Ardeche alla Turenna, dalla Scozia all'Italia.

FONTI E BIBLIOGRAFIA

A. Indice biografico

Nel pubblicare il manoscritto di Albert Houtin e Félix Sartiaux, *Alfred Loisy. Sa vie, son oeuvre* (Paris, Ed. du C.N.R.S., 1960), vi abbiamo unito un indice bio-biografico di quasi 500 nomi (pp. 325-409), concernente i personaggi menzionati nell'opera¹. Vi si potranno rintracciare almeno i più importanti di quelli che compaiono qui. Per facilitare le ricerche, questi nomi sono contrassegnati da un asterisco nell'indice che figura in appendice al presente lavoro (pp. 697 ss.).

B. Quadro cronologico

- 1875 Fondazione dell'Istituto cattolico di Parigi, di cui mons. d'Hulst (1841-1896) è nominato segretario e, nel 1880, rettore. Nel 1878 è creata nell'Istituto una Scuola superiore di teologia che nel 1889 sarà eretta in Facoltà canonica.
LOISY (nato nel 1857 a Ambrrières, Marne, entrato nel seminario maggiore di Châlons-sur-Marne nel 1874) vi trascorre due mesi nel 1878, è ordinato prete nel 1879 e nominato parroco di campagna. Ritorna nell'Istituto nel 1881 e poco dopo vi esercita le funzioni prima di assistente, poi di professore incaricato e infine, dopo la sua tesi nel 1890, di professore titolare.
- 1880 Nel Collège de France viene istituita la cattedra di storia delle religioni, conferita a Albert Réville. L. OLLÉ-LAPRUNE: *La certitude morale*.
- 1886 Creazione della Sezione di scienze religiose (quinta sezione della Ecole pratique des Hautes Etudes), dopo la soppressione, nel 1885, delle facoltà statali di teologia cattolica.
- 1889 H. BENSIGNON: *Essai sur les données immédiates de la conscience*. P. BOURCET: *Le Disciple*. Nasce il « movimento neo-cristiano ».
- 1890 Fondazione della Scuola biblica di Gerusalemme.
- 1891 LEONE XIII: enciclica *Rerum Novarum*.
- 1892 LEONE XIII: enciclica detta « sul ralliement » (*Inter sollicitudines*). Morite di Renan. Fondazione della « Revue biblique » (padre LAGRANGE), dell'« Enseignement biblique » (LOISY), dell'Unione per l'Azione morale (P. DES JARDINS).
- 1893 Articolo di mons. d'Hulst su « La Question biblique » (« Le Correspondant », 25 gennaio) che suscita vivaci reazioni seguite dall'enciclica *Providentissimus* e poi dalla destituzione di Loisy. L'anno seguente l'arcivescovo di Parigi conferisce allo stesso Loisy l'incarico di assistente ecclesiastico in un collegio religioso per fanciulle. M. BLONDEL: *L'Action* (tesi presentata alla Sorbona). PAUL SABATIER: *Vie de Saint François d'Assise*. Fondazione

¹ Bisognerebbe indicare qualche nuovo lavoro e alcuni lievi emendamenti. Notiamo due errata (oltre a quello segnalato troppo discretamente dal l'indice): mons. Lacroix (1854-1922), P. Leclerc de Pulligny (1859-1939).

- ne del «Sillon». La direzione del quotidiano cattolico «L'Univers» si divide sulla questione del *ralliement* e gli oppositori fondano «La Verité Française». A Chicago, Parlamento delle Religioni, in occasione dell'Esposizione universale.
- 1894 Discorso del ministro Spuller sullo «spirito nuovo». Il rev. Lacroix fonda la «Revue du clergé français». Condanna del capitano Dreyfus (dicembre).
- 1895 Il rev. Duchesne è nominato dal governo di Parigi direttore della Scuola francese di Roma. Il rev. Denis assume la direzione degli «Annales de philosophie chrétienne». Brunetière parla della «bancarotta della scienza». P. BOUTROUX: *L'idée de la loi naturelle*.
- 1896 Fondazione della «Revue d'histoire et de littérature religieuses» su iniziativa di Loisy (comitato direttivo di 7 membri), della «Revue de Métaphysique et de Morale», dell'«Année sociologique». Fonsegrive prende la direzione de «La Quinzaine», Congresso ecclesiastico di Reims su iniziativa del rev. Lemire. Morte del cardinale Meignan, arcivescovo di Tours ed esegeta, già vescovo di Châlons, dove aveva ordinato Loisy.
- 1897 AUGUSTE SABATIER: *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après l'histoire et la psychologie*.
- 1898 Il rev. Batiffol è nominato rettore dell'Istituto cattolico di Tolosa. Loisy consegna alla «Revue du clergé français», allora diretta dal rev. Bricout, il primo dei suoi sei articoli firmati *Firmin*, interrotti dalla censura del cardinale Richard (ottobre 1900).
- 1900 Mons. Mignot diviene arcivescovo di Albi. Congresso sacerdotale di Bourges, su iniziativa del rev. Lemire. ADOLF HARNACK: *Das Wesen des Christentums*. Loisy comincia a tenere un corso all'Ecole des Hautes Etudes (sezione di scienze religiose).
- 1901 Mons. Lacroix è nominato vescovo di Tarentaise. Morte di Auguste Sabatier.
- 1902 Istituzione della Commissione pontificia di studi biblici. ALBERT HOUTIN: *La Question biblique chez les catholiques de France au XIX^e siècle*. ALFRED LOISY: *L'Évangile et l'Église*.
- 1903 Il cardinale Richard censura *L'Évangile et l'Église*. Morte di Leone XIII (20 luglio), al quale succede Pio X. ALFRED LOISY: *Autour d'un petit livre*. Il Sant'Uffizio, con decreto del 16 dicembre, condanna all'Indice cinque opere di Loisy. Si generalizza la disputa sui problemi sollevati dai due volumetti.
- 1904 Sottomissione di Loisy (gennaio-marzo).
- 1905 ÉDOUARD LE ROY: «Che cos'è un dogma?» («La Quinzaine», 16 aprile), punto di partenza di *Dogme et critique*, apparso l'anno seguente. ANTONIO FOGAZZARO: *Il Santo*. Il padre Laberthonnière assume la direzione degli «Annales de philosophie chrétienne» e, a Lione, Pierre Jay fonda il settimanale «Demain» (1905-1907). Il 3 e il 6 dicembre il Parlamento francese vota la legge sulla Separazione.
- 1906 Morte del cardinale Perraud, vescovo di Autun. H. POINCARÉ: *La Science et l'hypothèse*. P. DUHEM: *La Théorie physique*.
- 1907 Decreto del Sant'Uffizio *Lamentabili sane exitu*, che condanna 65 proposizioni dottrinali (4 luglio). Enciclica *Pascendi dominici gregis* sugli errori dei modernisti (8 settembre).

1908 Scomunica di Loisy (7 marzo), che l'anno dopo sarà nominato titolare della cattedra di storia delle religioni al Collège de France. Morte del cardinale Richard, arcivescovo di Parigi.

C. Pseudonimi e anonimi

Studio e bibliografia, in appendice al presente volume, pp. 671-693.

D. Fondi manoscritti

Più ampio e insieme più succinto di un inventario dei fondi conservati, quello che segue è un repertorio dei documenti ai quali si è tentato di accedere in vista del presente lavoro. Nei limiti delle possibilità, questi fondi sono stati sistematicamente consultati, benché il loro interesse oltrepassi i limiti dell'opera.

1. Carte Barbeau

Sette quaderni di note sul modernismo, depositati alla biblioteca della facoltà di lettere di Tunisi, dove peraltro sono oggi introvabili.

(Ex allievo di Houtin, al quale era rimasto legato, Louis Barbeau, conservatore della Biblioteca della Reggenza di Tunisi, legò alla sua morte i propri quaderni e libri all'attuale biblioteca della facoltà di lettere).

2. Carte Birot

Quanto ne rimane è stato depositato nel 1963 presso l'Arcivescovado di Albi.

3. Carte Blondel

Archivi Maurice Blondel, 15, Rue Roux-Alphéran, Aix-en-Provence. Su autorizzazione della famiglia. In corso di pubblicazione.

4. Carte Bonomelli

Biblioteca Ambrosiana di Milano: corrispondenza classificata per annate. Accessibile su autorizzazione del direttore dell'Ambrosiana. Una parte dei fondi è attualmente presso la Cura di Sant'Agata, a Cremona. In corso di pubblicazione (mons. Guido Astori e don Carlo Bellò).

5. Carte Bouvier

Fascicoli relativi al *Memoriale* trasmesso al Sant'Uffizio dal cardinale Richard (cfr. più avanti, pp. 102 e 250): conservati dapprima nella biblioteca di «Etudes» e ora presso il Noviziato di Chantilly. Utilizzati dal padre Dudon.

6. Carte Desjardins

Tutte le lettere conservate all'abbazia di Pontigny (Yonne) sono andate

distrutte in seguito a perquisizioni durante l'occupazione tedesca. Si sono potute salvare quelle conservate a Parigi (in particolare la corrispondenza Loisy-Desjardins). Ne è prevista l'imminente pubblicazione a cura della signora A. Heurgon-Desjardins (Parigi).

7. Carte Duchesne

Distrutte a Roma, per sua volontà, dopo la morte, dagli esecutori testamentari (CL. D'HABLOVILLE, *Grandes figures de l'Église contemporaine*, Paris 1925, p. 134).

8. Carte Frémont

I 44 quaderni del Diario (1866-1912) e 7 quaderni di viaggi. Il manoscritto dei *Principes*, lavori inediti, lettere, la corrispondenza Birot-Frémont (1884-1912), la corrispondenza Mugnier-Frémont (1879-1891): depositati presso gli Archivi dipartimentali d'Indre-et-Loire nel 1959 dalla signorina Agnès Siegfried (Langeais), al cui gradimento è subordinata la consultazione.

9. Carte Grosjean

Distrutte per sua volontà, dopo la morte, dagli esecutori testamentari.

10. Carte Hébert

Biblioteca municipale di Bar-le-Duc. Note e quaderni (segnature: dal n. 319 al 323, 14 fascicoli) e 1.500 libri (dal numero 39.501 al 41.000) depositati nel 1921 conforme alla volontà di Hébert. La corrispondenza fu lasciata a disposizione di Houtin, in vista della biografia da lui preparata. Nel 1947 la maggior parte del carteggio è stata allegata al fondo di Bar-le-Duc, con diversi fascicoli per il tramite di Roger Martin du Gard (fondo classificato per corrispondenti; segnature: dal numero 826 al 830); il rimanente, conservato nelle carte Houtin, è stato depositato con esse alla Bibliothèque Nationale. Accessibile.

11. Carte Houtin

Bibliothèque Nationale, sezione manoscritti (fondo classificato per corrispondenti, senza segnatura). Corrispondenza, note e manoscritti depositati a cura della signora, vedova di Félix Sartiaux, con una parte delle carte Hébert. Accessibile.

12. Carte Hügel

Biblioteca dell'Università di Saint-Andrews (Scozia), alla quale Hügel legò le sue carte e libri. Il fondo è stato accresciuto da un deposito del nipote acquisito, Richard Plunket Greene (lettere indirizzate a Hügel in occasione della morte di Tyrrell, e 449 opuscoli). Le lettere conservate sono 923, più 30 cartoline postali provenienti da 182 corrispondenti di cinque paesi, oltre ad alcune minute di lettere del barone. Accessibili.

Queste lettere rappresentano solo una piccola parte della corrispondenza

ricevuta da Hügel. D'altronde, su richiesta del barone, le lettere di Loisy furono restituite all'autore. La sua corrispondenza con Tyrrell e le lettere a miss Petre sono conservate al British Museum, sezione manoscritti (segnature: Additional mss. 44927-44931 e 45361-45362). Copie dattiloscritte delle lettere di Hügel a Blondel, conservate a Aix, sono state cedute alla Biblioteca di Saint-Andrews in cambio di fotocopie delle lettere di Blondel a Hügel (segnatura: SB 3280 H 8 B 6).

Hügel aveva ricevuto una laurea *honoris causa* dall'Università di Saint-Andrews nel 1914. I suoi *Diaries* (43 quaderni, 1877-1879, 1884-1900, 1902-1924) sono, in via eccezionale, in possesso del conte Michael de la Bédoyère (Londra).

13. Carte Klein

Tre lotti principali furono costituiti da lui stesso, l'uno destinato al fondo d'archivio sul cattolicesimo americano creato dal padre McAvoy all'Università Notre-Dame (Indiana, U.S.A.); un secondo per la congregazione dei paolisti americani; un terzo, infine, relativo ai suoi rapporti con Fogazzaro. Le lettere di Loisy da lui conservate sono state depositate alla Bibliothèque Nationale, sezione manoscritti (segnature: N. a. f. 14039). Il rimanente è andato distrutto.

14. Carte Laberthonnière

Affidate dal loro erede, Louis Dernis, a Louis Canet e, alla morte di questi, depositate alla Bibliothèque Nationale, sezione manoscritti. In corso di pubblicazione. Consultazione subordinata al gradimento della signora L. Dernis.

15. Carte Lacroix

Sette manoscritti, Bibliothèque Nationale. Sette volumi, accessibili dal 1965 (segnatura: N. a. f. 13225 e 24401-24406).

16. Carte Lemire

Ligue du Coin de Terre et du Foyer (Parigi). Accessibili su autorizzazione del segretario generale, signorina S. Arbelet. In corso di utilizzazione.

17. Carte Letourneau

Fascicolo concernente il *Memoriale* trasmesso al Sant'Uffizio dal cardinale Richard (cfr. più avanti, pp. 102 e 250). Archivi del Seminario San Sulpizio utilizzato dal Padre Duden. L'articolo del canonico AUBERT, *Aux origines de la réaction antimoderniste. Deux documents inédits*, «*Ephemerides Theologicae Lovanienses*» sett. 1961, pp. 557-578, ha permesso di ritrovare queste carte, consultate alcuni anni prima dall'autore e conservate con diversi stampati in una cartella contrassegnata dalla voce *Modernisme*.

18. Carte Loisy

Legate a Louis Canet e, dopo la sua morte, trasmesse nel 1960 alla Bibliothèque Nationale, sezione manoscritti. Accessibili parte nel 1971 e parte nel 1981.

Nel 1938 Loisy aveva donato la propria biblioteca all'Istituto di storia delle religioni (Sorbona), allora diretto da Charles Guignebert.

19. *Carte Magnin*

Il rev. Magnin accompagnò « più volte » Loisy e il rev. Klein nelle loro passeggiate quotidiane nel bosco di Meudon fra il 1900 e il 1904: « Nelle sue carte c'è un breve schema di ognuno di questi colloqui » (O. LEMARIÉ, introduzione a *Mes raisons de croire*, Paris, Bloud et Gay, 1947, pp. 29-30). Tali note sembrano scomparse insieme con le carte del suo esecutore testamentario, il rev. Lemarié, di cui non resta quasi più nulla.

20. *Carte Mignot*

Conservate nel convento delle clarisse di Mazamet (Tarn) e ora all'arcivescovado di Albi: lettere, diario e ricordi. Parte dei documenti dell'arcivescovo andò perduta nel 1906 durante lo sgombero conseguente alla legge sulla Separazione.

21. *Carte Nourry*

Signorina C. Nourry-Saintyves (Seine-Maritime). Solo alcune lettere e documenti sono stati conservati: il resto andò probabilmente distrutto con gli archivi della « Librairie critique E. Nourry ».

22. *Carte Miss Petre*

Signora Clutton, sua nipote (Oxford). Accessibili su autorizzazione speciale, essendo in corso di utilizzazione. In seguito saranno affidate al British Museum.

Le lettere di Hügel a miss Petre sono conservate al British Museum, sezione manoscritti. Accessibili (segnatura: Additional mss. 45361-45362).

23. *Carte cardinale Richard*

Per quanto riguarda il modernismo, gli archivi storici dell'arcivescovo di Parigi non possiedono che un promemoria cronologico degli avvenimenti e alcune lettere.

24. *Carte Paul Sabatier*

Signora A. Juston-Sabatier (Ardèche). Corrispondenza ricevuta dal 1897 al 1928, classificata per annate e di norma con la copia della lettera inviata. Purtroppo, un fondo d'archivio di stampa francese e straniera (ritagli di giornali e articoli di riviste) relativo alla storia religiosa di quel periodo è andato distrutto nel 1955: a giudicare da quanto ne resta, doveva essere assai interessante.

25. *Carte Sartiaux*

Quelle che si riferiscono a Turmel e a Hébert sono state allegate al fondo Houtin. Quelle concernenti Loisy sono state oggetto di un deposito speciale più recente alla Bibliothèque Nationale, sezione manoscritti, nel 1960.

26. *Carte François Thureau-Dangin*

Conservate nel castello di Marmousse a Garnay (Eure), sembra che siano andate distrutte durante la seconda guerra mondiale, in conseguenza della occupazione tedesca.

27. *Carte Turmel*

Conservate dall'Associazione degli amici di Joseph Turmel (Presidente: Georges Ory, presidente del circolo « Ernest Renan », Parigi; vice-presidente: V. Droinneau, presidente del sodalizio « Libre pensée rennaisse »), fondata nel 1961. Comprendono le lettere conservate da Turmel in vista della sua autobiografia, e alcuni manoscritti.

Diversi documenti, dattilografati a cura di F. Sartiaux (in special modo la sua autobiografia, che presenta notevoli varianti rispetto al testo stampato) sono stati allegati al fondo Houtin. La Bibliothèque Nationale, sezione manoscritti, conserva inoltre il *dossier* ecclesiastico del suo processo canonico (Rennes, 1930), privo di segnatura e non accessibile.

28. *Carte Tyrrell*

Signora Clutton (Oxford). Accessibili su autorizzazione speciale, queste carte sono in corso di utilizzazione. Saranno poi affidate al British Museum.

La corrispondenza Hügel-Tyrrell è conservata al British Museum, sezione manoscritti. Accessibile (segnatura: Additional mss. 44927-44931). È stata pubblicata soltanto in parte da miss Petre.

29. *Carte Venard*

Rimesse all'ex superiore generale della Compagnia di Saint-Sulpice, M. Boisard. Non accessibili.

In Francia sono attualmente in corso di preparazione alcune tesi sul rev. Lemire (J. M. Mayeur, Strasburgo), Buonaiuti, (M. A. Beart, Tunisia), in Inghilterra su Hügel (J. J. Bunting, Kent), su Tyrrell (Ronald Chapman, Oxford).

Orientamento bibliografico

Una bibliografia generale degli scritti modernisti e anti-modernisti e della letteratura sull'argomento non avrebbe quasi alcun senso e finirebbe subito per dilatarsi senza interesse pratico, se fosse ordinata alfabeticamente. Essa va distribuita in conformità della struttura che assume lo studio particolareggiato del fenomeno. Se ne troveranno gli elementi in alcune delle opere qui indicate, che comprendono i testi fondamentali e gli strumenti di lavoro relativi al campo d'indagine aperto da questo volume.

BLONDEL (Maurice), *Histoire et dogme*.

Tre articoli apparsi in « La Quinzaine », 16 gennaio, 1 e 16 febbraio 1904. Poi pubblicati da: *La Chapelle-Montligeon* (Orne), pp. 72. Ristampati in: *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris, P.U.F., 1956, pp. 149-228.

BLONDEL (Maurice), et VALENSIN (Auguste), *Correspondance* (1899-1912), Paris, Aubier, 2 voll. 1957, pp. 380 e 389.

- Largamente annotati con puntuale e accuratissima erudizione.
- COMIÈS (Chanoine Gustave), *L'abbé Louis Brot (1836-1936). Un grand esprit*, Albi, 1948, pp. 494.
- Bibliografia, pp. 477-484, con indicazione dei lavori apparsi sotto la firma di mons. Mignot.
- HARNACK (Adolf), *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1900, pp. VII-189.
- Due traduzioni francesi. *L'Essence du Christianisme*, apparvero successivamente per i tipi dell'editore parigino Fischbacher: nel 1902 (pp. 320) e nel 1907 (pp. 360). La seconda è molto più attendibile; (trad. ital. Torino 1903).
- HOUTIN (Albert), *La Question biblique chez les catholiques de France au XIX^e siècle*, Paris, Alphonse Picard, 1902¹, pp. IV-324, e 1902², pp. IV-378.
- HOUTIN (Albert), *La Question biblique au XX^e siècle*, Paris, Nourry, 1906¹ (VIII), pp. 294, e 1906², pp. 331.
- HOUTIN (Albert), *Histoire du Modernisme catholique*, Paris, pubblicato dall'autore, 1913 (apparso nel novembre del 1912), pp. VII-450.
- HOUTIN (Albert), *Un prêtre symboliste. Marcel Hébert (1851-1916)*, Paris, Rieder, 1925, pp. 359.
- Minuziosa bibliografia, pp. 319-346.
- HOUTIN (Albert), *Mon expérience*.
- I - *Une Vie de prêtre (1867-1912)*, Paris, Rieder, 1926¹, pp. 449; 1928², pp. 451.
- II - *Ma Vie Laïque (1912-1926). Documents et Souvenirs*, Paris, Rieder, 1928, pp. 485.
- La seconda edizione, postuma, del vol. I, a cura di Félix Sartiaux, reintegra i passaggi espunti da Houtin quand'era in vita. Il secondo volume, egualmente postumo, raccoglie, per le cure dello stesso editore, note che senza dubbio non erano tutte destinate alla pubblicazione, oltre a una diffusissima bibliografia (pp. 405-465).
- HOUTIN (Albert) e SARTIAUX (Félix), *Alfred Loisy. Sa vie, son oeuvre*. Manoscritto annotato e pubblicato con una bibliografia Loisy e un indice bibliografico da Emile Poulat, Paris, ed. du C.N.R.S., 1960, pp. XI-419.
- Sul significato di questo libro, vedi la nostra introduzione, pp. V-VIII e il presente volume, pp. 366-369.
- Bibliografia sistematica dei lavori di Loisy (267 titoli), pp. 303-324. Indicazioni bibliografiche per i personaggi menzionati nell'indice, pp. 352-409.
- LACRANGE (M.-J.), *M. Loisy et le Modernisme*, Juvisy, Ed. du Cerf, s.d. (1932), pp. 251.
- LOISY (Alfred), *L'Évangile et l'Église*, Paris, Picard, 1902¹, pp. XXXIV-235; 1903² e 1904³, Bellevue, pubblicato dall'autore, pp. XXXIV-280; 1908⁴, Ceffonds, pubblicato dall'autore, pp. XXXIV-277; 1929⁵, Paris, Nourry, pp. 8-XXXIV-277.
- La seconda edizione contiene due importanti integrazioni: la terza rappresenta il testo definitivo; la quinta è preceduta da una nuova prefazione, data 1914.
- Traduzioni: inglese (1903¹, 1909⁵), tedesca (1904) e spagnola (1910).
- LOISY (Alfred), *Autour d'un petit livre*, Paris, Picard, 1903¹, pp. XXXVI-291 e 1904², pp. XXXVI-305.
- LOISY (Alfred), *Simple réflexions sur le décret du Saint-Office «Lamentabili*
- sane exitu» et sur l'encyclique «Pascendi dominici gregis»*, Ceffonds, pubblicato dall'autore, 1908¹, pp. 279 e 1908², pp. 309.
- LOISY (Alfred), *Choses passées*, Paris Nourry, 1913, pp. X-398.
- LOISY (Alfred), *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*. Paris, Nourry, 3 voll., 1930-1931, pp. 589, 664 e 607. (I rinvii a quest'opera saranno fatti sotto il titolo abbreviato *Mémoires*).
- MARLÉ (René), *Au Coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse*, Paris, Aubier, 1960, pp. 366.
- Lettere di Blondel, Bremond, Hügel, Loisy, Mourret, Wehrli, ecc., pubblicate seguendo il testo dei documenti originali e delle copie fotostatiche, conservati presso gli Archivi Blondel, a Aix-en-Provence.
- L'opera non mantiene la promessa di far conoscere «anche a costo di parziali ripetizioni, tutte le lettere d'indiscutibile interesse storico o dottrinale» (p. 15). La pubblicazione e la presentazione dei testi mancano dell'accuratezza desiderabile. I commenti ne fanno un'apologia di Blondel e delle sue tesi, contro Loisy e monsignor Batiffol. Va completata con altre fonti (in specie grazie alle copiose note che accompagnano la *Correspondance Blondel-Vaelsin*, con cui bisogna confrontarla attentamente) e con il ricorso alle opere cui si riferiscono le lettere. Dispiace aver formulato tali riserve che peraltro nulla tolgono al merito di un'opera contenente tanti testi inediti.
- NÉDONCELLE (Maurice), *La Pensée religieuse de Friedrich von Hügel*, Paris, Vrin, pp. 224.
- Bibliografia, pp. 209-222; lavori di Hügel (49 titoli); studi e opere su Hügel (159 titoli).
- POULAT (Emile), *Les «Semaines religieuses»*. Approche historique et bibliographique, Paris, Fondation nationale des Sciences politiques et Centre d'Études sociologique, 1958, pp. 65, ciclostilato.
- Catologo dei bollettini diocesani francesi, conservati nella Bibliothèque Nationale. Stato delle collezioni e segnature.
- (I rinvii a questi periodici saranno fatti sotto il titolo generale *Semaines religieuses* de...).
- RIVIÈRE (Jean), *Le Modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine*. Paris, Letouzey et Ané, 1929, pp. XXIX-58.
- L'autore vuol dimostrare la coincidenza del modernismo condannato, del modernismo vissuto e del modernismo denunciato da monsignor Batiffol e dall'Istituto cattolico di Tolosa. Bibliografia generale, pp. XIII-XXIX, completata nel corso dell'opera: benché copiosa, risente dell'ispirazione del libro e contiene numerose inesattezze.
- «Dopo il libro di Rivière sul modernismo, nessun altro importante studio storico è apparso su questo grave episodio della Chiesa contemporanea. Ma i lavori di dettaglio e soprattutto le memorie sono numerosi e rinnovano in parte l'opera di Rivière». (A. DES MAZIS, «Revue d'histoire ecclésiastique», Louvain, 1955, 4, p. 1953).
- SARTIAUX (Félix), *Joseph Turmel, prêtre, historien des dogmes*, Paris, Rieder, 1931, pp. 295.
- Bibliografia delle opere di Turmel, sotto il suo nome o pseudonimo, pp. 269-285, fino al 1 ottobre 1931.
- SIEGFRIED (Agnès), *L'abbé Frémont (1852-1912). Pour servir à l'histoire religieuse*. Paris, Alcan, 2 voll., 1932, pp. VIII-734 e 769.

« UN VOLUMETTO ROSSO »

TURMEL (Joseph). *Comment j'ai donné congé aux dogmes*, Herblay, Ed. de l'Idée libre, 1935, pp. 152.

Prima parte dell'autobiografia; la seconda apparve presso lo stesso editore, *Comment l'Église romaine m'a donné congé*, s.d. (1937), pp. 159.

Il manoscritto di questa autobiografia è conservato alla Bibliothèque nationale (fondo Houtin-Sartiaux); contiene notevoli varianti, soprattutto sui rapporti Turmel-Loisy.

VEIGA COUTINHO (Lucio da), *Tradition et histoire dans la controverse moderniste*, Roma, Università Gregoriana, 1954, pp. 276.

Bibliografia (173 titoli) a doppia impostazione: sistematica e alfabetica. Tesi dell'Università Gregoriana.

PERIODICI

Bulletin de littérature ecclésiastique

Publicato dall'Istituto cattolico di Tolosa, per iniziativa di mons. Batifol (sigla: B.L.E.).

Revue biblique

Fondata nel 1892 e pubblicata dalla Scuola biblica di Gerusalemme, sotto la direzione del padre Lagrange. Segretario parigino ne fu il rev. Batifol dal 1894 fino alla sua nomina a rettore dell'Istituto cattolico di Tolosa.

Revue d'histoire et de littérature religieuses

Prima serie, bimestrale, dal 1896 al 1907, fondata su iniziativa di Loisy e pubblicata sotto l'egida di un comitato di 7 membri. Il segretario e la responsabilità principale furono assunti dal rev. Lejay, professore all'Istituto cattolico di Parigi. Seconda serie, bimestrale, dal 1910 al 1914, e terza serie, trimestrale, dal 1920 al 1922, sotto la direzione di Loisy (sigla R.H.L.R.).

Revue du Clergé français

Bimensile, fondata nel 1894, dal rev. Lacroix, futuro vescovo di Taramasia, e diretta dal rev. Briçonnet dal luglio 1898 fino alla sua morte nel 1920 (sigla: R.C.F.).

Un giorno di novembre del 1902 il vecchio editore parigino Alphonse Picard mise in vendita due opere di Alfred Loisy. L'autore (45 anni) figurava già assai degnamente nel catalogo della Casa. Ex docente, era assai noto, se non sempre apprezzato, negli ambienti cattolici interessati al rinnovamento delle scienze religiose e degli studi ecclesiastici. Il primo dei due lavori, 350 pagine in ottavo, si presentava come un'imponente raccolta di *studi evangelici*; l'altro, stampato in 1500 esemplari, era un volumetto — rosso, dice la leggenda — da cui Picard si riprometteva, non che un successo di vendita, soprattutto i più benefici effetti per la causa da lui associata al nome dell'azienda, che apriva la sua mostra in Rue Bonaparte, quasi di fronte alla chiesa di San Sulpizio. Come molti, in quel tempo, si lusingava infatti dell'idea di « mostrare che il vero ed essenziale cattolicesimo può convivere a spiriti liberi e illuminati — e ispirare perfino opere scientifiche »¹.

Il volumetto doveva essere il primo di una lunga serie; ma se presto raggiunse la celebrità, e scosse l'opinione cattolica, fu perché accese una polemica quale da un pezzo non se ne aveva memoria. « Ben pochi libri hanno prodotto tanto clamore e tanta emozione nel mondo religioso e fra quelli che di religione s'interessano », nota il rev. Klein, testimone benevolo e privilegiato dell'avvenimento². E Rivière, lo storiografo cattolico del modernismo che non dissimula la propria antipatia, osserva che « è difficile, per i non contemporanei, capire quella sorta di scarica elettrica prodotta sulle intelligenze »³. Impressione confermata anche di recente: « Pochi avvenimenti hanno fatto più chiasso della pubblicazione dei primi volumetti rossi e delle dispute e condanne che ne seguirono »⁴.

¹ Lettera di suo figlio e successore Auguste Picard a Albert Houtin, il 21 gennaio 1923, dopo la condanna del volumetto da parte del cardinale Richard, arcivescovo di Parigi. Anche Houtin non aveva mancato di essere vittima, l'anno precedente, delle sue esitazioni (vedi più avanti p. 345).

² F. KLEIN, *La route du petit Morvandiau*, Paris, Plon, 1950, t. VI, p. 9.

³ J. RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Église*, p. 158. « La pubblicazione dei volumetti rossi era divenuta un avvenimento mondiale » (*ibid.*, p. 189).

⁴ *Au Cœur de la crise moderniste*, p. 9.

L'opera, subito vivamente discussa, scandalizzò gli uni, entusiasmò gli altri e fu censurata il 17 gennaio 1903 dal cardinale Richard, arcivescovo di Parigi. Piuttosto che tacere, Loisy preferì spiegarci con un secondo libro rosso: *Autour d'un petit livre*. Ma invece di riportare la pace, esso scatenò il tumulto. Ognuno volle intervenire: la posta in gioco era essenziale e le molteplici questioni sollevate tutt'altro che chiare. Rapidamente il conflitto s'invelenì. Il 17 luglio 1907 veniva pubblicato il decreto *Lamentabili*, un « nuovo Sillabo » di 65 proposizioni, di cui circa i due terzi desunte dalle opere di Loisy. Due mesi dopo, in una forma più sintetica e di più matura elaborazione, l'enciclica *Pascendi* condannava solennemente gli « errori modernisti ». Seguita da severe sanzioni e, il 7 marzo 1908, dalla scomunica personale di Loisy, dichiarato *vitandus*, essa infranse l'ondata modernista. La guerra del 1914 e le sue conseguenze fecero il resto. L'affare era chiuso.

C'è da supporre che un libro divenuto, all'inizio del secolo, un tale segno di contraddizione non sia un testo semplice e che non basti una lettura di buona fede per penetrarne le pieghe, via via che le pagine scorrono. Inoltre, per quanto l'opera faccia a sé, essa si prolunga naturalmente nelle discussioni che ha suscitato, nell'estrinsecarsi ed evolversi dei problemi che fece sorgere. Deliberata caute- la espressiva, carattere corsivo dell'esposizione, novità inattesa delle prospettive, stato embrionale delle questioni dibattute, impreparazione di molti lettori, divergenze profonde tra teologi; queste le principali incognite dell'equazione a più gradi che bisogna risolvere. Si aggiunga la duplice finalità del libro, il suo *anti-protestantesimo* e il suo *neo-cattolicesimo*.

L'Évangile et l'Église, infatti, si presenta innanzitutto come una replica alle conferenze universitarie dedicate all'*Essenza del cristianesimo* da un protestante tedesco di grande notorietà, il professor Harnack. « Il cattolicesimo romano, preso nel suo ordinamento esteriore, stato fondato sul diritto e sulla forza, non ha nulla a che vedere col Vangelo; ne è, invece, la manifesta contraddizione »³, aveva concluso Harnack, giudicando il protestantesimo liberale come il solo fedele allo spirito del Cristo. Loisy accetta la sfida e reagisce. Pensava — dirà più tardi — di non poter riconoscere nel protestantesimo liberale « dal punto di vista storico, l'espressione esatta del passato cristiano; dal punto di vista filosofico, una teoria inserita nella

vera corrente del pensiero contemporaneo; dal punto di vista religioso una fede con durevoli promesse di avvenire nella coscienza umana »⁴. E, accettando il terreno scelto dall'avversario, proponeva un'interpretazione critico-storica del Vangelo che spiegava la continuità e insieme lo sviluppo del cattolicesimo, sotto il triplice aspetto istituzionale, dogmatico e culturale, ma in una luce assai insolita per un lettore cattolico.

Destinate a un pubblico avvertito, ma prive di ogni impalcatura erudita, le due opere sono ancor oggi di lettura facile e persino gradevole. Alle prese con una materia di considerevole ampiezza, esse sfiorano a volte importanti argomenti senza indugiarsi e ne lasciano altri nell'ombra più completa. Non potendo dir tutto, si ancoravano ai lavori più scientifici dei loro autori, ma quel che dicevano toccava ogni aspetto fondamentale: di qui, l'impressione stimolante o, al contrario, irritante che hanno suscitato, a seconda delle disposizioni dei lettori. Un esame comparato accentua le difficoltà: i loro autori, benché formati a una stessa disciplina storica, partecipano a due universi religiosi assai lontani ora nell'interferenza, ora nell'opposizione, e fra i quali spesso si stenta a stabilire una comunicazione.

Ma, per necessario che sia un confronto fra le due opere, esso non esaurisce l'importanza del lavoro di Loisy. *L'Évangile et l'Église*, che dalla sua matrice anti-protestante deriva un carattere indelebile, fa presto saltare il quadro polemico della discussione. Esso cessa di essere una risposta, per divenire una ricerca, genesi di un nuovo universo mentale a partire dal cattolicesimo secolare. Lo scacco che subì su questo piano comportò la scomunica e la secessione del suo autore. Così, prima di ogni dibattito, siamo sollecitati a due letture complementari e antitetiche del volumetto, per vedere com'esso potè presentarsi al giudizio dell'autorità ecclesiastica e nello spirito dell'esegeta novatore. L'ermeneutica ufficiale è fornita dalle proposizioni del decreto *Lamentabili*, relative all'opera, ma altresì dai passi dei vescovi francesi che ne ottennero la condanna e dalle loro successive spiegazioni. Quanto a Loisy, il volumetto rosso occupa nella sua opera un posto ben determinato: esso prende avvio dagli articoli pseudonimi di *Firmin*. Un anno dopo l'autore si prese cura di aggiornervi un commento e da allora, per cinque volte durante la sua vita, ebbe modo di formulare giudizi retrospettivi sul proprio lavoro.

³ *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1900, p. 163.

⁴ *L'Évangile et l'Église*, 1914², Prefazione, p. 6.

L'ESSENZA DEL CRISTIANESIMO,
SECONDO HARNACK (1900)

Professore di storia ecclesiastica all'Università di Berlino, Adolf Harnack, nel semestre invernale fra il 1899 e il 1900, e dunque all'alba del secolo nuovo, aveva tenuto un corso pubblico di sedici conferenze davanti ai seicento studenti delle varie facoltà dell'ateneo tedesco. Tema: *L'Essenza del cristianesimo*. Pubblicato in maggio a Lipsia, il corso ebbe un rapido successo: nell'aprile del 1903, se ne erano già tirate cinquantamila copie e, dieci anni dopo, centomila. Ebbero un pubblico vasto e durevole: l'opera fu tradotta in quindici lingue e, in Germania, superò le settanta edizioni. La traduzione francese uscì nel maggio del 1902 presso l'editore protestante Fischbacher¹, ma la stampa cattolica non le prestò più attenzione che al testo originale. Sei mesi dopo, la risposta di Loisy le assicurava, se non un successo librario fra i cattolici, per lo meno una pubblicità notevole quanto inattesa.

Le conferenze di Harnack sono divise in due parti di uguale importanza: la prima è dedicata al «Vangelo»; la seconda doveva trattare della Chiesa se l'autore, significativamente, non avesse preferito parlare del «Vangelo nella storia» in opposizione al «Vangelo nel Vangelo». Così, di primo acchito, si sottolinea una radicale di-

¹ Questa traduzione, anonima, era piuttosto mediocre: alcuni la giudicarono perfino «deplorabile». Era opera di una giovane cattolica liberale, Blanche Calmard de Genestoux, specialista, sotto lo pseudonimo di Jacques de Coussange, di letteratura scandinava. Nel 1907 sposò un cattolico della stessa tendenza, Pierre de Quirielle, redattore al «Journal des débats».

Una seconda traduzione, «interamente rifatta» e più fedele benché meno levigata, fu pubblicata dallo stesso editore nel 1907, in 360 pagine invece di 320. Anonima come la prima, è oggi difficilmente reperibile: manca sia alla Bibliothèque Nationale sia alla Biblioteca della facoltà teologica protestante di Parigi.

La traduzione inglese (*What is Christianity?*) risale al 1901 e fu opera di T. B. Saunders, corrispondente del «Times» a Berlino, amico di Hügel, e al quale Loisy indirizzò una delle sue *Quelques Lettres* (pp. 19-23); 5^a ed. nel 1958. Essa suscitò una risposta alquanto banale di Sir Robert Anderson, *Rationalisme christianisé et haute critique*, tradotto e pubblicato da Fischbacher nel 1905.

scontinuità fra l'essenza morale e le sue espressioni storiche o, secondo un'immagine cara all'autore, tra il *nocciolo* e la *scorza*. La Storia: vale a dire i tempi apostolici, la grande trasformazione del secondo secolo e i tre rami principali del vecchio tronco cristiano, cattolicesimo greco, cattolicesimo romano, protestantesimo. Quanto al Vangelo, tre temi nella predicazione di Gesù gli conferiscono la sua fisionomia originale: il regno di Dio e il suo avvento, la paternità divina e il conseguente valore infinito dell'anima umana, il precetto d'amore verso il prossimo e la concezione d'una superiore giustizia². Sulla base di questi lineamenti, restano da determinare le esigenze del Vangelo, i principi che devono ispirare il cristiano alle prese con la storia nei suoi differenti aspetti: la rinuncia al mondo, la questione sociale, la sottomissione alle autorità, lo sforzo di incivilimento, l'elaborazione teologica.

L'opera si situava nella linea del protestantesimo liberale. il cui più illustre rappresentante in Francia era in quegli anni Auguste Sabatier, decano della Facoltà di teologia protestante di Parigi, che sarebbe morto qualche mese più tardi. Su questa corrente di pensiero e sull'influenza che ebbe, manca tuttora uno studio organico³. Rientra nella logica, nelle propaggini della Riforma o, viceversa, è un tradimento del protestantesimo? È un cristianesimo decantato, più puro, un cristianesimo superiore, o la negazione stessa del cristianesimo, la sua dissoluzione in uno spiritualismo prima teocentrico e poi, rapidamente, di stampo umanitaristico⁴? E, in rapporto all'ortodossia protestante, può considerarsi omologo a ciò che fu il modernismo nel cattolicesimo romano? Ma soprattutto: è stato forse un modello e un progenitore del modernismo, che esso ha preceduto nel tempo?

Protestantesimo liberale e modernismo cattolico hanno fama di condividere una stessa estensività dogmatica all'insegna delle esigenze della coscienza e della critica moderna. Ebbene, il loro incontro

² «Temi di ogni vita religiosa e fraterna», nota il padre de Grandmaison, che li riprende per conto proprio, senza riferimenti a Harnack (*Jésus-Christ. Sa personne, son message, ses preuves*, Paris, Beauchesne, 1928, t. I, p. 347).

³ Un utile repertorio si trova nel t. VI dell'*Histoire du christianisme* di PAUL FARGUES, Paris, Fischbacher, 1939. Studio dottrinale di Ernest Rochat. *Le développement de la théologie protestante française au XIX^e siècle*. Genève, Georg, 1942, pp. 444.

Ambiguità delle parole: protestante liberale s'intende in riferimento alla religione, cattolico liberale in riferimento alla società.

⁴ Vedere la controversia fra il pastore Charles Wagner e Ferdinand Buisson, *Libre Pensée et protestantisme libéral*, Paris, Fischbacher, 1903, pp. 191.

più spettacolare avviene sotto forma di un conffitto, cominciato con l'attacco modernista. Desidero di dissimulare — o di nascondere a se stessi — una parentela compromettente? O sentimento di una reale, profonda incompatibilità, che superficiali analogie minacciano di obliterare? Il confronto fra Loisy e Harnack consente di introdurre per lo meno ad alcuni di questi problemi. Ma, se il pensiero del primo poté disorientare certi lettori cattolici, quello del secondo, se questi lettori lo avessero conosciuto, non sarebbe apparso più facilmente comprensibile³.

Le conferenze di Harnack sono un lavoro di attualità: su un tema che è un luogo classico della dogmatica protestante a partire dal XVIII secolo, l'autore intende rispondere ai grandi problemi — monismo, socialismo, tolstoismo — che agitano la gioventù studentesca e mostrare che il cristianesimo, lungi dal ridursi a una mistica evanescente, a una disincarnata speculazione conserva, per il mondo moderno, tutto il proprio valore, solidamente fondato. Harnack aveva allora cinquant'anni (sei di più di Loisy) e il livello del suo insegnamento e delle sue opere gli aveva assicurato un prestigio considerevole che non cessava di accrescersi, sia in Germania che in tutti gli altri paesi protestanti. Dal canto loro, gli esegeti cattolici riconoscevano la sua dottrina e apprezzavano la sua autorità, da lui messa al servizio di una interpretazione più conservatrice della Scrittura, in reazione all'interiorità indeterminata di Schleiermacher e all'ultracriticismo di Strauss e di Baur⁴.

³ Il rev. Gayraud criticò Loisy senza aver letto Harnack. Un « professore di seminario maggiore » gli fece osservare che in tal modo costringeva i suoi lettori a procurarsi i due libri per essere in grado di giudicare della sua critica.

⁴ « La prima impressione di un cattolico alla lettura di queste pagine è quella di un completo disorientamento », notò il padre de Grandmaison (*Le Christ de M. Harnack*, « Études », 20 marzo 1902, p. 750).

⁵ « I cattolici francesi non sono stati gli ultimi a rendere omaggio al suo talento e alla sua scienza », scriveva nel 1897 il sulpiziano Fillion, che aveva sostituito Loisy all'Istituto cattolico di Parigi, in un articolo dedicato a Harnack e intitolato significativamente: *Un mouvement rétrograde du rationalisme biblique* (« Revue du Clergé français », 1 maggio 1897, p. 195). Harnack, in effetti, era la prova vivente « che in fatto di critica razionalistica non vi sono leggi intangibili più di quanto non ve ne siano nell'ordine politico » (p. 204). Due anni dopo, Fillion lo vedrà con « profonda soddisfazione farsi difensore della tradizione » (« R.C.F. », 15 luglio 1899, p. 329). E nel 1930 Goguel doveva ancora protestare contro questa utilizzazione anticritica di Harnack (« Revue de l'histoire des religions », 1930, II, p. 127).

Formato alla scuola storicista di Ritschl e ai solidi metodi del Ranke, Harnack era considerato l'uomo più competente in fatto di paleo-cristianesimo, colui che aveva tracciato il quadro più completo, più grandioso e più colorito delle sue origini intellettuali. Ma non era soltanto un studioso affermato, un rappresentante tipico della cultura tedesca. Egli aveva saputo conciliare la libertà dello storico con una pietà personale, poco dogmatica ma profondamente viva, imponendosi come un cristiano convinto e attivo che non dissociava la vita dal lavoro. Per dieci anni, dal 1903 al 1912, presiedette gli *evangelische-soziale Kongresse*. Era convinto che il metodo storico-critico, lungi dal vanificare la fede, *attualizzasse* il messaggio cristiano, portando direttamente, oltre le brume della filosofia religiosa, oltre le vegetazioni invadenti delle ortodossie e le negazioni radicali che si richiamano alla scienza, all'*Evangelium Christi*, così a lungo nascosto dall'*Evangelium de Christo*.

1) Che cos'è il cristianesimo? Nel « coacervo inestricabile dei giudizi contraddittori », Harnack intende evitare ogni speculazione, apologetica o filosofica, e collocarsi sul terreno rigoroso della storia, considerata come scienza storica e, insieme, come esperienza acquisita mediante la storia vissuta. L'essenza della religione dipende dalla filosofia, ma l'essenza del Vangelo è un seme che ha fruttificato nella storia. Donde un duplice modo di attingerla: quello del credente, condotto intuitivamente, dalla semplicità del suo spirito, alla sostanza più intima del Vangelo; quello dello storico che, con procedimento induttivo, considera il pieno sviluppo del seme. La seconda via, lunga e laboriosa, conduce a risultati più precisi, ma non esula dalla sfera dei giudizi relativi, comparativi; appena si tratta di fondare una fede autentica, rivela subito la sua debolezza: mai necessaria, resta sempre insufficiente.

Dopo la sua morte, nel 1930, il rev. Bricout gli tributò questo omaggio: « Harnack si è reso benemerito della letteratura paleocristiana », e citando il canonico Bardy: « Per molto ancora gli resteremo debitori delle sue ricerche erudite e dello slancio che egli ha ispirato a tante intelligenze per lo studio delle origini cristiane » (*Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, supplemento, col. 634).

Sul prestigio di Harnack in Germania all'inizio del secolo, vedi Th. KAPPESTEIN, *Moderne Theologie und Kultur*, Berlin, 1908, pp. 9-56. Senza dubbio il successo delle conferenze non fu estraneo alla sua nomina a rettore dell'Università di Berlino nel 1900.

Questa nozione stessa dello sviluppo pone lo storico davanti a un'antinomia irriducibile. Da un lato, la personalità di Gesù non si esaurisce nella sua predicazione: si manifesta nell'azione esercitata sui discepoli immediati e, più oltre, nella fiamma di vita che ha acceso e che arde, ora, del proprio fuoco. D'altro canto, Gesù e i suoi discepoli vissero nel loro tempo come noi nel nostro. Ciò significa che sentirono, compresero, giudicarono, lottarono secondo l'orizzonte e il quadro della loro nazione: «Diversamente non sarebbero stati uomini di carne e di sangue, ma fantasmi». Così, il Vangelo nascente è legato a una concezione del mondo e della storia assai diversa dalla nostra, ma alla quale, peraltro, il suo destino non è asservito. «Il cristianesimo primitivo doveva sparire, perché il cristianesimo durasse», ed esso non dura che attraverso una serie di mutazioni. Quanto più si avvanza nella storia umana, tanto più lo storico è in grado di distinguere, nella sua purezza, questa essenza il cui valore sussiste nei secoli sotto mutevoli forme.

Fra un monismo materialistico e il dualismo platonico, Harnack interpreta dunque in una prospettiva kantiana la parola secondo cui l'uomo è realmente nel mondo senza essere del mondo. L'uomo sociale si realizza nel tempo, alla cui dura legge è sottomesso, ma l'essenza del Vangelo s'indirizza all'uomo interiore che è in lui, dotato di autonomia rispetto alla propria condizione e al proprio secolo. Questa essenza è un messaggio assoluto che parla al cuore e non un programma teorico o pratico che prescrivere l'azione. Sotto i suoi caduchi rivestimenti, esso costituisce un valore durevole che sfugge al flusso della storia: la scorza cade e si rinnova, ma il nocciolo sussiste identico⁷.

Non sarebbe concepibile, quindi, che la predicazione di Gesù rappresentasse un inizio assoluto e introducesse nel tempo una cesura tale da coinvolgere l'uomo esteriore. Nell'ordine delle idee, il Cristo

⁷ «Per certo, la concezione del mondo e della storia a cui è legato il Vangelo, è onninamente diversa dalla nostra, e noi non possiamo né vogliamo richiamarla in vita. Ma questo legame non è per nulla indissolubile. Ho cercato di mostrare quali siano gli elementi essenziali del Vangelo, elementi che sono atemporali. E non soltanto essi, ma anche l'uomo a cui si rivolge il Vangelo è atemporale, intendo l'uomo che perdura, a dispetto di ogni progresso dell'evoluzione, eternamente lo stesso, sia nella propria sostanza intima come nei propri rapporti con il mondo esteriore. Ecco perché il Vangelo conserva anche per noi tutta la sua potenza» (Trad. 1907, p. 181; trad. 1902, p. 159).

«Il Vangelo si rivolge all'uomo interiore, sempre identico a se stesso» (Trad. 1907, p. 142; trad. 1902, p. 124).

nulla portò che non fosse da lungo tempo annunciato. «Signori, domandare del nuovo in fatto di religione, non è un'istanza degna di uomini religiosi. Che cosa poteva esserci di nuovo, dal momento che l'umanità aveva vissuto così a lungo prima di Gesù, dando prova di tanto sapere e di tanta scienza?» Ben più importante è preoccuparsi della purezza e della vitalità del messaggio: ed è qui l'incomparabile grandezza di Gesù. L'acqua che si era prosciugata o inquinata e che i migliori si sforzavano di distillare, egli la fece sgorgare di nuovo e questa polla nascente recava la vita. Egli liberò la religione dalla soma schiacciante della teologia — di cui ben presto, in suo nome, si sarebbe ripreso a caricarla — e con parole di assoluta semplicità pose gli uomini davanti alle questioni vitali del loro destino.

Dei tre temi considerati da Harnack, soltanto quello del *Regno di Dio* potrebbe presentare qualche difficoltà ad accordarsi con la sua teoria generale. In effetti, l'annuncio del regno occupa un posto importante nella predicazione di Gesù. Ma in qual senso Egli lo intendeva e quale valore ha serbato per noi questa immagine? Tre interpretazioni sono possibili, a seconda che le si attribuisca un contenuto nazionalistico, escatologico o interiore. Gesù, dice Harnack, ha respinto il primo, conservato il secondo e concepito il terzo. Ma in quale misura e secondo quale orientamento ha unificato la sua concezione del regno?

Problema difficile e grave. Harnack, come storico, conosce l'importanza delle vedute escatologiche nella tradizione giudaica, la loro potenza di suggestione sull'immaginazione di Gesù e dei suoi ascoltatori. Che questa strana drammaturgia appaia ai nostri contemporanei inconciliabile con l'idea di un regno interiore, non deve stupire né provare che Gesù non l'abbia perfettamente conciliata con le sue prospettive personali: è già sicuro che le generazioni avvenire giudicheranno contraddittorio l'ideale del 1900 e non capiranno come un'epoca abbia potuto appagarsene. Harnack rifiuta, dunque, l'opinione che conferisce all'escatologia il ruolo preminente nella predicazione evangelica: ciò vorrebbe dire privilegiare quello che la personalità di Gesù ha in comune con i suoi contemporanei, dissolverne il contributo nelle concezioni abituali del suo tempo.

E tuttavia, sotto la simbologia perentia, bisogna ritrovare l'esperienza religiosa che ha serbato intatto il proprio valore. Là dove gli ebrei *drammatizzavano*, noi dobbiamo *interiorizzare*. Senza appropriazione personale di questo elemento escatologico, non può esistere religione autentica. L'uomo dimentica sempre che sul mondo incom-

be il giudizio di Dio: perciò non mancano mai dei profeti per mettere in scena il grande miracolo della pazienza divina. Il cristiano interiore brucia dello stesso fuoco, ma il distacco storico gli consente oggi di elevarsi al di sopra delle circostanze particolari, al di sopra del segnale provvisorio da cui i primi discepoli riconobbero che il regno di Dio era ben giunto tra loro. La religione è ormai nella sua fase più avanzata. Con la proclamazione delle beatitudini, in cui si esprime l'appello di Dio Padre e l'infinito valore dell'anima umana, è veramente cominciata la *storia universale dell'umanità*.

Storia di tipo kantiano, si è detto. Se il cristiano deve compiere il proprio dovere nel mondo, e audacemente, nessun aiuto diretto deve attendersi dal Vangelo. Da un lato, « il Vangelo trascende ciò che è inerente allo sviluppo dell'umanità; non si preoccupa delle cose, ma solo delle anime ». Dall'altra, « nessuna religione ha mai indicato con più fermezza una nuova vita sociale né vi si è altrettanto identificata ». Gesù non fu un riformatore sociale, non enunciò alcun programma per vincere e abolire la povertà; eppure « se vivesse ai nostri giorni non c'è ombra di dubbio che sarebbe al fianco di coloro che energicamente si sforzano di mitigare la dura legge che pesa sul povero e cercano di procurargli un'esistenza migliore... Sì, sembra che Gesù abbia intravisto la possibilità di una società in cui la ricchezza non esisterebbe quale proprietà privata ».

Non è dunque una singolare anomalia che Egli, pur combattendo la miseria e la povertà, e avendo ordinato a noi di combatterle, si sia rifiutato, nondimeno, di risolvere i problemi economici e sociali che si ponevano davanti a Lui, lasciandoci senza una concreta dottrina sociale? No, perché ogni dottrina sociale, come quella che i teologi hanno cercato di desumere dal Vangelo, porterebbe il marchio di un'epoca; e, per giunta, sarebbe una ingerenza della religione nelle questioni dell'uomo. Non è all'uomo empirico che si rivolge Gesù, ma all'uomo interiore (la cui situazione fondamentale non può essere influenzata da alcun mutamento, sia pure storico) per suscitare in lui una disposizione, la coscienza d'una spirituale unità; spetta dunque a ciascuno, secondo la propria coscienza, di intervenire nel miglior modo possibile negli affari terreni: « La maniera secondo cui ti comporterai nella vita e servirai il prossimo tuo è rimessa alla tua scelta ».

Tale è, nella sua aspra esigenza, l'immediatezza del sentimento religioso. L'uomo è solo di fronte a se stesso, senza alcun intermediario autorizzato fra sé e Dio, fra sé e la società. Per sostenere il proprio sforzo non dispone che di ausiliari di valore ineguale: la perso-

na del Cristo, delle rappresentazioni e dei simboli, delle istituzioni. Gesù ha serbato per sé, inaccessibili ai nostri sguardi, il mistero dei suoi rapporti col Padre, mistero che le nostre formule devono proteggere anziché presumere di penetrare. In Lui « il divino si è mostrato nella forma più pura possibile sulla terra », ma « il Padre solo appartiene al Vangelo quale Egli lo ha predicato ». Quanto agli sviluppi ulteriori, sono lontani dal partecipare della stessa dignità. Se il teologo li sottopone al fuoco del proprio giudizio, lo storico è tenuto a comprenderne la ragione d'essere e le funzioni; ma essi non hanno alcun titolo divino: una spiegazione empirica ne esaurisce il significato.

2) In questa prospettiva, tutta la « storia della Chiesa » — alla quale Harnack ha dedicato le sue ultime otto conferenze — non è che la concatenazione, in serie multiple, di queste indispensabili mediazioni che sono sopravvissute alla loro utilità del momento, che hanno invaso la sfera dell'assoluto e tracciato le vie dell'alienazione religiosa. Storia patetica, giacché mai i mezzi sono riusciti a far dimenticare il fine; storia dialettica, poiché a misura che il carico di questi mezzi si appesantiva, maturava la coscienza della loro vanità. « Nella storia non si ha niente per niente, e un grande movimento si paga a caro prezzo ». Così, ad ogni tappa raggiunta dal cristianesimo, conviene porsi le stesse domande: come s'è compiuta questa trasformazione? Come si è conservato il Vangelo?

La prima trasformazione — « stupefacente » — è l'opera della generazione apostolica e, in special modo, di Paolo che ha rifiuto il Vangelo, trattando nella sua maniera speculativa avvenimenti riconosciuti da tutti. I discepoli non soltanto hanno riportato su Gesù le speranze messianiche tradizionali: hanno convertito la sua morte umiliante in una glorificazione salvifica. Se i racconti evangelici della Natività sono per noi « privi di senso », per contro, davanti alla credenza primitiva della Resurrezione, occorre guardarsi da una reazione seccamente razionalistica e riconoscere il significato religioso di « rappresentazioni che, considerate superficialmente, sembravano paradossali e inammissibili ».

Su questa delicata e fondamentale questione, Harnack ha particolarmente vagliato le sue parole: « Se tale resurrezione significa unicamente che un corpo di carne e di sangue, dopo la morte, è vissuto di nuovo, non c'è bisogno di andare più avanti ». La *fede* che Gesù *vive* non è legata all'*annuncio* della tomba *vuota*, questo evento

che nessuno ha visto. « Cheché sia avvenuto della tomba e delle apparizioni del Cristo, è certo che la fede nella vittoria sulla morte e nella vita eterna ha la sua origine in quella tomba ». La fede non può erigersi su immagini sensibili, fondata sempre precarie e fatiscenti. Quella dei primi discepoli era « appoggiata sulla forza che emanava dal Signore e sul sentimento della vita intensa che Egli comunicava »; la sua morte era illuminata da questa impressione e, di rimando la corroborava; da questa duplice esperienza, l'umanità ha acquistato la certezza definitiva della propria « unità indistruttibile con Dio, nel tempo e al di là del tempo ». Analogamente, i primi cristiani vivevano nell'attesa della prossima venuta del Cristo: « Sbagliarono in questa attesa, riconosciamolo francamente, ma tale speranza li ha sollevati al di sopra del mondo, li ha ammaestrati a distinguere ciò che era grande e ciò che era senza importanza ». Il religioso non esiste in noi allo stato puro: « Si sviluppa nel suo rivestimento, di cui ha bisogno »; il nocciolo non può mai, in nessun momento, fare a meno della scorza.

Il legame spezzato con il giudaismo fu così sostituito da nuovi legami. La teoria paolina, per esempio, secondo cui « non solamente Dio era nel Cristo, ma questi possedeva di per sé una natura celeste » doveva, a contatto con l'ellenismo, trovare una significazione e una portata estranei al giudaismo, ma anche al Vangelo. Parallelamente a questa cristologia, nacque una ecclesiologia. Qui il pensiero complesso di Harnack è stato spesso impoverito e ridotto a questa formula abitualmente citata: « Si può tenere per certo che la società del Cristo, la Chiesa, era qualcosa d'invisibile, di celeste, essendo qualcosa d'interiore »⁸. In realtà, Harnack non fa che applicare alla Chiesa il suo schema dell'uomo interiore e dell'uomo empirico, ambedue condannati a non poter vivere l'uno senza l'altro.

« Una religione non può vivere senza corpo », scrive testualmente lo storico tedesco: essa crea dunque, sotto l'influenza dei propri bisogni e del proprio ambiente, le forme di vita che le sono necessarie. Il primo corpo della nuova religione fu Israele, di cui Gesù si contentò, poiché « i mutamenti esteriori non lo interessavano ». Oggetto della sua predicazione era il legame interiore che univa al Padre e fra loro quelli che essa chiamava a vita nuova, e non la configurazione che le vicende storiche evidentemente dovevano imporre a questa unione. Ben presto la cerchia dei primi discepoli si allargò, ruppe con

⁸ Trad. 1902, p. 191.

l'antica società e si considerò il vero Israele. La differenziazione era ineluttabile, come pure il formarsi di un corpo autonomo, con la sua disciplina, il suo culto, il suo dogma e soprattutto con la logica propria di quelle prescrizioni esteriori che ha fatto « confondere il filo invisibile della fede con la trama della storia ».

Sul piano empirico, dunque, lo storico osserva bensì discontinuità e concatenazioni che obbediscono a leggi generali, ma i fedeli hanno sempre avuto la convinzione che le loro assemblee particolari partecipavano di una società trascendente, la sola essenziale — « non importa quale scorza racchiuda la linfa » — e rimasta sempre identica a se stessa fin dalla sua fondazione. Al tempo stesso lo storico constata che queste trasformazioni empiriche sono state ricche di conseguenze per il livello religioso della Chiesa.

La grande trasformazione si produsse nel secondo secolo, verso la quinta generazione: e Harnack non sa se stupirsi più del diffondersi del male o dell'imponente lavoro compiuto. « È vero che son diventata quale voi mi vedete », egli fa dire alla Chiesa, « molto ho dovuto lasciare lungo il cammino e altrettanto assumere; ho dovuto lottare, il mio corpo è coperto di cicatrici e le mie vesti sono offuscate dalla polvere, ma ho riportato vittorie e ho costruito... » *La mediocrité fonda l'autorité*⁹, ma né l'invasione dell'ellenismo né la resistenza allo gnosticismo soffocarono il Vangelo.

Di poi la tendenza dogmatica non fece che accentuarsi sia nel cattolicesimo greco come in quello romano, e se i dogmi hanno « potentemente contribuito a impedire che la religione cristiana si dissolvesse nella filosofia greca », essi hanno generato l'illusione « che si possieda l'essenza d'una religione, quando si possiedono formule esatte ». Harnack è assai severo verso la Chiesa ortodossa, il cui conformismo, ritualismo e intellettualismo sono compensati soltanto dalla vita monastica e dalla pietà popolare. Alla Chiesa romana — « bizzarra commistione » di pietà agostiniana e di vita esteriore con tutte le sue dispersioni — egli riconosce il merito di aver guidato per un millennio il progresso dell'Occidente, ma governandolo oltreché annunciando il Vangelo. Nei due casi, la religione si è sviata: « Come il cattolicesimo orientale, per più di un aspetto, va collocato nella storia della religione greca, così il cattolicesimo romano deve inquadriarsi nella storia dell'impero romano ». E tuttavia, anche qui, la

⁹ In francese nel testo tedesco.

vegetazione non ha soffocato ogni religiosità interiore, nonostante la minaccia del fallimento.

Il protestantesimo non è in condizioni migliori: specialmente in Germania, « quale miseria »! Ma nessun movimento è stato più grandioso e più salutare della Riforma, che ha restituito la religione a se stessa, perfino al di là dei tempi apostolici. La Riforma non è un illusorio ritorno al cristianesimo delle origini — tanto un cristiano del XVI secolo poteva differenziarsi da un cristiano del I — ma una riscoperta del suo nocciolo, della sua essenza, un risveglio di tutto quello che, più o meno ricoperto e obliato, è sempre esistito nel cattolicesimo tradizionale. Riportando la religione cristiana alla fede confidente di possedere un Dio misericordioso, Lutero non ha distrutto la Chiesa, ma il diritto divino della Chiesa. Non l'ha ridotta alla sua realtà interiore e trascendente di società invisibile: essa esiste, in quanto realtà empirica, come una società spirituale le cui forme visibili sono diverse. « Sappiamo bene che in vista dell'educazione e dell'ordine, una società deve esistere; noi la rispetteremo nella misura in cui sarà rispettabile e fedele ai suoi scopi, ma i nostri cuori non le sono congiunti ». La sua caratteristica è di fondarsi sul potere creativo del Vangelo in luogo dell'autorità costrittiva d'una gerarchia anche se la Riforma si è illusa sui risultati immediati di questa liberazione: moltiplicazione e utilizzazione delle Chiese.

Il prezzo della Riforma è stato alto ed essa si è fermata nel suo sviluppo. Lutero stesso ebbe i suoi limiti e le sue conseguenze. E ben presto, il protestantesimo ortodosso ha concluso di essere la vera Chiesa dal momento che possedeva la vera dottrina. La tentazione cattolicizzante insidia in permanenza le Chiese evangeliche: riti, dogmi, leggi, tutto ciò che rappresenta qualcosa di *fisso*. La libertà del cristiano è una vittoria sempre rinnovata sulla storia, ma il cristianesimo non è soltanto sopravvissuto alle trasformazioni intellettuali e sociali: ha acquisito una coscienza più pura di sé, « respingendo come un involucro i pensieri e le forme che, per un certo tempo, aveva creduti santi ». Compiti grandiosi gli restano da assolvere: esso serba il *senso della vita*, e la sfera sociale offre oggi alla fraternità cristiana un particolare terreno.

Tale il libro, denso e ricco, facile a leggersi e difficile a ben comprendersi, almeno per i lettori francesi formati nella tradizione cattolica (come del resto la replica di Loisy risulterà difficile anche ai meglio intenzionati dei suoi lettori protestanti). Libro complesso e

sfumato¹⁰, fortemente costruito, che piacque per la sua serena severità, alla quale nessuno sfuggiva, come per l'afflato religioso e l'idealismo sociale che lo animavano. Opera di uno storico che, con la sua *Dogmengeschichte* (1886-1890), si era già collocato fra i maestri e che la fede personale sollecitava a scendere dalle vette troppo solitarie dell'erudizione.

La sua teologia è liberale ed egli non la concepisce mai in conflitto con la storia com'è a lui familiare, sebbene non si spieghi sul loro mutuo rapporto. La storia per lui, si oppone alle « considerazioni apologetiche e filosofiche », le è troppo interessate, le altre troppo incorporee per offrire le necessarie garanzie di solidità. Essa dev'essere critica, senza compromessi, ma non ipercritica. Harnack si appoggia a un'esegesi piuttosto conservatrice, condanna il « nefasto » Strauss e, ad esempio, rifiuta di fare assegnamento sul quarto Vangelo, ma ammette il valore storico dei Sinottici. La storia non dev'essere seccamente razionalistica, strettamente positivista, ma comprensiva. Del passato cristiano, Harnack nulla vuol ripudiare, anche se il distacco storico, egli pensa, gli consente d'interpretarlo un po' diversamente e di enuclearne meglio le linee maestre. « La scienza storica ha fatto un gran passo, nell'ultima generazione, imparando a considerare i documenti evangelici con più intelligenza e simpatia ».

In tal modo, egli può riabilitare come fonti storiche i racconti dei miracoli — « Non scandalizzatevi! » — e situare le storie di demoni e la credenza nelle possessioni, ritrovando al tempo stesso il significato religioso di quel supremo miracolo che fu la resurrezione. Questo ricorso alla psicologia collettiva c'introduce nella storia, anzi-

¹⁰ Ricapitolazione aderente, in un certo senso, ma secca e schematica, di Rivière:

« Credendo di ritrovare nella fede in Dio Padre il messaggio essenziale di Gesù, l'autore, in forza di questa ragione, espurgava il Vangelo di ogni elemento dogmatico, gerarchico e culturale. Poi, valutando in nome di questo criterio le forme storiche del Cristianesimo, scartava sdegnosamente la Chiesa come un'alterazione della pura dottrina evangelica, considerandone il dogma come un prodotto dello spirito greco e il suo ordinamento come un calco dell'Impero romano ».

« Lutero aveva avuto il merito di promuovere il movimento di emancipazione; ma anche lui si era fermato a metà strada. Soltanto nel XIX secolo la sua opera è stata ripresa e condotta a logico compimento quando il protestantesimo, sbarazzandosi dei dogmi e dei riti, ha infine restituito alle anime l'autentica religione del Cristo nella sua primitiva semplicità » (*Le Modernisme dans l'Église*, p. 158).

ché allontanarcene, ma non è il solo metodo esplicativo. Harnack si mostra attentissimo alle interrelazioni delle civiltà nell'ambito dello sviluppo cristiano. Per esempio, quando fu divenuta incomprensibile la concezione del Messia, che aveva assicurato la transizione dal giudaismo al cristianesimo, il Logos apparve come la formula destinata a unire la religione cristiana al pensiero greco, una volta scartate le figurazioni dell'eroe divinizzato e del pantheon tradizionale. E se questa identificazione del Logos con il Cristo non è stata senza deprecabili conseguenze, se oggi è inaccettabile alla maggior parte dei protestanti, serba ancora, nondimeno, un senso intelligibile. Può anche accadere che un'espressione divenuta inadeguata veli, momentaneamente, un'esigenza permanente del cristianesimo: come fu per la vita monastica, ai tempi della Riforma.

Questo teologo-storico appare dunque preoccupato di una sociologia dello sviluppo cristiano. Il pessimismo di Harnack non è di stampo greco, ma luterano: al dualismo spirito-materia, insuperabile anche con l'ascetismo, egli oppone la lotta del « mondo » e del Vangelo, un mondo la cui intrinseca deficienza non è data unicamente dalla somma delle miserie morali individuali, ma, più in generale, dalla pesantezza dei determinismi storici nei quali s'iscrive l'azione sociale degli individui e si realizza la loro eterna vocazione. Il tempo non è soltanto il quadro in cui si manifesta la potenza divina; esso permette all'essenza originale del cristianesimo di sviluppare le proprie virtualità in forme grazie alle quali noi possiamo, in ogni momento, attingerla in modo più o meno totale. In tal modo esso ha un valore non già negativo o ambiguo, ma dialettico. « La religione si appropria di tutto ciò che le conviene; e quel che può essere di essenza diversa, quello che è di natura ibrida o apocrifia, essa lo colloca sotto l'usbergo della santità. Affinché essa non traligini o intristisca sotto i rami morti, è d'uopo che venga un riformatore... ». Le forme che il Vangelo riveste, sebbene indispensabili, sono tutte coinvolte in una relatività che le condanna tanto più imperiosamente quanto migliore è il prestigio che esse hanno acquisito, al riparo del quale proliferano e si pietrificano. Non si può parlarne in termini di verità dogmatica, ma soltanto di necessità storica e di utilità religiosa.

In questa prospettiva, il cristianesimo storico appare come il frutto d'uno sviluppo di tipo seriale, cioè omogeneo e insieme eterogeneo, continuo ma con *momenti* critici — le speculazioni paoline, la grande trasformazione del secondo secolo, la divergenza dei due catolicesimi, la riforma protestante — entro i quali si differenziano *stati*

più stabili, che ne manifestano l'essenza con più o meno fortuna. In quest'epoca di trasformazione, diversi ritmi, di ampiezza ineguale, si lasciano reperire ai tre livelli dei rapporti inter-individuali, delle pressioni istituzionali e dei fenomeni storici. Mai, neanche nei più oscuri momenti della propria storia, al Vangelo sono mancati testimoni, la cui parentela si afferma al di là delle confessioni; i dogmi, i riti e le leggi non hanno avuto soltanto aspetti negativi, sia per le anime che ne sono vissute sia per la religione che ha preso corpo con essi. Infine, i processi di mitizzazione, di materializzazione e di politicizzazione sono sempre premonitori di processi inversi.

A questo sottile e incessante movimento, Harnack attribuisce una grande importanza. Nel meglio come nel peggio, egli si rifiuta di sacralizzare fenomeni derivati. Il divino è negli uomini che esso trasforma, non nelle espressioni che lo socializzano. « Nella storia, non appena si abbandona la sfera puramente interiore, non c'è progresso »: c'è soltanto *religione di massa*. Non ne consegue che il cristianesimo debba quintessenziarsi nell'atemporale: non si dà essenza senza esistenza, e dunque senza storia e senza configurazione umana. La distinzione fra *interiore* ed *empirico*, fra trascendente e storico, permette appunto la giustificazione sociologica degli elementi di cui si opera la riduzione teologica, pur conservando loro un significato religioso.

LA REPLICA DI LOISY:
L'ÉVANGILE ET L'ÉGLISE (1902)

Il successo del volumetto di Harnack, in Germania e fuori, si spiega con l'attesa a cui esso rispondeva negli ambienti protestanti e con la notorietà internazionale dell'autore. Eppure non era che un'opera di volgarizzazione. Lo si sarebbe letto ugualmente, ma senza clamore, se un altro libretto, in campo cattolico, non avesse suscitato la tempesta.

Non sembra che, al primo momento, il testo di Harnack abbia « destato in Francia molta emozione ». Rivière, notando questo fatto¹, lo attribuisce al « duplice titolo di protestante e di straniero » del libro: ma, più che una spiegazione, è questo un indice degli stati d'animo all'inizio del secolo, in un mondo in cui la disposizione polemica era diffusa. Lo stesso Loisy non sembra aver attribuito soverchia importanza alle conferenze di Harnack fino alla metà del maggio 1902. La coincidenza, nel suo spirito, di due piccoli fatti gli suggerì di confutarle: « Ho una mezza idea di giocare un tiro a Harnack », egli scrive a Hügel il 18 maggio, « mostrando che il testo sul quale verte tutto il suo sistema — l'idea del Dio-Padre e la coscienza filiale di Gesù — non presenta maggiori garanzie dei testi di Giovanni »². Da un lato, appare la traduzione francese dell'*Essenza del Cristianesimo*. Dall'altro, nel commento ai Sinottici a cui lavora attivamente, Loisy giunge a isolare una pericope del primo Vangelo conforme all'idea dello storico tedesco, ma che egli giudica un'interpolazione tardiva, « opera d'un profeta cristiano che sarebbe interme-

¹ *Le Modernisme dans l'Église*, p. 159.

Gli furono dedicate due importanti recensioni, una del padre Lagrange nella « *Revue biblique* » (gennaio 1901), l'altra del padre de Grandmaison in « *Études* » (20 marzo 1902). Esse sono anteriori alla traduzione francese (vedi più avanti, pp. 141-148). « *La Revue du clergé français* » (15 aprile 1901) ne parlò con molta simpatia, sottolineandone « il razionalismo sfumato e sottile, così diverso da quello che si professa su quella sponda del Reno... Queste sedici conferenze sono una miniera di osservazioni luminose, di parole penetranti. Vi sono, sulla dottrina di Gesù, pagine che dovrebbero essere seriamente meditate » (pp. 383 e 390, rev. Jérôme Labourt).

² *Mémoires*, II, p. 121.

diario fra il Cristo della storia e quello di Giovanni»³: la tesi di Harnack si fonderebbe, dunque, su una base *tradizionale*, e perciò quasi *cattolica*, ma non direttamente *evangelica*: supremo infortunio per un teologo protestante!

Loisy ha qualche esitazione davanti al compito. Teme che ritardi il cammino dei suoi *Sinottici*. Ma presto si decide: nelle sue cartelle ci sono tutti i materiali necessari per la replica che medita. Al principio d'agosto, dopo sei settimane di lavoro, il manoscritto è pronto per la stampa. Del progetto furono informati, fin dal primo giorno, solo il barone von Hügel e monsignor Mignot, arcivescovo di Albi. A Houtin, che Loisy conosceva appena da un anno, e a Turmel, da quattro anni collaboratore della sua rivista, l'esegeta non ne parlerà che il 23 ottobre, pochi giorni prima dell'uscita del volume. Le relazioni con Hébert attraversavano allora una fase critica; quanto a Duchesne, non era fra i suoi confidenti⁴. E solo monsignor Mignot leggerà il manoscritto: Loisy glielo inviò il 26 agosto e l'arcivescovo lo restituì « assai soddisfatto », il 17 ottobre. Subito fu dato alle stampe e meno di due mesi dopo, il 10 novembre⁵, *L'Évangile et l'Église* appariva nelle librerie. Quando, il 20 gennaio, fu resa nota la censura del cardinale Richard, le 1500 copie della prima edizione erano quasi esaurite.

Con le sue 270 pagine, il libro, primo della serie dei celebri « volumetti rossi »⁶, si presentava su un piano non più storico, ma

³ Si tratta di Matteo, XI, 25-30, l'« aerolito giovanneo »: *Nemo novit Filium nisi Pater; neque Patrem quis novit nisi Filius...*

Loisy, nella sua replica, ha a lungo contestato l'uso che di questo testo aveva fatto Harnack.

⁴ Un'eccezione, però: Loisy non temette di farne un gran tema di conversazione con due preti parigini, i reverendi Klein e Magnin, che lo accompagnavano nel suo giro quotidiano nel bosco di Meudon.

⁵ « Non vi fu una delle nostre passeggiate in cui egli non sottolineasse gli errori di Harnack e le buone ragioni che vi si opponevano », ha notato il rev. Klein, che aggiunge: « Ho ancora nell'orecchio il tono fra serio e faceto, ma categorico, con cui mi diceva: Almeno questa volta saranno soddisfatti ». (*La route du petit Morvandiau*, Paris, Plon, t. VI, 1950, p. 11).

Annunciando l'opera a Turmel, Loisy precisa che gli avrebbe inviato il testo manoscritto degli ultimi tre capitoli, più specialmente di sua competenza, se monsignor Mignot non li avesse trattenuti così a lungo.

⁶ Data indicata da Loisy nei suoi *Mémoires*, II, p. 149. Due giorni avanti aveva ricevuto i primi due esemplari. Nella prefazione alla Vª edizione del *l'Évangile et l'Église*, indica ottobre a memoria.

⁷ Tanto per la storia, va ricordato che la copertina della prima edizione

sistemato. Dopo un'importante introduzione, cinque capitoli trattavano successivamente del regno dei cieli, del Figlio di Dio, della Chiesa, del dogma cristiano e del culto cattolico. In realtà, era una lunga esegesi dell'opera tedesca, secondo la tecnica alla quale Loisy resterà fedele per tutta la vita e che giudicò sempre sufficiente per esprimere le sue idee più care. La seconda edizione, nel 1903, conterrà un capitolo aggiuntivo sulle fonti evangeliche e un nuovo paragrafo nel capitolo dedicato al Figlio di Dio.

Per comprendere Loisy bisogna anzitutto dimenticare Harnack, prima di riprenderlo per confrontare l'uno con l'altro: difatti, sebbene il primo non cessi di richiamarsi al secondo, è il modo in cui lo interpreta che specialmente conta.

Il terreno è comune, e Loisy se ne rallegra, in un tempo in cui la teoria è da una parte così immiserita e dall'altra così divinizzata, che si discute dei problemi religiosi da un punto di vista o meramente fenomenico o affatto trascendente. Come Harnack, egli si porrà sul piano della storia della dottrina: in altre parole, non rifuggerà dalla sintesi teologico-storica, ma non farà né l'apologia del cattolicesimo e del dogma tradizionale, né la critica d'una certa teologia protestante. Esaminerà semplicemente se l'essenza proposta rappresenta il cristianesimo assoluto, come pensa Harnack, o soltanto una forma radicale di protestantesimo. E a beneficio dei suoi lettori cattolici, poco assuefatti a questo genere d'impostazione intellettuale, precisa: « Non si intende dimostrare qui la verità del Vangelo né quella del cristianesimo cattolico, ma si cerca soltanto di analizzare e di definire il rapporto che li unisce nella storia ».

Harnack ha voluto riconciliare la fede cristiana con le esigenze dello spirito scientifico contemporaneo e ha minimizzato la fede: l'ha ridotta a un'idea che è un sentimento, il quale, per sua natura, sfugge alle prese della critica. La possibilità stessa del conflitto si è dissolta, ma non sussiste più che un'ombra di cristianesimo. La storia impone veramente questa teoria o è la teoria che ha preso dalla storia quello che le conveniva? « Una religione che ha occupato un posto tanto grande nella storia e che ha rinnovato, per così dire, la coscienza dell'umanità, ha forse la sua matrice e la sua sostanza in un solo pensiero? ». Cinque criteri devono ispirare la ricerca:

fu rosa, dello stesso rosa della collezione delle « Études bibliques », diretta dal padre Lagrange. A partire dalla seconda edizione, e per tutti i quindici volumetti che seguirono il primo, essa fu effettivamente rosa, della stessa tonalità della « Bibliothèque de philosophie scientifique » pubblicata da Flammarion.

1. Sono essenziali a un'epoca non solamente le idee ritenute ancora viventi e accettabili nel presente, ma quelle che, in quella stessa epoca, furono stimate tali;

2. Se la distinzione essenziale fra le religioni poggia sulle loro differenze, non sono unicamente queste differenze a costituirle: ciò che il Vangelo ha ritenuto dal giudaismo non è necessariamente estraneo alla sua sostanza;

3. L'essenza del Vangelo non può stabilirsi che in base a una discussione critica dei testi evangelici, e dunque dando la preminenza ai più fondati e ai più chiari;

4. Il Vangelo depurato da ogni tradizione è una vana pretesa⁷: Gesù è inseparabile dalla sua opera, dal movimento, di cui fu l'iniziatore, che illumina gli scritti evangelici e contiene l'essenza del cristianesimo;

5. Come l'essenza di un albero è più veracemente e perfettamente realizzata nell'albero stesso che nel seme, così l'essenza del cristianesimo si ritrova nella pienezza e nella totalità della sua vita.

Forte di questi principi, Loisy si lascia andare al piglio ironico che predilige. Il cristianesimo di Harnack rassomiglia a un frutto guasto, che occorre mondarlo prima di giungere al nocciolo incorruttibile. Il Cristo non avrebbe avuto che una sola idea verace fra le molte false — alle quali era del resto assai attaccato — ma per scorgere in quest'idea la religione assoluta, occorre aver ricevuto una formazione protestante. « Si direbbe che il Dio del signor Harnack, bandito dal dominio della natura, estromesso anche dalla storia in quanto essa è materia di fatti e movimento di idee, si sia rifugiato sulle vette della coscienza, e che solo di qui sia visibile a quelli che lo vedono ancora. È proprio certo che non lo si possa vedere altrove e che, non vedendolo altrove, lo si trovi là infallibilmente?... La coscienza potrà conservare a lungo un Dio che la scienza ignora e la scienza rispetterà sempre un Dio che essa non conosce? ».

⁷ « Bisogna confessare che spesso è difficile distinguere tra la religione personale di Gesù e il modo in cui i suoi discepoli l'hanno compresa, fra il pensiero del Maestro e le interpretazioni della tradizione apostolica... Qualunque cosa si pensi, teologicamente, della tradizione: sia fiducia o sfiducia, il sentimento ch'essa suscita, non si conosce il Cristo che per la tradizione, attraverso la tradizione, nella tradizione cristiana primitiva. Come dire che il Cristo è inseparabile dalla sua opera e che voler definire l'essenza del cristianesimo sulla base del puro Vangelo di Gesù significa tentare un'impresa soltanto per metà realizzabile » (pp. XX-XXI).

Non è, pensa Loisy, *sbucciando il cristianesimo*, sminuzzandolo, che si troverà la legge della sua vita, *guardando vivere* la religione cristiana. La sua essenza non si lascia fissare in un punto qualsiasi dei secoli passati; non è immutabile, giacché si evolve e questo sviluppo, nella misura in cui è fedele ai suoi principi interni, non la compromette, ma la realizza sempre di più. « Se la figura cambia, il suo tipo non muta e neppure la legge che governa la sua evoluzione ».

1. Il regno dei cieli⁸

Se i tre elementi del Vangelo, ben individuati da Harnack, sono connessi, inseparabili ed essenziali, lo storico deve comunque riporre l'essenza del Vangelo anzitutto nella grande speranza del regno celeste. E se questa speranza è radicata interiormente, se esige una conversione morale, non per questo è meno escatologica, collettiva e storica.

Rinnovamento del mondo e restaurazione dell'umanità nella giustizia e nella felicità eterne, l'avvento del regno non si confonde per nulla con la conversione di quelli che vi sono chiamati, con la remissione dei peccati e con l'unione personale con il Dio vivente. Il comandamento dell'amore riassume il dovere, ma non esaurisce la morale evangelica e neppure ne promulga la sanzione ultima che è, per l'appunto, il regno.

Il carattere giudaico della concezione escatologica del regno non è una ragione storica sufficiente per discriminarla. Gesù è venuto a compiere, a purificare, a vivificare, non a distruggere; perciò si cercherebbe invano nel Vangelo un « elemento del tutto nuovo » rispetto alla religione di Mosè e dei Profeti. Lo storico deve resistere alla tentazione di *ammodernare* l'idea del regno: non deve introdurre nel pensiero di Gesù « i temperamenti che la forza delle cose e le condizioni reali dell'esistenza hanno costretto a porre nella sua applicazione ». Gesù non si distingue dagli asceti per il minor grado di rinuncia che Egli esigeva, ma per la prospettiva del grande evento che giustifica un'esigenza non meno radicale: il mondo atteso lo distoglie dal mondo presente con la stessa certezza con cui una certa concezione della vita spirituale può svalutare la vita terrena. Se Egli

⁸ Pp. 1-38 (1^a ed.); 33-70 (4^a e 5^a ed. La numerazione della 2^a e della 3^a ed. è uguale a quella delle edizioni successive, salvo due o tre pagine).

non volle la povertà generale come condizione del regno, è perché concepiva quest'ultimo indipendentemente da un qualsiasi stato sociale, e non come riforma di uno stato sociale esistente, cioè ch'è un dovere per i credenti, in virtù della loro situazione nel tempo e in mancanza di un insegnamento positivo del loro Maestro. Il diritto, la scienza, la civiltà, appartengono alla struttura di questo mondo di cui Gesù annuncia la fine prossima e gli sono necessari finché esso sussiste: la funzione del Vangelo non è di promuoverli, né di rigenerarli, meno ancora di supplirvi.

Viene posto così il problema centrale della storia del cristianesimo: «Quali che fossero il valore intrinseco e l'efficacia morale della speranza di cui il Cristo si rese interprete, nulla era fatto, nel tempo in cui tale speranza si manifestò, per conciliarla con tutte le realtà alle quali si è poi adattata».

Fra il Vangelo e l'umanità non c'era alcuna armonia prestabilita. «Il Vangelo non è entrato nel mondo come un assoluto incondizionato, che si riassume in una verità unica e immutabile»: fede vivente, concreta, complessa, esso fu influenzato in tutto, e fin dal principio, all'ambiente in cui si produsse e ove crebbe. Consono a tali specialissime condizioni — terreno effervescente, al margine della civiltà dominante — si dovette ben presto sbarazzarlo di queste primitive aderenze, e da allora l'opera di adattamento alle preoccupazioni comuni dell'umanità non è mai cessata. Nella prospettiva del regno, la scienza e la civiltà non sono beni accessori, ma l'equivalente del nulla. E tuttavia, dove sarebbero finiti il Vangelo e la Chiesa se non avessero preso contatto con la scienza greca? Senza dubbio essi non sono collegati per vocazione ad alcuna forma di scienza o di civiltà, ma, per la forza stessa delle cose, furono legati alla mancanza di scienza e di cultura: da tale origine hanno serbato per queste ultime «una sorta di ripugnanza e di sfiducia, in genere contraccambiate».

2. Il Figlio di Dio⁹

Harnack ha creduto di uscire dalle contraddizioni che trovava nell'idea del regno negando ciò che essa ha di meno assimilabile per lo spirito moderno. Del pari, ha tentato di sfuggire alle difficoltà dell'idea messianica riducendola a quella che egli si fa del Figlio di

Dio. Ma per determinare storicamente il pensiero di Gesù non c'è che un metodo: prendere i testi per interpretarli secondo il loro senso naturale e le garanzie di autenticità che presentano, invece di cercarvi quello che può farci comodo.

In primo luogo, i testi non consentono un'analisi psicologica della coscienza religiosa di Gesù, delle sue disposizioni intime. Di più: da essi risulta che non è il sentimento filiale di Gesù a renderlo Figlio di Dio per eccellenza, ma il suo ruolo provvidenziale, la sua qualità messianica. Ora, quest'ultima è essenzialmente escatologica, connessa alla speranza del regno che il suo ministero annunciava. Gesù era e si sapeva designato per una funzione che egli non esercitava ancora; aveva davanti a sé la prospettiva del proprio avvento: «In un senso era il Messia, e in un altro ancora non lo era». Perciò la Chiesa apostolica non attendeva il suo ritorno, ma la sua venuta, la *parusia* del Signore resuscitato.

Harnack esclude il Figlio dal Vangelo di Gesù, a cui dà come unico contenuto «Dio e l'anima»; ma è la sua personale religione, individualistica e mistica, che egli espone, non quella del Vangelo di cui ha semplicemente mutato l'oggetto, barando con i testi e con la storia. È vero che Gesù non ha proposto alcuna dottrina relativa alla sua persona e al suo ruolo, ma ha predicato il regno e, con esso, il Messia: nessuno poteva credere al suo messaggio senza credere alla sua missione. «Si ha l'aria di voler comunque restringere la funzione del Cristo, che è universale in virtù dell'azione e non solo in forza dell'idea». Il Vangelo non contiene alcun insegnamento teorico, ma insegna ben più che la paternità di Dio.

Non più esatto è sostenere che solo quest'ultima verità sia rimasta immutabile, così da formare il nocciolo della predicazione evangelica: «Il Vangelo, nella sua interezza, era legato a una concezione del mondo e della storia che non è più la nostra ed è il Vangelo nella sua interezza, non soltanto nella sua pretesa essenza, che non vi era legato *inseparabilmente*». Fin dall'origine, tutto l'insieme delle concezioni cristiane è stato in perpetuo movimento: con lo stesso spirito di fiducia noi ci facciamo oggi di Dio, della sua provvidenza e della sua paternità un'idea ben diversa da quella dei secoli anteriori, ed è per questo che la Chiesa non ha potuto mai lasciar cadere la speranza del regno eterno: «Tutto ciò che è entrato nel Vangelo di Gesù è entrato nella tradizione cristiana. Quello che è veramente evangelico nel cristianesimo d'oggi non è ciò che è rimasto immutato, ché, in un certo senso, tutto è mutato e non

⁹ Pp. 39-82 (1^a ed.): 71-99 e 109-124 (4^a e 5^a ed.).

ha mai cessato di mutare; ma ciò che, ad onta di tutti i mutamenti esteriori, procede dall'impulso dato dal Cristo, è informato al suo spirito. serve lo stesso ideale e la stessa speranza ».

In fondo, Harnack crede di salvare l'assoluto fissandolo in una forma pura, lembo di umanità strappato alla storia, subitanea rivelazione della vita eterna che si sarebbe prodotta nella coscienza di Gesù senza che nulla la preparasse, sussistendo immutabile invece di marciare essa stessa con i secoli che la seguono. Ora non è così che il cristianesimo ha fatto il suo ingresso nel mondo: « Il Cristo di Harnack non è più grande per il fatto di essere isolato nella storia; è soltanto meno intelligibile e meno reale ».

3. *La Chiesa*¹⁰

Il Vangelo non è dunque una dottrina assoluta ed astratta, direttamente applicabile, per virtù sua propria, a tutti gli uomini di tutti i tempi, ma una fede *vivente*, impegnata in ogni parte, fin dall'origine, nel tempo e nell'ambiente in cui essa vive e dura. Lo sviluppo è perciò la sua legge e non, come pretende Harnack, una escrescenza della religione che comporta il suo progressivo declino. La Chiesa e il Vangelo sono reciprocamente necessari e indissociabili: « La Chiesa nacque e sopravvisse mercé l'evolversi di una organizzazione i cui lineamenti erano tracciati nel Vangelo... Essa è stata ciò che aveva bisogno di essere per salvare il Vangelo, salvando se stessa », per non decadere e perire, coinvolgendolo nella sua rovina. « In nessun momento della sua storia c'è soluzione di continuità... Ogni progresso deriva da ciò che precede, si spiega con una necessità di fatto associata a necessità logiche ».

È certo che Gesù non prefissò la costituzione della Chiesa, ma l'idea di una società invisibile di anime credenti gli era ancora più estranea. Lui e i suoi discepoli formavano un gruppo circoscritto perfettamente riconoscibile, assai centralizzato e gerarchizzato nella più completa fraternità: ratificando questa situazione di fatto, « Egli provvedeva alla diffusione del Vangelo nel presente e preparava così il regno avvenire », che doveva assumere la forma di una società strutturata, mentre Harnack lo concepisce come un sodalizio di ferrosi e perfetti individualisti.

¹⁰ Pp. 83-126 (1^a ed.); 125-168 (4^a e 5^a ed.).

Si ritrova così il problema fondamentale del Cristianesimo, d'anzì segnalato: « Gesù annuncia il regno ed è venuta la Chiesa »¹¹. Non è un'inversione di rotta, ma un semplice accomodamento alla legge del tempo. Da una parte, non era più possibile né opportuno che Egli rivelasse ai suoi discepoli l'avvenire della Chiesa in forme che, necessariamente, sarebbero state inerenti al nostro modo di conoscere il passato; d'altra parte, era altrettanto impossibile che il Vangelo conservasse tale e quale la sua forma primigenia. La prospettiva del regno si è allargata e modificata, quella del suo avvento definitivo è indietreggiata: ma la Chiesa è rimasta ordinata alla speranza del regno, e poiché l'ora si faceva attendere, essa si è assunta il compito di preparare e di organizzare l'attesa. È la durata del cristianesimo che ha promosso la sua evoluzione: così l'anima umana, ordinata alla visione beatifica, plasma il corpo al quale è unita finché è in condizione carnale, e tale condizione, lungi dall'essere uno scadimento, le permette di rendersi più capace di Dio. « Quando si vuole assodare l'identità di un individuo, non si pensa di farlo rientrare nella culla ». Sotto le trasformazioni perenni che sono la condizione e la manifestazione della vita, la continuità dell'esistenza e della coscienza di essere assicurano, meglio di una permanente immobilità delle forme esteriori, l'identità dell'uomo come della Chiesa.

Gesù non aveva abbandonato la predicazione del Vangelo ai primi venuti: l'attività degli apostoli tendeva, dunque, a organizzare una società religiosa, i cui lineamenti si sono disegnati e consolidati secondo le esigenze dell'opera evangelica. Ogni Chiesa particolare aveva il sentimento e la preoccupazione dell'unità generale. Ma occorre un centro: « con piena consapevolezza », Pietro e Paolo avevano fatto di Roma il capoluogo del Vangelo e pertanto, « senza volerlo espressamente », avevano fatto della Chiesa romana la madre e la regina delle Chiese del mondo intero. Il trasferimento dell'impero a Costantinopoli preparò lo scisma delle Chiese d'Oriente, meno intimamente associate a Roma per la tradizione stessa delle loro origini.

« Era necessario che la Chiesa divenisse un governo, sotto pena di non essere più »: un centro ideale, senza vera potenza, come lo concepiva Cipriano, sarebbe stato inutile. In compenso, il movimento generale che la portava era ben altro che il retaggio della vecchia tradizione romana di egemonia universale. La Chiesa non

¹¹ P. 153 (4^a e 5^a ed.).

poteva rinunciare a un diritto, che non poteva sussistere senza l'autorità che lo garantisse; e questa autorità, per essere efficace, necessitava di organi. Nel caos in cui era sprofondato l'impero di Occidente, essa dovette, per condurre a buon fine la conversione dei barbari, farsi loro istituttrice nell'ordine temporale. A partire dal XIV secolo, trasformandosi la società, una riforma era divenuta necessaria per restituire la Chiesa al suo proprio fine e per disimpegnarla da un mondo in cui non faceva che degradarsi. Questa riforma non poté avvenire senza lacerazioni, ma, mentre l'influenza politica della Chiesa andava sempre più declinando, il potere spirituale del Papa è cresciuto incessantemente. « Si può prevedere che l'azione del Papa non si esplicherà più nelle forme in cui si esercitò nel medio evo, ma questo potere è sempre necessario alla conservazione della Chiesa e alla conservazione del Vangelo nella Chiesa »: esso è divenuto quello che aveva bisogno di essere.

Stretto determinismo, storico o provvidenziale? No, la necessità non era nei particolari delle forme, bensì nell'esigenza, in un mondo soggetto a trasformazioni, di dominare i conflitti per non sparire e per adempiere la missione affidata. Che sarebbe accaduto se i pontefici del medio evo si fossero improvvisamente *avveduti* che l'esistenza del Cristianesimo consiste nella fede in Dio Padre e che occorre limitarsi a rappresentare questa verità agli individui disposti a farne la loro religione? Che sarebbe accaduto se le Chiese particolari avessero goduto di una loro autonomia, se non il totale naufragio del Cristianesimo nella superstizione e nella feudalità germaniche? Bisogna rammaricarsi che la Chiesa intera non sia caduta nel montanismo, che abbia vigorosamente resistito alla crisi gnostica e alla marea delle eresie? E quale è stato il beneficio dello scisma d'Oriente?

Giustificazione compiacente del fatto compiuto? Neppure. Lo storico può fare ogni riserva sul modo in cui si è esercitata e si esercita l'azione della Chiesa. Può pensare che se la Chiesa è divenuta un potere politico, se lo è ancora, non sempre fu così e che essa potrebbe cessare di esserlo, che il Papa e i vescovi potrebbero rinunciare senza discapito ad esser grandi secondo la stima del mondo. Si può anche supporre che essa saprà liquidare questa eredità del passato e trovare, nel modo di trattare le persone, procedimenti più conformi all'eguaglianza e alla dignità del cristiano. Ma lo storico deve riconoscere, anche se dal di fuori è meno facile capacitarsene, che essa ha voluto sempre essere educatrice prima che dominatrice. Mai ha dimenticato il servizio del Vangelo, quel Vangelo che, anche

nelle Chiese protestanti, non si riduce all'appropriazione personale della fede. E se non sempre ha evitato gli scogli, bisogna riconoscere che gli inconvenienti della sua azione esteriore si sono manifestati fin dai tempi apostolici: questo rovescio del Vangelo è stato la condizione del suo ingresso, e poi della sua vita, nel mondo.

4. Il dogma cristiano¹²

L'evoluzione del dogma è un aspetto della crescita della Chiesa: esso era « fatale, e dunque legittimo per principio », benché non fosse nel Vangelo perché non poteva esservi. Si dice volentieri che la Chiesa ne condanna perfino l'idea: più esattamente, essa non ne ha ancora preso coscienza. I secoli passati hanno supposto il dogma immutabile, considerandolo come l'espressione e il baluardo della fede. Ciononostante, dovettero pur interpretare l'insegnamento e l'apparizione di Gesù, porsi questioni nuove in ogni epoca.

Il Cristianesimo evangelico era, in germe, una religione universale; ma il pensiero cristiano, alle sue origini, fu giudaico e non poteva essere altrimenti. La sua ellenizzazione non fu premeditata da filosofi di professione né voluta da abili politici; fu una manifestazione vitale, uno sforzo spontaneo della fede costretta a definirsi in funzione della cultura greca. Dal punto di vista della storia, la Trinità, l'Incarnazione, sono dogmi greci, ignoti al giudaismo e al giudeo-cristianesimo: la cultura greca, che ha contribuito a formarli, aiuta anche a comprenderli, e tuttavia essi non le sono debitori che di certi elementi storici e del loro formulario, ma non della sintesi concettuale né dello spirito che la anima.

I dogmi non sono « verità cadute dal cielo e serbate dalla tradizione religiosa nella forma esatta in cui essi inizialmente apparvero ». Divini per origine e per sostanza, sono umani di struttura e composizione. La loro formulazione è il frutto di un laborioso travaglio teologico, la fase di condensazione di un incessante sforzo interpretativo ed elaborativo. Il loro avvenire non può che rispondere al loro passato, secondo la condizione perennemente mutevole dell'intelligenza umana alla quale la Chiesa ha saputo sempre adattarsi: « La verità sola è immutabile, ma non la sua immagine nel nostro spirito ».

¹² Pp. 127-176 (1ª ed.); 169-218 (4ª e 5ª ed.).

Così si spiegano, al tempo stesso, l'infinita diversità di sfumature della fede nell'unità d'un medesimo simbolo e « la costante flessibilità dell'insegnamento ecclesiastico » di cui testimonia la storia e mercé la quale nessun conflitto del dogma con la scienza può considerarsi irriducibile. La mediazione delle formule è necessaria alla fede, ma la Chiesa conosce anche la loro necessaria inadeguatezza. Il Vangelo proposto nella sua lettera o ridotto a un'idea elementare è già una formula, che l'ingenuità protestante immagina come direttamente parlante alla coscienza intima di ogni uomo. Viceversa, le costruzioni più tecniche della dogmatica non sono che formule, cioè una linea di mira per il pensiero religioso. Questo fatto i cattolici possono dimenticarlo in due modi: con la fede del carbonaio, che si rifiuta di pensare, e con il razionalismo dei teologi, che crede di trovare in esse la « verità integrale ». Il dogma cristiano, per la sua stessa natura, esige un perpetuo sforzo di appropriazione, personale e collettiva, nel seno della tradizione di cui la società religiosa assicura la permanenza: è questo sentimento che spinge l'esegesi dominante nel cattolicesimo a ricercare, con più o meno fortuna, ogni verità del presente nei vecchi testi biblici e nei testimoni della tradizione.

Date le condizioni in cui esso sussiste nel mondo, il Vangelo ha bisogno di maestri per diffondersi e di una dottrina per esprimersi. Un mutamento considerevole nello stato della scienza può imporre una nuova interpretazione delle antiche formule. Ogni progresso della dottrina si opera ad onta di una resistenza e si compie attraverso un certo compromesso con quanto lo ha preceduto. Esso si caratterizza come equilibrio di antinomie che urtano l'ordine razionale delle nostre concezioni: non c'è che un Dio eterno e Gesù è Dio; la salvezza dell'uomo è interamente nelle mani di Dio e l'uomo è responsabile della propria salvezza. La Chiesa ha autorità sugli uomini, e il cristiano non dipende che da Dio; il dogma è garantito dall'autorità infallibile della Chiesa, e le sue formule non sfuggono alla relatività della storia.

Questo sviluppo, « nell'insieme, ha servito la causa del Vangelo che non poteva sussistere quale essenza pura » Che la fioritura dottrinale di questa grande vita appaia come appassita, non è una ragione sufficiente per proclamare la fine dei dogmi: la fecondità del pensiero cristiano non è esaurita, anche se il cattolicesimo moderno si è mostrato, nei suoi confronti, troppo tutelare.

5. Il culto cattolico¹³

Il Vangelo non era ancora una religione costituita, ma un semplice movimento religioso. Gesù, non avendo in vista direttamente che il regno, non poté, durante la sua vita, formulare prescrizioni rituali, se non nell'ora suprema in cui l'adempimento messianico gli apparve possibile soltanto con la sua morte: fu la Cena. Ma la storia non conosce religioni senza culto, e il cristianesimo non poteva fare eccezione: i principi, senza le istituzioni e le dottrine religiose, sono « qualcosa che non ha né realtà né consistenza nell'ordine della vita presente ».

Per essere universale, non bastava che il Cristianesimo deponesse la sua forma giudaica: doveva rivestirne un'altra. I gentili non potevano ritrovarsi nel giudaismo: per ritrovarsi nel cristianesimo, dovevano mettervi qualcosa di se stessi, farne veramente la loro religione. Perciò, in materia di culto, il sentimento religioso delle masse ha sempre preceduto le definizioni dottrinali sull'oggetto di questo culto. Ma il valore dei simboli s'identifica con il senso che ad essi si attribuisce: « Ammesso che si possa dimostrare l'origine pagana di un certo numero di riti cristiani, questi riti cessarono di esser pagani quando furono accolti e interpretati dalla Chiesa ».

Servizio liturgico, gerarchia ministeriale e sistema sacramentale sono in stretta connessione. I sacramenti promanano da Gesù come realtà viventi, non come istituzioni espressamente definite: « Sono nati da un pensiero e da un'intenzione di Gesù, che gli apostoli e i loro successori hanno interpretato alla luce e sotto la pressione delle circostanze e dei fatti ». La fissazione del loro numero, durante il XII secolo, nella tradizione occidentale, non è che un momento di questo sviluppo, la cui linea generale è uno sforzo perseverante per permeare di spirito cristiano tutta l'esistenza dell'uomo.

« Gesù era come la faccia di Dio rivolta verso l'umanità »; il suo culto nacque col cristianesimo ponendosi non già come un'alterazione della sua essenza, bensì come un suo necessario sviluppo. Quello della Vergine e dei santi lo prolunga naturalmente. Anche qui la pietà comune ha percorso la teologia erudita; ma, se è opportuno moderare questo culto in talune sue manifestazioni e farne comprendere la vera portata, occorre altresì domandarsi se quelli che se ne appa-

¹³ Pp. 177-234 (1^a ed.); 219-275 (4^a e 5^a ed.).

gano non vi trovino il Cristo e se sarebbero in grado di trovarlo più facilmente altrove.

Questo sviluppo è forse estraneo al « culto in spirito » istituito da Gesù? In quanto si è prodotto nella storia e per soddisfare esigenze umane, lo si può dire naturale, ma — ricorda Newman — « ciò che è umano nella storia può esser divino rispetto alla dottrina ». Il movimento di cui si percepisce la sequenza apparente non deve far dimenticare l'azione di Dio nell'anima e lo slancio dell'anima verso di Lui. Il Vangelo stesso è una parola naturale ed è impossibile riunire gli uomini in un culto puramente interiore affinché non intendano che una parola interiore. Questa idea protestante è, non che poco razionale, poco evangelica: la vita religiosa dell'uomo non può risolversi in un semplice atto di unione con Dio e l'espressione giovannea, così spesso invocata, non tende che a distaccare il culto da Gerusalemme o dal Garizim. Il carattere sociale del cristianesimo esige la regolamentazione del culto esteriore e una divisione delle funzioni, ma non per questo il rapporto con Dio è meno immediato. « Le cose hanno una doppia faccia. L'uomo è come collocato fra la natura, ove tutto sembra fatale, e la coscienza, ove tutto sembra libero ». Tutto è salvo quando le forme del culto non vengono concepite al di sopra e a spese dello spirito che deve animarle. Una religione, sia pure quella protestante, non vive che di questa sorta di *concessione*, a meno di rinchiudersi in una filosofia mistica.

Tutti questi mezzi, che il protestante giudica « così volgari e ribisibili », spetta ai cristiani e alla Chiesa volerli alla soluzione della vita religiosa, anziché lasciare che la intralcino. Nella grande crisi che colpisce oggi il cristianesimo, « è ben vano pretendere di salvarlo con la ricerca di una quintessenza »: senza nascondersi le difficoltà, ma senza disconoscere le risorse, basta « trarre partito da ciò che è, in vista di quel che deve essere ».

*Due complementi*¹⁴. Più di un anno dopo, nel 1903, Loisy doveva aggiungere alla seconda edizione de *L'Évangile et l'Église* un capitolo sulle fonti evangeliche e un paragrafo, destinato ai lettori cattolici, sul Figlio di Dio. Il primo era stato scritto alla vigilia dell'uscita del volumetto e l'esegreta ne aveva anticipato il contenuto ai suoi uditori della Ecole des Hautes Études il 5 novembre 1902, a guisa di lezione introduttiva. Ben presto decise come impiegarlo, ralle-

grandosi che non fosse stato pronto per la prima edizione. La seconda aggiunta gli fu ispirata dalle sue conversazioni pomeridiane nel bosco di Meudon con due preti di Parigi, Klein e Magnin, e da uno scambio di lettere con un sacerdote di Rouen, Maubec¹⁵.

All'incirca tutto ciò che conosciamo della vita e della predicazione di Gesù si trova nei Vangeli, ma Harnack ha insufficientemente mostrato come questi non siano, a rigore, né documenti storici, né opere letterarie, bensì una testimonianza di fede. C'è un rapporto di reciprocità fra la storia primitiva del cristianesimo e la tradizione scritta del Vangelo, che ne è solo un'espressione parziale. Era nell'ordine delle cose che la gloria del Signore risorto investisse i ricordi della sua carriera terrena, conferendo a tutto una fisionomia messianica: per ben giudicare delle impressioni immediate, è sempre necessario un distacco che non ne infirma necessariamente il valore sostanziale.

Non è solo il quadro speculativo della fede cristiana che si è allargato. Si è voluto anche rappresentarsi le origini terrene di Gesù. Questa preistoria è senza significato per noi? Sì, se, nella concezione verginale, si attribuisce come finalità diretta all'azione dello Spirito Santo la formazione miracolosa d'un essere umano. No, se vi si vede una spiegazione religiosa — e non più fisica — della filiazione divina di Gesù, precorritrice della sua consacrazione messianica. Non si tratta, comunque, di un dibattito di natura storica e critica nel quale lo storico debba intervenire, ma di una affermazione della fede, di cui, dal punto di vista cattolico, spetta alla Chiesa fissare il senso e la portata. Lo storico deve soltanto riconoscere che, fin dalla sua prima origine, il Cristianesimo riposa sulla fede nel Cristo, Messia predestinato dal suo rapporto unico con Dio, rapporto fondato su una comunicazione sostanziale dello spirito divino. Di questa fede vivente, i Vangeli sono, per il critico, una eloquente testimonianza.

Ma, insistendo tanto sulla dimensione escatologica del Vangelo, non si creano difficoltà insormontabili? L'opinione cattolica non è sempre così lontana come sembra da Harnack, il quale scompone il Vangelo di Gesù in due elementi: « Un sentimento morale che si vuole ben trovare ammirabile e un sogno che non si osa giudicare ridicolo ». Ora, se la speranza messianica di Gesù fu mera illusione, cosa inconsistente e fallace, il più saggio non è stato Lui che morì per

¹⁴ Pp. 1-32 e 100-109 (4^a e 5^a ed.).

¹⁵ Vedi più avanti p. 112.

la causa della fede, ma Socrate che morì per la causa della ragione.

In realtà, l'idea del regno era «la sola forma vivente nella quale Egli poté preannunciare, far presente agli altri e assicurare Lui stesso l'avvenire dell'umanità credente, prendendo radice nel presente». Il Vangelo era condizionato giudaicamente: senza il messianismo non sarebbe stato che un'essenza invisibile, intangibile e anche inintelligibile, non una realtà vivente e conquistatrice. Divenuto la speranza del popolo cristiano e rimaneggiato nel suo simbolismo troppo rudimentale, non per questo cessa di essere «la rappresentazione lontana e sempre perfezionabile del grande mistero, Dio e il destino provvidenziale dell'uomo e dell'umanità». Sotto le specie del linguaggio profetico, Gesù non ha sbagliato né si è illuso. Egli vive nell'umanità «in una maniera e a un livello che non sono stati verificati per alcuno essere umano». Il messianismo si presenta allo storico come «la più grande manifestazione di fede che si sia mai prodotta sulla terra».

UN PRELUDIO: GLI ARTICOLI DI FIRMIN (1898-1900)

Harnack non era uno sconosciuto, e neppure un avversario nuovo, per Loisy. Tre anni e mezzo prima, l'esegeta aveva cominciato a polemizzare con lui nella *Revue du Clergé français*, sotto lo pseudonimo di *Firmin*. L'argomento delle critiche gli era stato fornito dalla celebre e già antica *Dogmengeschichte* dello storico tedesco. Nella stessa condanna, Loisy associava Auguste Sabatier, il decano della Facoltà di teologia protestante di Parigi, di cui era apparso l'*Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* (1897).

In due anni, dal dicembre 1898 all'ottobre del 1900, si erano susseguiti sei articoli che costituiscono l'equivalente di un «volpetto» e che la censura del cardinale Richard troncò bruscamente. Loisy partiva dalla teoria dello sviluppo cristiano secondo Newman (I), contrapponendola alla teoria individualistica della religione del protestantesimo liberale (II). Riprendeva poi i concetti di religione (III) e di rivelazione (IV), esaminava le prove e l'economia della seconda (V) e, passando dal piano delle idee a quello della storia, cominciava ad applicare alla religione d'Israele la sua teoria dello sviluppo (VI). Questi articoli rivelano un pensiero già compiuto, ma ancora alla ricerca di un modulo espressivo. Risentono di una certa pesantezza che contrasta con l'elegante concisione de *L'Évangile et l'Église*. Eppure, il volpetto si colloca sulla loro scia immediata ed essi contengono, a volte, formule vigorose di cui nel libro non si trova l'equivalente.

1. *Lo sviluppo dottrinale*

La teologia cattolica, osserva Loisy, ha avuto ai giorni nostri il grande dottore che le occorreva e al quale sono mancati soltanto alcuni discepoli¹. *L'Essay on the Development of Christian Doctrine* di

¹ *Le développement chrétien d'après le cardinal Newman*, «R.C.F.», 1 dicembre 1898, pp. 5-20.

«Articolo notevolissimo» e «studio assai intelligente», secondo il giudizio di J. GUTTON (*La Philosophie de Newman. Essai sur l'idée de Développement*, Paris, Boivin, 1933, pp. 122 e 224). Quanto a Newman, «nel mondo

Newman risale, in effetti, al 1845 e nel successivo mezzo secolo non si può dire che abbia avuto grande risonanza. Ora, in questo libro, Newman espone una scoperta capitale: lo sviluppo cattolico è nella logica reale del cristianesimo; è indispensabile alla sua conservazione e altrettanto divinamente legittimo: di più, è impossibile, al fondo, distinguere da esso. Per Newman, la purezza di un'idea vivente non consiste nel suo isolamento da tutto, ma nella sua capacità di tutto dominare e di perpetuarsi, dominando tutto ciò che avvicina. L'idea attira nella propria orbita ogni realtà che le è affine, poiché necessariamente si stabilisce un rapporto fra essa e tutto ciò che preoccupa coloro che ne sono i portatori.

Un'idea, dunque, non resta tanto più fedele a se stessa quanto più si premunisce contro il mutamento. La storia interna del cristianesimo mostra, al contrario, che l'errore è spesso il prodotto della stagnazione: « Molte eresie sono il frutto di un malinteso spirito di conservazione ». Non ne consegue che ogni sviluppo sia di per sé legittimo, e Newman ha proposto sette criteri per distinguere lo sviluppo vero da quello falso: la permanenza del tipo o preservazione dell'idea fondamentale, la continuità dei principi, la potenza di assimilazione, lo schema anticipatore « che si realizza molto più tardi nella sua perfezione », lo svolgimento logico, le addizioni preservatrici del passato, la durata continua. Ma la valutazione di questi *contrasegni* non è lasciata né all'arbitrio individuale del credente, né all'esame esteriore del doto: è legata alla vita religiosa della collettività. Ecco perché « lo sviluppo legittimo dev'essere garantito da un'autorità infallibile. Autorità e rivelazione sono termini correlativi ».

Newman non ha scritto né voluto scrivere la storia dello sviluppo cristiano; ne ha soltanto definito l'idea e tracciato le leggi. Ha proposto, insomma, « una teoria scientifica del cristianesimo cattolico », che domanda di esser messa in opera, cioè generalizzata e applicata. Tre direzioni di ricerca si possono immediatamente indicare:

— La teoria newmaniana non deve limitarsi al cristianesimo, ma

cattolico, il suo *Essay* ha rinnovato la problematica, ampliato le prospettive, fecondato lo studio della storia dogmatica » (J. H. WALGRAVE, O. P., *Newman. Le développement du dogme*, Tournai-Paris, Casterman, 1957, p. 7).

« Questa teoria non fu molto apprezzata dai teologi di professione. Tutti continuarono a tener fermo il principio dell'immutabilità oggettiva del deposito rivelato » (J. BELLAMY, *La Théologie catholique au XIX^e siècle*, Paris, Beauchesne, 1904, p. 131. L'opera, postuma, fu edita a cura del padre Bainvel, S. J., professore all'Istituto cattolico di Parigi).

estendersi a tutta la storia religiosa fin dalle origini dell'umanità: « In un senso verissimo, il cristianesimo è uno sviluppo del giudaismo posteriore all'esilio, che è lo sviluppo della religione dei profeti, la quale è uno sviluppo dello jahvismo mosaico e primitivo, derivato a sua volta dalla religione patriarcale, che ha il suo punto di partenza nella religione dell'umanità preistorica. I grandi momenti della rivelazione che marcano le diverse fasi di questo sviluppo non ne compromettono lo svolgimento; al contrario, lo garantiscono, poiché non sono rivoluzioni che distruggono l'opera del passato per introdurre una religione nuova, ma trasformazioni regolari in cui la tradizione religiosa s'illumina di nuova luce, accresce la propria vitalità, espande la sua azione ».

— Alle origini stesse del cristianesimo, « sul modo in cui la rivelazione medesima entra nel suo processo evolutivo e vi si riallaccia », Newman è poco esplicito: non si è abbastanza preoccupato della questione biblica, sulla cui importanza le scienze religiose non avevano potuto, a quel tempo, attirare la sua attenzione.

— Quanto allo sviluppo cristiano propriamente detto, Newman sembra troppo spesso ridurlo « al movimento delle idee, al progresso della credenza, alla determinazione dei dogmi ». È opportuno distinguere meglio il momento *reale* e il momento *teologico*: il primo s'identifica con la vita della Chiesa, in cui la credenza si esprime anche nelle sue applicazioni e si comunica per mezzo d'istituzioni; il secondo, sulle questioni importanti, porta al momento dogmatico.

Ma quale autorità riconosce a questa teoria in cui lo stesso Newman ravvisa soltanto un'ipotesi di ordine scientifico, anziché una dottrina tradizionale? « L'idea di sviluppo, come egli l'intendeva, non ha ancora preso possesso della teologia, cioè non è annoverata fra le tesi ufficiali dell'insegnamento cattolico; ma non per questo essa è meno realmente in possesso della tradizione, giacché le cose sono sempre andate come se vi si fosse creduto, giacché la Chiesa non ha cessato di svilupparsi senza esitazioni né remore nel senso descritto da Newman, giacché tutta la storia è là per deporre in favore della teoria. La si ammetteva dunque implicitamente, equivalentemente, non avvertendosi ancora il bisogno di formularla in modo esplicito ».

Dalla fine del primo secolo, la teologia cristiana « è stata uno sforzo costante e sempre rinnovato di stabilire una sorta di equazione o di perpetua corrispondenza fra l'interpretazione dei dogmi rivelati e il progresso intellettuale dell'umanità ». La teoria newmaniana è,

conforme alle nostre conoscenze, l'espressione del cristianesimo quale ce lo mostra la storia².

2. *L'individualismo religioso*

Il razionalismo protestante di Harnack e di Sabatier vuole bensì considerare la religione come una parte reale e necessaria dell'attività spirituale dell'uomo, ma definisce religione e autorità per esclusione reciproca³. All'autorità esteriore della Chiesa, della tradizione,

² La storia delle origini della teoria dello sviluppo è ancora da scrivere. Bisogna ricordare qui, fra Newman e Loisy, la meditazione romanizzata di Victor Cherbuliez (un riformato) sulla trasformazione del cristianesimo nella Rinascenza, nel suo saggio, oggi dimenticato, *Le Prince Vitale* (1864): «Le creazioni di Dio, come le opere dell'uomo, sono soggette alla legge dello sviluppo graduale: esse seguono un corso ordinato, Dio non affretta nulla. Egli ha voluto dunque che la rivelazione avesse la propria storia, che sull'esempio di tutti gli esseri animati, essa si sviluppasse e si accrescesse col tempo. Ecco perché ha istituito la sua Chiesa, chiochia divina incaricata di fecondare, di far schiudere uno dopo l'altro, nelle ore prestabilite dall'eterna pazienza, tutti i germi di verità racchiusi nel Vangelo. Questa divina volontà si manifesta visibilmente nella formazione del dogma cristiano. Ci sono voluti secoli perché esso si organizzasse e percorresse il ciclo delle sue metamorfosi. Come il dogma, il genio morale del cristianesimo ha avuto la sua storia. Dappriocipio la Chiesa non annunciò agli uomini che la dottrina della salvezza mediante la croce, cioè con le lacrime, la sofferenza volontaria, il disprezzo di tutto ciò che il mondo ama e onora... Ma col tempo un ordine nuovo sorge dal caos sanguinoso della barbarie. A mano a mano che questa società, dapprima incerta di sé, consolida sulle proprie basi, la Chiesa muta funzione e linguaggio; essa presagisce da lontano il nascere di una civiltà nuova, di cui essa vuole appropriarsi per darle la propria impronta. Non lancia più l'anatema contro il mondo, ma insegna ai fedeli come, vivendo nel mondo, possono vivere per Dio. Essa prevede una saggezza diversa da quella del monaco che preghusta le delizie della morte nel silenzio del chiostro... Essa proclama che la Provvidenza ha dei disegni su quel grande essere collettivo che si chiama l'umanità e che il regno di Dio, prima di compiersi nelle altezze dei cieli, deve manifestarsi su questa terra nella vita delle nazioni» (pp. 248-251). Nessuna impazienza, però: «Il Principe paragonava la Chiesa a una vigna imprudente che ha troppa premura di fiorire; ma il grande vignaiolo, il quale sa quanto le primavere siano ingannatrici e vuole che la propria vigna attenda l'ora fissata dalla sua saggezza, le invia, nel momento che precede la fioritura, delle gelate che la respingono nel sonno dell'inverno» (p. 354).

³ *La théorie individualiste de la religion*, «R.C.F.», 1 gennaio 1899, pp. 202-214. L'articolo critica Sabatier più che Harnack, il quale si mostra sempre molto preoccupato della funzione sociale del cristianesimo.

⁴ Nella fattispecie, il termine *sociale* è un nido di equivoci, secondo l'asse

della lettera della Scrittura, esso oppone, come unica regola di fede, la luce interiore dello spirito che discerne nella Scrittura la Parola stessa di Dio. «Questo cristianesimo puro è puro protestantesimo», che sottrae la religione a ogni controllo, compreso quello della scienza e della critica, ma si fonda su un abuso di linguaggio, su un errore filosofico e su un totale misconoscimento della storia.

«Mai la religione è stata concepita come una faccenda esclusivamente personale dell'individuo, come un semplice lavoro psicologico di cui ciascuno sarebbe il soggetto e l'arbitro. Il rapporto diretto e costante che si stabilisce fra l'uomo e Dio mediante la religione è sempre stato considerato come implicante al tempo stesso il vincolo affettivo tra l'uomo e i suoi simili. Chi dice religione dice il contrario di individualismo. La religione in tutte le sue forme, anche le più imperfette, ha sempre perseguito l'unione degli uomini in Dio, non soltanto l'unione dell'uomo con Dio... Per questo, tutto ciò che nella storia ha portato il nome di religione è stato, in un modo o nell'altro, un'istituzione».

Il cristianesimo vuol essere, e necessariamente è, un'istituzione religiosa. Non può, dunque, «riassumersi in un sentimento né definirsi in una formula unica». *Il Vangelo non è potuto esistere che una volta nella sua forma nativa*. Il cristianesimo si è realizzato virtualmente in Gesù, dal quale deriva la sua forza interna, ma non ha potuto realizzarsi nella propria interezza, *di fatto e storicamente*, in una coscienza individuale, sia pure quella di Gesù Cristo, né ridursi alla comunicazione del sentimento che si era manifestato in tale coscienza. Gesù, come già i profeti, «ha creduto di promuovere lo sviluppo del regno di Dio e non alcune esperienze psicologiche di cui la posterità potesse beneficiare». Né lui né i profeti servono un sentimento o un'astrazione, ma il Dio vivente e l'opera che Egli persegue attraverso di loro, la costituzione della società dei giusti.

Ne consegue la necessità di uno sviluppo, e dunque di mediazioni, a partire da uno stato di cose determinato, la cui impronta potrà sussistere a lungo: gli stessi Harnack e Sabatier devono riconoscere che la loro *religione pura* non è presente nel Vangelo senza commisioni. «Tutto il Vangelo è giudaico nel senso che fu condizionato

o il livello scelto: sociologico (le radici sociali della religione e l'adattamento della religione alla natura sociale dell'uomo), ecclesiologico (il valore religioso della società Chiesa), psicologico (gli schemi della religione personale), esegetico (la natura e l'attualità del messaggio evangelico), deontologico (la dottrina sociale delle Chiese e l'efficienza temporale dei credenti)...

giudaicamente, adattato all'ambiente in cui veniva predicato. Non poteva essere altrimenti, sotto pena di restare escluso dalla vita, e d'altra parte non poteva neppure restar tale, sotto pena di morire nel luogo stesso dove aveva visto la luce. Ma affinché continuasse a vivere, occorreva che ingegnosi filosofi, esaminando quanto nel Vangelo era puramente universale e quanto, invece, era puramente giudaico, rigettassero questo per conservare quello, componendo per gli apostoli un piccolo simbolo in cui non avrebbero infuso che l'essenza di ciò che ai nostri critici sembra la religione perfetta!... La vita d'una religione non consiste mai nella ricerca d'una quintessenza, ma nella sua azione sulle anime; e tutto quel che soccorre tale azione, tutto quello che la religione attira nella propria orbita e utilizza per i propri fini, partecipa della sua vita servendola. Il problema, dunque, non è di sapere come definire l'essenza del cristianesimo o del Vangelo, essendo impossibile una definizione assoluta poiché il Cristianesimo è una realtà vivente e non un concetto dello spirito: lo si fa conoscere descrivendolo quale esso è».

La vita non è dissezione, ma assimilazione. «Se tutto questo sviluppo è animato dallo spirito del Vangelo, se è necessario alla sua conservazione e alla sua diffusione, se serve a promuovere la religione di Gesù, che cosa c'è da ridire? Rimproverare queste cose alla Chiesa cattolica, non significa rinfacciarle di esser vissuta e di vivere ancora? E se la Chiesa non fosse vissuta dove sarebbe ora il Vangelo?»

Una triplice rivoluzione, secondo Harnack e Sabatier, ha definitivamente distrutto l'autorità: religiosa, con Lutero; scientifica, con Galileo; critica, con il metodo storico. Ciò significa, essi concludono, che l'autorità, essenziale al cattolicesimo, non era essenziale al Vangelo, per cui fra l'uno e l'altro c'è un'antinomia radicale. Prodotto dell'autorità per antonomasia, il dogma non può sfuggire a questo sfacelo.

Ma, domanda Loisy, bisogna proprio identificare il dogma con una formula definitivamente pietrificata? «La Chiesa non insegna e non pensa che le sue formule dogmatiche siano l'espressione adeguata e assolutamente perfetta delle realtà soprannaturali che esse rappresentano. Essa le definisce come le migliori e le uniche buone nel tempo in cui le definisce e le impiega. Non le considera del tutto immutabili, imperfettibili, poiché le è accaduto costantemente e tuttora le accade ogni giorno di completarle, di spiegarle, di precisarle, di lumeggiarle e di migliorarle con queste integrazioni, con questi chiarimenti, con queste precisazioni».

Lo scoglio — che spiega l'atteggiamento dei protestanti liberali — sarebbe, per la Chiesa cattolica, di «confondere la fedeltà alla tradizione con l'immobilità nella tradizione, la conservazione della fede con la preservazione del formulario e l'inattività dello spirito sull'oggetto della credenza, la legittimità di ciò ch'è oggi con l'identità assoluta del passato e del presente, gli interessi della religione con i vantaggi temporali della gerarchia». E Loisy conclude: «È certo che questo pericolo esiste per la Chiesa cattolica... Il meraviglioso è che, nell'insieme e per l'essenziale, essa lo abbia evitato, poiché si è sempre ripresa e riformata in tempo».

3. *Le due componenti della religione*

Bisogna dunque insistere sul carattere sociale — e spontaneamente sociale — che fa la forza della religione e la garanzia della sua durata⁴. L'uomo sente di dipendere da Dio non solo come individuo, ma quale membro di una società e con essa, collettivamente, solidariamente. Per nessuna religione l'uomo è un individuo astratto dalla propria vita reale, rescisso dai rapporti familiari e sociali, concentrato nel segreto più intimo del proprio cuore. Ecco perché la tradizione è un elemento costitutivo della religione al punto che, nella maggior parte delle religioni antiche, il rito è più importante della credenza.

Non per questo si è autorizzati a conglobare la religione nell'elemento sociale. Essa è «qualcosa di altrettanto essenziale all'uomo della ragione e della coscienza del dovere». Gli uomini hanno un *istinto religioso* che, lungi dal configurarsi come una facoltà isolata, è strettamente associato all'intelligenza, alla coscienza morale, alla volontà. Essi hanno in sé un appetito del bene e del vero che li attira, li trascende, li condanna e donde procede quel sentimento dell'indigenza universale in tutto l'ordine della vita terrena che li getta verso Dio.

Così si spiega l'inevitabile dualismo della religione, in quanto attuazione e in quanto aspirazione. I moderni che vogliono vedervi soltanto una spiegazione infantile del mondo dimenticano che «questa sorta di divario fra il pensiero religioso e il sentimento religioso non s'incontra soltanto ai gradi inferiori della religione», e che, per

⁴ *La définition de la religion*, «R.C.F.» 1 aprile 1899, pp. 193-209.

esempio, le prove dell'esistenza di Dio non saranno mai il principio adeguato della nostra fede in Lui. « Poco importa che vi siano state molte religioni difettose e alcuni uomini irreligiosi, che nessuna religione abbia evitato di essere per gli uomini motivo di certi abusi. L'uomo è intelligente poiché è uomo, ed è caduto, cade ogni giorno in errori altrettanto copiosi delle stelle del cielo e dei granelli di sabbia... Gli errori nulla provano contro la verità, ché se non vi fosse verità non vi sarebbero errori ». E Loisy riprende il suo tema preferito: come i riti e le istituzioni, « le formule religiose non sono la religione più di quanto le formule scientifiche non s'identifichino con la scienza. Purtuttavia, le formule scientifiche contengono la scienza e la trasmettono. Del pari, i simboli religiosi contengono la fede e la perpetuano. Si possono correggere e migliorare questi simboli, come si possono anche alterare. Giammai si può farne a meno... Essi sono l'espressione relativa mediante la quale intravediamo l'impenetrabile Eterno ».

4. *La verità religiosa e le sue determinazioni contingenti*⁵

Harnack e Sabatier pensano che, per l'ortodossia cattolica o protestante, la rivelazione sia una comunicazione, fatta una volta per tutte, di dottrine immutabili che basterebbe conservare. Questa definizione, da essi creduta tradizionale e insostenibile, è, di fatto, insostenibile, ma non tradizionale.

Il loro errore nasce da una confusione tra la *verità* e la *dottrina*. La dottrina ha per oggetto la verità, che essa tende a percepire e ad esprimere, ma che le resta sempre trascendente. L'idea di rivelazione altro non significa che questo dualismo insuperabile. « L'umanità, che è essenzialmente religiosa, non ha coscienza di aver creato la religione, ma piuttosto di averla ricevuta e conservata ». La rivelazione è la sola forma storica della religione: « Tutte le religioni esistenti o esistenti sulla terra si son presentate e si presentano come religioni rivelate ». Questa testimonianza unanime non va respinta sotto il pretesto che riveste spesso forme ingenue e che, d'altra parte, non tutte le religioni possono essere egualmente vere. La distinzione proposta permette, al contrario, di conferire, a tale testimonianza, tutta la sua portata.

In effetti, l'assoluto divino non è comunicabile e intelligibile all'uomo che con la mediazione del concetto umano. Ora questo concetto non è il termine di una deduzione, ma il simbolo di una realtà « che sorpassa infinitamente ogni intelligenza creata » e che non si presenta di primo acchito nella forma astratta d'un insieme di enunciati teorici. « Le verità fondamentali della religione non sono state comunicate sotto forma di insegnamento speculativo »; né il giudaismo né il cristianesimo primitivo hanno posseduto un simbolo ufficiale e, su questo punto, l'abito mentale che ci viene dalla scolastica va corretto con i dati della storia.

Certe condizioni esterne sono necessarie perché si operi questo sviluppo. C'è sempre un elemento intellettuale alla base della vita religiosa, sebbene essa non vi si riduca, ma il dogma ne scaturisce soltanto quando la fede deve « vivere e dilatarsi in un ambiente filosofico e dotto, poiché la concezione religiosa dell'universo, dell'uomo e della vita hanno bisogno di accordarsi con la conoscenza scientifica di questi stessi oggetti ». Il dogma assume dunque una funzione nuova in rapporto al postulato originario: esso deve, in quanto teoria, mantenere la credenza religiosa in armonia con lo sviluppo scientifico dell'umanità, prevenire i conflitti della ragione e della fede, anziché renderli inevitabili.

Per demitizzare le concezioni primitive della rivelazione, Sabatier si sforza di fondare la religione sul sentimento puro, che non è « la religione di Gesù e neppure una religione qualsiasi ». Perché il sentimento del divino sarebbe un'assise più solida delle forme contingenti del pensiero religioso, come se non fosse altrettanto contingente? Non è lecito amputare le religioni del loro contenuto dottrinale per il fatto che nessuna idea può racchiudere Dio e nessuna formula esprimerlo adeguatamente: in tal modo si riduce la rivelazione a un mero fenomeno di coscienza. Basta non assumere un simbolo antico e popolare, sia pure attualmente conservato nell'insegnamento comune e nel linguaggio corrente, come espressione adeguata e definitiva dell'idea che esso rappresenta; basta non confondere questa idea, questa verità religiosa, con la rappresentazione sensibile che la incarna.

È il caso, per esempio, dei racconti biblici della creazione. Per secoli, quando la scienza e la storia esistevano solo nella fede, essi assolvero a un ruolo predestinato e proposero una concezione religiosa delle origini. Oggi sappiamo che né la fede né la scienza c'insegnano nulla sulle circostanze reali e concrete in cui vissero i nostri progenitori, « se non che niente nasce dal niente ». I cattolici che si

⁵ *L'idée de la révélation*, « R.C.F. », 1 gennaio 1900, pp. 250-271.

richiamano ancora alla lettera di questi racconti si scostano dunque dalla tradizione, mentre credono di esserle fedeli accordando più importanza all'immagine sensibile che al suo significato religioso. Essi dimenticano che « la rivelazione è un insegnamento divino proporzionato alla condizione intellettuale degli uomini ai quali fu inizialmente destinato ». Conservando all'immagine il suo valore pedagogico, si resta, al contrario, sulla linea d'uno sviluppo omogeneo: « Quello che fu, in un dato momento, l'inizio della rivelazione si risolve nella prima percezione del rapporto che deve sussistere fra l'uomo cosciente di sé e Dio, presente dietro al mondo fenomenico. Lo sviluppo della religione rivelata si è compiuto mediante la percezione di nuovi rapporti che erano, in sostanza, la determinazione più precisa, su un punto particolare, del rapporto essenziale intravisto fin dall'origine ».

Di questa determinazione della rivelazione, « la teologia non ci dice che essa sia divina nella sua espressione intellettuale e verbale ». È l'uomo che vede ed è Dio che lo illumina, ma non per questo il divino in sé cesserà mai di restare, per noi, *l'inaccessibile e l'indefinibile*: « Le nostre idee più consistenti nell'ordine religioso non sono che metafore e simboli, una sorta di notazione algebrica che rappresenta quantità ineffabili ». La rivelazione è divina nel suo principio, nel suo oggetto, nel suo spirito, ma essa è ricevuta da uomini e formulata a misura della loro intelligenza, nel linguaggio di cui essi dispongono.

La speculazione teologica si dimostra dunque inadeguata a entrambi i poli per così dire: da una parte, in ragione della trascendenza della verità in rapporto alla dottrina; dall'altra, per le condizioni di sviluppo della dottrina nella società religiosa. La sua importanza nasce dal fatto che in essa si manifesta la *coscienza riflessa* che la religione acquisisce di sé. Ma non si può perder di vista, per quanto concerne la religione, il suo carattere derivato, e, per quanto concerne la rivelazione, i suoi limiti innati. Giammai l'idea esaurisce la vita né coincide con il suo oggetto, tanto meno quando si tratta di una vita superiore e di un oggetto assoluto. La dottrina non è tutta la religione e mai la rivelazione si è lasciata contenere in un formulario. Le forme storiche e psicologiche della rivelazione sono state molteplici e varie, e la religione dei primi uomini non fu interamente compresa nell'idea che essi si facevano della divinità e dei suoi rapporti con l'uomo. Allo stesso modo, il Cristianesimo non si è esaurito nella concezione del Regno di Dio, più di quanto il cattolicesimo non si sia trasfuso interamente « nei decreti dei concili e nei manuali di teologia ».

5. Rivelazione e istituzione

La relatività dei simboli non dispensa alcuno dall'obbligo di riceverli⁶: nessuno sfugge alla necessità di ricorrervi, nemmeno i protestanti, a partire dal momento in cui predicano. D'altro canto, essa impone a quanti hanno il compito dell'insegnamento di spiegare tali simboli secondo i lumi del loro tempo, affinché non siano lettera morta e inintelligibile. Essi sono indispensabili per trasmettere la verità religiosa, ma non basta ripeterli per farli comprendere.

Così si scopre, ad un tempo, l'ufficio di comunicazione a cui adempie la dottrina e la necessità d'una istituzione che la interpreti con autorità. Una religione rivelata postula una chiesa infallibile, sola capace di superare la contraddizione fra la necessità di una fede religiosa assoluta e l'inevitabile relatività dei simboli, fra il carattere individuale della fede e quello di indispensabile comunione della credenza. Altrimenti, « nulla potrà impedire alla religione di pietrificarsi in forme senza vita o di vanificarsi nell'anarchia completa delle credenze e della società religiosa... Una religione che cessa di essere una Chiesa, una Chiesa che lascia cadere la propria autorità non esistono più che in apparenza ».

Il principio dell'individualismo è in opposizione diretta con l'esenza stessa del cristianesimo come di ogni religione, dalla quale ci si esclude non appena si esce dalla tradizione. L'elaborazione individuale del pensiero religioso ha un senso soltanto se è coordinata « realmente e volontariamente » con l'elaborazione generale; fra l'una e l'altra non vi sono incompatibilità.

Ogni credente deve conciliare la propria coscienza religiosa con la propria cultura personale, ma questa esigenza psicologica s'inscrive in una necessità sociale più vasta alla quale nessuna società religiosa sfugge.

6. Dalla teoria alla storia: la religione d'Israele

A questo punto sarebbe stato auspicabile uno studio del concetto di tradizione. Loisy pensò forse che esso emergeva a sufficienza dalle sue analisi delle nozioni di sviluppo, di religione e di rivelazione? Sta di fatto che, dopo cinque esposizioni di carattere puramente teorico,

⁶ *Les preuves et l'économie de la révélation*, « R.C.F. », 15 marzo 1900, pp. 126-153.

egli sente il bisogno di ritrovare il contatto con il terreno più solido della storia⁷. Ma per una di quelle ironie così frequenti nella storia, è proprio questa parte, semplice applicazione delle idee generali suesposte, che suscita la vigorosa protesta dell'arcivescovo di Parigi: ora non c'è dubbio che, fra tutti gli scritti di Loisy, questo contiene idee che più sono passate, oggi, nell'esegesi cattolica e perfino nella catechesi corrente⁸.

Si comprende, tuttavia, come in quel tempo di vivacissime resistenze alcuni abbiano potuto giudicarlo provocante. Lasciato il cielo delle grandi idee, Loisy si calava di colpo nel cuore degli argomenti scottanti e prendeva di petto la simbologia tradizionale, spiegando che c'era tradizione e tradizione: da un confronto con il *Discours sur l'histoire universelle* — in cui Bossuet datava la creazione nel 4.004 prima dell'era cristiana e la presa di Troia circa 308 anni dopo l'Esodo — « si può vedere fino a qual punto i nostri esegeti e i nostri apologeti più conservatori si siano scostati da quella che nel XVII secolo era la *tradizione* ».

Il progresso delle scienze storiche ha spazzato via le cognizioni sulle quali Bossuet faceva affidamento, sostituendovi la coscienza della nostra ignoranza: « I dati cronologici della Bibbia sono ora, per noi, come un sottile reticolo gettato a guisa di ponte su un abisso di cui non s'intravede il fondo. Per rappresentarci scientificamente la storia primitiva dell'umanità come la storia antica d'Israele, dobbiamo riconoscerci l'esistenza di regioni tenebrose. Diciamo subito che la storia d'Israele è relativamente chiara dopo Samuele e Saul; prima di loro, risalendo fino a Mosè, alcuni punti si staccano a mezza luce su un fondo oscuro. Da Mosè fino ad Abramo, è la notte completa. I primi capitoli del *Genesi* non c'informano, né vogliono farlo, sulle circostanze in cui l'uomo e la religione comparvero nel mondo e come essi si comportarono nel corso delle età preistoriche. Ci dicono soltanto che l'uomo apparve sulla terra per volontà e per virtù di Dio in qualità di creatura; che egli fu, sin dall'origine, una creatura disobbediente e moralmente squilibrata; che tuttavia Dio vegliava sull'umanità in quei tempi remoti, come ha fatto più tardi, e che la go-

vernava secondo la propria giustizia e la propria misericordia ».

Queste conclusioni non devono né scandalizzare né inquietare. Il crollo della simbologia tradizionale, troppo spesso confusa con una conoscenza positiva, è uno scacco soltanto in apparenza. « A dispetto di tutte le lacune che bisogna ammettere nel nostro quadro, può stabilirsi un altro *svolgimento della religione*, che, pur essendo apparentemente meno rigoroso, meno semplice nella costruzione, di timbro meno straordinario e più umano di quello dell'apologetica antica, non cessa, in fondo, di essere lo stesso, essendo sempre una storia divina, e di mostrare, sotto una luce più conforme alla loro realtà, le origini e lo sviluppo della rivelazione ».

Sulle prime manifestazioni del sentimento religioso, fino all'invenzione della scrittura, è giocoforza esser modesti: di esse non resta alcuna testimonianza sufficientemente diretta e precisa. All'aurora dei tempi storici, ci appaiono le religioni « vero caos di opinioni bizzarre, fluide, mutevoli, di superstizioni puerili e grossolane, di pratiche strane, spesso crudeli e immorali ». Poi, episodicamente, si notano riforme che in parte falliscono il loro scopo: Confucio, Buddha, Zoroastro. « Una sola riforma essenziale, comprensiva di tutta una serie di riforme secondarie e di progressi acquisiti a caro prezzo, conduce a un risultato altrettanto perfetto, sembra, di quanto può comportare la condizione umana: è quella che comincia con Mosè e termina con Gesù, perpetuandosi attraverso la Chiesa ».

Come rappresentarsi questa evoluzione? Animismo, politeismo, monoteismo ne sono spesso considerati le tre grandi tappe, ma conviene restare critici: « La pretesa legge dell'evoluzione religiosa non è, fino a questo momento, che un'ipotesi, una teoria... Può presentare alcuni vantaggi per classificare i fatti osservati, ma occorre guardarsi dal giudicarla la regola necessaria e il programma infallibile di tutto lo sviluppo religioso, poiché è impossibile provarne l'inveramento continuo nella storia ». Qualche esempio: il feticismo dei primitivi è probabilmente lo stesso che possiamo osservare oggi, dopo migliaia di anni; le antiche religioni politeistiche non si trasformarono gradualmente in religioni monoteistiche; il monoteismo dei filosofi greci non è un frutto della religione ellenica, più di quanto l'eclettismo di Victor Cousin non sia un frutto del Cristianesimo; il paganesimo greco-romano è rimasto fino alla fine una religione politeistica che ha ceduto al monoteismo cristiano, non potendo né assorbito né assimilarlo; il monoteismo giudaico non appare affatto come la conseguenza naturale e logica d'un politeismo anteriore...

⁷ *La Religion d'Israël*, « R.C.F. », 15 ottobre 1900, pp. 337-373.

⁸ Secondo Rivière, questi articoli « sembrarono notevoli sia per erudizione che per forza espressiva; essi tendevano a volgarizzare, sui punti più essenziali, il sentimento dei problemi critici e la premessa delle loro soluzioni » (*Le Modernisme dans l'Eglise*, p. 125). Ma sembrarono solamente (p. 131. nota).

È dunque essenziale respingere la confusione tra le forme storiche della religione e i gradi dell'evoluzione religiosa. Altrimenti bisognerebbe ammettere che gli elementi fetichistici delle grandi religioni pagane siano un retaggio dei tempi preistorici e che il Dio unico sia un Dio sovrano secondato da « circostanze favorevoli e da una robusta longevità » che gli avrebbero permesso di imporsi ai suoi rivali. Ora, « lo sviluppo delle religioni sembra sia stato assai più complesso » e « il movimento delle idee e delle istituzioni religiose non ha seguito, nei periodi conosciuti della sua storia, una linea abbastanza uniforme perché si possa determinare per induzione ciò che avvenne nei tempi preistorici ».

Lo sviluppo religioso è un fatto che l'evoluzionismo classico non spiega in modo soddisfacente. I modelli teorici che ci vengono proposti sono suggeriti più da una filosofia che dalla storia: « Le nozioni di animismo, di politeismo, di monoteismo sono forme del nostro pensiero filosofico, con le quali noi ci rappresentiamo, piuttosto imperfettamente, le realtà della storia ». Di qui, le illusioni tenaci di molti studiosi, giacché « la molteplicità, la varietà, la stessa apparente grossolanità dei simboli non ripugnano quanto potrebbe credersi alla semplicità di una fede vera e alla purezza del sentimento religioso ». La stessa confusione si ritrova, sotto un altro aspetto, quando ad ogni concezione devozionale si fa corrispondere uno stato o un livello della coscienza religiosa: « L'idea di Dio ha potuto avere umili origini, secondo la nostra maniera di pensare, senza per questo che la religione abbia cessato di essere una grande cosa... Il feticcio stesso è il segno della presenza divina. Per quanto si faccia, non si dà religione senza immagini e senza simboli. Il pensiero più alto che l'uomo riesce ad avere di Dio resta pur sempre un'immagine, un *idolo* nel senso primario della parola, in cui egli si sforza di collocare l'infinito ».

L'evoluzione complessa e contrastata delle forme religiose non infirma, dunque, l'unità e la continuità del senso religioso. Il maturare di quest'ultimo non è subordinato alla sparizione di quelle, come vorrebbero Harnack e Sabatier: forme e sentimento sono, al contrario, strettamente associati. Un simbolo, per puro che sia, non racchiuderà mai Dio, ma, per quanto sia povero e per noi inintelligibile, non va disprezzato. « Nessuno sforzo della nostra intelligenza, sia pure confortato dalla conoscenza della storia, può attingere la semplicità delle concezioni primitive. Ma possiamo almeno facilmente comprendere che una religione pura e salutare fu possibile sin dalle origini e presso tribù che dalla civiltà erano le più remote ».

Su questi fondamenti, Loisy si sforza di dare « l'idea meno inesatta che noi possiamo formarci del particolarissimo ambiente in cui doveva insediarsi il culto di Iahvè ». Gli antichi Semiti erano politeisti, esattamente come gli antichi Ariani, gli antichi Egiziani e gli antichi Cinesi. I nomadi avevano un pantheon meno affollato: assai verosimilmente, fu in una tribù nomade abbastanza isolata, in cui l'animismo dominava la mitologia e nella quale lineamenti pagani dovevano a lungo sopravvivere (*l'efod*, per esempio), che nacque il culto di Iahvè.

Questo articolo non poté avere il seguito annunciato. Loisy lo pubblicò poco dopo sotto il proprio nome, insieme ai due scritti destinati a completarlo, in un opuscolo che non fu messo in vendita⁹. Rispetto ai precedenti articoli di *Firmin*, presenta un interesse particolare. In effetti, non rivela soltanto una fase di pensiero di poco anteriore a *L'Évangile et l'Église*, qualcosa come il retroscena preparatorio del volumetto; ma delinea anche, dai tempi preistorici alla fede d'Israele, quello « svolgimento della religione », come Loisy lo concepiva allora e che, nella risposta a Harnack, avrebbe presto condotto dal cristianesimo nascente al cattolicesimo contemporaneo.

⁹ *La Religion d'Israël*, Paris, Letouzey, 1901, pp. XI-88. Nel 1906 ne apparve un'edizione accresciuta (sei capitoli invece di tre). Loisy doveva riprendere per la terza volta la sua opera nel 1903, allo scopo di coordinarla con la sua tetralogia sulla nascita del cristianesimo.

Tutti questi articoli pseudonimi furono preventivamente sottoposti alla censura del confessore di Loisy, il sulpiziano Monier, superiore del seminario dei Carmelitani, poi della Maison Saint-Jean a Parigi (vedi appendice, p. 660).

HARNACK E LOISY: UN CONFRONTO

Per meglio puntualizzare l'economia generale dei due lavori, si è dovuto sacrificarne il sapore e forse in parte anche il rilievo. A contatto dei testi, la replica di Loisy lascia l'impressione di un maggior rigoglio d'idee, rispetto alle conferenze di Harnack. Eppure il suo libro è più breve — di un quinto circa, nell'edizione definitiva — ma pone l'accento più sulla discussione dei problemi che sull'esposizione dei fatti: e come replica, non poteva farne a meno. Su questo piano occorre dunque precisare che cosa divide e che cosa avvicina lo storico liberal-protestante tedesco e l'esegeta francese cattolico modernista. Non è facile¹, e bisogna contentarsi di uno schizzo sommario. Per essere pienamente esauriente, infatti, questo confronto dovrebbe includere altri comprimari. Harnack è uno storico che fu criticato non soltanto da Loisy ed è un protestante che dovette anche lui affrontare una teologia ortodossa per molti aspetti opposta alla teologia ortodossa del cattolicesimo, ma che partecipava di una comune mentalità².

1. In apparenza, il lavoro di Loisy è una puntuale confutazione delle tesi di Harnack: con richiami a piè di pagina, nei due capitoli esegetici, che permettono di seguire lo sviluppo dell'argomentazione; con una esposizione preliminare della tesi nei tre capitoli più storici. Anche nelle sue opere più personali, Loisy resta sempre un commentatore di testi e, su questo fondamento positivo, trova la sua sicurezza. In realtà, è assai più vicino all'avversario — anche nei momenti di più accesa schermaglia — di quel che non sembri a una lettura frettolosa. Ma da una impressione provocata di disaccordo to-

¹ « Harnack e Loisy »: il parallelo è stato fatto spesso, in special modo fuori di Francia, ma sempre da un punto di vista normativo, per diversificare i due personaggi in esegesi o in teologia (G. BONACCORSI, M. S. C., *Harnack e Loisy, o le recenti polemiche intorno all'essenza del cristianesimo*, Firenze, 1904, pp. 262. - T. A. LACEY, *Harnack and Loisy*, London, 1904, pp. 18. - C. PIEPENBRING, *Harnack et Loisy*, Lugano, éd. du Coenobium, 1913, pp. 30).

² Vedi la prefazione del pastore G. Marchal alla recente ristampa, *Les Religions d'autorité et la Religion de l'esprit*, di AUGUSTE SABATIER, Paris, Berger-Levrault, 1956, pp. VIII-XIV.

tale, si rischia di passare a una successiva impressione di convergenza completa che nasconde, non meno della prima, le vere linee di demarcazione fra i due pensieri.

La difficoltà sta senza dubbio nel fatto che l'uno e l'altro intendono mantenersi sul terreno della storia oggettiva, che ciascuno proietta su di essa la propria inquadratura teologica, che le rispettive concezioni teologiche sono, a loro volta, profondamente influenzate dalle conclusioni storiche cui essi pervengono e che l'importanza e il significato di questa influenza reciproca non vengono mai messi in luce. Harnack vuol dimostrare attraverso la storia, non che il protestantesimo liberale sia la forma superiore del cristianesimo — ciò che compete alla teologia — ma che tutta la storia conduce ad esso. Loisy vuol dimostrare attraverso la storia, non che il protestantesimo di Harnack derivi da una falsa teologia — ciò che imporrebbe una discussione teologica — ma che la via maestra della storia non passa sul suo cammino. Ma se egli demolisce il fondamento storico che l'altro credeva di aver trovato al proprio protestantesimo, se ne estrappa la teologia clandestina, il fondamento meno arbitrario che vi sostituisce mantiene forse con il cattolicesimo un rapporto depurato di ogni scelta teologica? L'opposizione degli escatologisti che Harnack ha incontrato nel proprio campo — J. Weiss, A. Schweitzer — e da cui Loisy si distacca nel corso del cammino, stimola a domanderselo.

Fin dall'inizio, inoltre, la discussione rivela un singolare confondersi delle parti come il lettore non prevenuto sarebbe indotto a immaginarle: il protestante Harnack si considera più aperto d'un cattolico alle esigenze della coscienza moderna; ma lo storico Loisy, davanti alle esigenze della critica contemporanea, si stima più libero di tutti i protestanti liberali, questi teologi — già derisi da Renan — simili ad uccelli che mostrino un'andatura naturale al suolo, ma con le ali tarpate³.

³ Quando era candidato alla successione di Auguste Sabatier alla sezione di scienze religiose della *École des Hautes Études* (Sorbona) dove impartiva già un corso libero e dove prevaleva la tendenza liberale del protestantesimo, Loisy scriveva a Paul Desjardins l'8 maggio 1901: «Non resterei davvero all'*École des Hautes Études* e non domanderei di rientrarvi se non mi sentissi non meno libero del più audace dei razionalisti... Dopo tutto, sento di avere la mente altrettanto libera e aperta (e, se mi stuzzicano, dirò anche più aperta), della loro».

Due anni, dopo, nell'introduzione — fuori commercio — alla terza edizione delle *Études bibliques* (1903), egli definiva la critica cattolica «non

Loisy mette al servizio del cattolicesimo un'audacia esegetica di cui Harnack era privo e questi, per servirsi di un linguaggio di comodo, ritrova alla propria sinistra la *tradizione* che aveva creduto di lasciare a destra. Ben più che un'abile manovra, occorre vedere in ciò una radicale diversità di punti di vista. Harnack aveva acuito all'estremo la tensione fra il cristianesimo e la storia; non li aveva dissociati, ma, nella loro unione morganatica, la distanza fra l'uno e l'altro restava incommensurabile e il loro rapporto acquistava un senso solo nella coscienza dell'individuo. Loisy, al contrario, acuisce la tensione fra il cristianesimo e la critica, li emancipa completamente l'uno rispetto all'altro per riconciliarli nella storia mediante un matrimonio di convenienza razionale. La cesura che il primo colloca tra il Vangelo e la Chiesa, il secondo sembra situarla fra Gesù e il Vangelo.

Conviene dunque verificare su argomenti precisi la natura del loro accordo. Su un punto così sensibile, ad esempio, come la concezione verginale, Loisy non contesta il carattere tardivo attribuito da Harnack alle narrazioni dell'infanzia e non pensa di appoggiarsi ad esse per fondare la materialità del fatto oggetto di credenza. Ma sostiene, contro Harnack, che questa constatazione negativa non esaurisce il loro contenuto propriamente storico, poiché esse ci rivelano uno stato della fede, una fase del suo sviluppo. Ora, Harnack non ha mai negato ciò, limitandosi a contestare che tale fase abbia ancora un significato nelle nostre attuali categorie religiose. A Loisy siffatte categorie son sempre parse di una derisoria limitatezza. Se egli non localizza con precisione il disaccordo, ne definisce chiaramente l'oggetto; ma se ratifica senza difficoltà il loro accordo, giudica inutile analizzarne la portata: là dove i suoi avversari cattolici denunceranno una inquietante concessione sul piano storico (e per conseguenza dotmatico), egli non vede che una debole evidenza sul piano documentario, che neppure ammette discussione.

Lo stesso accade per la resurrezione che, pensa Loisy, non poté essere direttamente e formalmente verificata, poiché non appartiene all'ordine della vita presente, dell'esperienza sensibile e della prova fisica. Lo storico non pensa di contestare la realtà della tomba vuota o delle apparizioni, ma non può trovarvi una constatazione decisiva. C'è

meno libera, nelle sue ricerche e nell'analisi storica della Bibbia, del più indipendente degli scienziati non cattolici, e forse anche più immune da pregiudizi» (p. 42).

da stupirsi, dunque, se il modo di rappresentarsi la resurrezione resta una povera simbologia? Non è piuttosto inevitabile e rassicurante che ogni prova naturale d'un fatto soprannaturale sia inadeguata al suo oggetto? Come si vede, da Harnack a Loisy la distanza non è grande rispetto all'ortodossia delle loro chiese rispettive, o almeno al comune stato della credenza. Inoltre, Harnack, che non può negare il posto centrale occupato dalla resurrezione fin dai tempi apostolici, è tenuto a salvaguardarne il significato anche attraverso i suoi elementi perenti, come faceva per la concezione verginale Loisy, al quale non lascia qui che un margine assai stretto per sferrare il suo attacco. Nondimeno, questo significato è espresso dagli elementi attualmente vivi del Cristianesimo sui quali il giudizio di Harnack e di Loisy non coincide: benché latente, il disaccordo fra i due storici non è meno profondo.

Su molti punti di minore importanza, il margine neanche esiste più e succede che Loisy dia l'impressione di ritrovare per conto proprio, alla svolta di una polemica, un'idea già sostenuta da Harnack. « Cercare nel Vangelo un elemento affatto nuovo rispetto alla religione di Mosè e dei profeti significa cercarvi quello che Gesù non volle metterci e che, per sua stessa ammissione, non c'è », egli scrive. « Che poteva esservi di nuovo, dal momento che l'umanità era vissuta per tanto tempo prima di Gesù? » aveva già detto Harnack. Sarebbe facile moltiplicare le citazioni. Ambedue segnalano la mancanza d'interesse di Gesù per il lavoro, la sinonimia delle espressioni giudaiche di Messia e Figlio di Dio, la funzione escatologica del Messia, la subordinazione per lo meno originaria del Vangelo al regno, l'assenza di dottrina sociale evangelica, ecc. Di più: lo stesso Harnack afferma esplicitamente che il cristianesimo primitivo doveva scomparire e che la religione si appropria necessariamente di tutto ciò che le conviene.

Rari sono i casi, bisogna riconoscerlo, in cui Loisy aiuta il lettore a notare queste convergenze. Forse per non esser compromesso e per non dare a dividere le proprie audacie? Ma, queste audacie, anziché dissimularle, egli le mostra apertamente nella difesa del suo sistema cattolico. In realtà, la concordanza Harnack-Loisy al livello del fatto non è mai significativa: risulta dalla loro comune concezione dell'autonomia dello storico nel suo lavoro critico; essa è circoscritta nel tempo statico lumeggiato dal documento; cessa non appena quest'ultimo è inserito nella dinamica della storia, riallacciato al nostro presente, interpretato nella prospettiva di avvenimenti che es-

so ignora. Ora, sarebbe difficile immaginare due linee di pensiero più diverse. Quella di Loisy, pur nella sua duttilità, procede mediante una dialettica assorbente che nulla esclude dal suo campo. Quella di Harnack — a guisa di forbici che non si chiudono mai, per così dire — offre una presa particolare al mordente dell'esegeta francese: assai più sfumata nella sfera dell'empirico di quanto non lasci supporre il suo contraddittore, austera e sistematica nella sfera del trascendente, essa si sviluppa su due piani che non s'incontrano, in due dimensioni che si respingono invece di attirarsi. Come Loisy, Harnack ammette tutto, ma rifiuta ogni integrazione al livello ultimo: « Dio e l'anima, l'anima e il suo Dio sono tutto il contenuto del Vangelo ». ama ripetere, trascinato da una formula polemica, a cui Loisy avrà buon gioco di opporre che « il Vangelo storico non ha questa coloritura mistica e individualistica »⁴.

Harnack nulla ignora per esempio, dei lavori esegetici contemporanei sull'escatologia. Riconosce volentieri il posto primario che la prospettiva messianica del regno occupava nel Vangelo. Ma nel momento stesso in cui sembra allinearsi con questa tesi, se ne discosta svelando un'altra faccia del suo pensiero: il flusso cristiano, nel suo progredire, decanterà queste acque torbide del giudaismo; la sua originalità è altrove, in un sentimento più universalizzabile al quale occorreranno secoli per liberarsi in tutta la sua purezza dagli orpelli storici. Analogamente, lo sviluppo del dogma non è un problema per lui: non che si disinteressa delle trasformazioni del pensiero cristiano, ma, più semplicemente, respinge la nozione di dogma come estranea al Vangelo. Il dogma è un fatto di civiltà al servizio — buono o cattivo — del Vangelo nelle contingenze da esso attraversate, e non il suo equivalente tecnico, portatore della stessa linfa religiosa.

All'inverso, se Loisy ha sfumato i suoi punti di accordo con Harnack, ha accentuato le divergenze. Egli stesso lo riconosce: « Mi rimproverò, e non a torto, di aver preso alcune delle sue conclusioni con più rigore di quanto non avesse fatto lui stesso, e senza tener

⁴ *L'Évangile et l'Église* (4^a e 5^a ed., p. 92): *Das Wesen des Christentums*, p. 92 (trad. 1902, p. 152; 1907, p. 173). Harnack parla anche dell'uomo interiore come di un uomo atemporale, senza epoca. Con ciò egli non vuole esprimere, né un disprezzo del mondo, né l'oblio del prossimo, ma un diniego radicale di ogni tramite e di ogni mediazione di diritto divino fra l'anima e Dio.

conto delle sfumature che v'introduceva»⁵. Ma ciò non si spiega soltanto, come egli dice, con la sua posizione di confutatore, anziché di semplice critico. Bisogna aggiungere che la sistematizzazione di Harnack gli è estranea, e che, certo per mancanza di sufficiente simpatia e, in ogni caso, per deformazione confessionale, egli non può accedervi senza violentarla. Già *Firmin* si era spesso stupito delle posizioni liberali: «Essi devono pur riconoscerne...». In tal modo Loisy è indotto più volte a sottolineare dei punti di accordo, che egli reputa come altrettante concessioni onestamente fatte dallo storico Harnack, non vedendo il posto esatto che esse occupano nella sua sintesi.

2. Ora, quel che innanzitutto li divide è la loro *religione*: essi non appartengono alla stessa famiglia di spiriti religiosi. Si sarebbe perfino tentati di contrapporli come paladini di una religione della co-

⁵ *Mémoires*, II, p. 270. «Ho avuto spesso l'aria, per effetto della controversia, di esser più lontano da Harnack di quanto in realtà non lo fossi; l'ho criticato su sfumature, ma convenivo sulla sostanza. Per quanto riguarda, ad esempio, la critica dei testi sulla concezione verginale e la resurrezione, non avevo nulla da dire a Harnack» (Loisy a Houtin, 17 marzo 1906).

«Per parte mia — ha notato Harnack, — la mia situazione rispetto a questo libro è particolarissima. Esso mi fa sovente delle critiche che io accetto senza difficoltà, ma come un complemento di cui ero ben consapevole prima ancora di averlo letto, e sapendo che ho dovuto trascurare importanti questioni. È curioso: questo autore così penetrante, sottile, sfumato, tratta il mio lavoro alla stregua di un blocco di metallo compatto e lo aggredisce con materiale pesante. Spesso sono incapace di riconoscere il mio pensiero nella forma che gli dà e faccio una volta di più l'esperienza che il metodo inquisitorio è il peggiore di tutti per rendersi conto di ciò che è stato detto. È il Latino che non capisce il Tedesco, o il cattolico che non capisce il protestante? Il nostro modo di pensare, il nostro linguaggio gli sono tanto estranei?...» (in «Theologische Literaturzeitung», 23 gennaio 1904, p. 59).

In senso opposto, Troeltsch confidava a Hügel il vero *sbalordimento* con cui aveva letto Loisy: «È la critica più intelligente e più utile di Harnack che mi sia capitata nelle mani. Anche là dove non sono d'accordo, imparo sempre da lui. Inoltre, sono meravigliato dall'abbondanza dei punti di contatto fra le sue concezioni e le mie... Ha perfettamente ragione nei primi due capitoli, del resto in armonia con una buona parte dei ricercatori tedeschi. Il resto l'ho trovato assai avvincente e pieno d'insegnamenti, anche se già personalmente sono attratto da questo genere di considerazioni. Solo che qui si risvegliava in me il protestante...» (10 marzo 1903). Troeltsch motivò il suo giudizio in sei articoli apparsi sul «Christliche Welt», maggio-luglio 1903 (reazioni di Loisy: *Mémoires*, II, pp. 235, 416 e 418-419).

scienza e di una religione della Chiesa⁶, se si considera il posto che queste nozioni occupano in ciascuno di loro. Ma Harnack non intende escludere la Chiesa, più di quanto Loisy non voglia escludere la coscienza. Non è solo una questione di accento, di proporzione, ma, più esattamente, di funzione.

Per Harnack il Vangelo, non essendo riducibile a una mistica individuale, necessita della Chiesa assai più del credente che non trova in essa i mezzi della propria salvezza e non può affidarle la propria vita religiosa. Per Loisy, il Vangelo è divenuto la Chiesa e la Chiesa è necessaria ai credenti, in quanto essa sola è attrezzata per assicurare, di generazione in generazione, la lenta educazione dell'umanità. Eppure, anche qui, preoccupato da una emergenza collettiva in cui la coscienza individuale trova le sue norme e il suo impulso, egli tende a spingere troppo a fondo l'opposizione: «La vita umana, dice, non può risolversi in un semplice atto di unione con Dio, che conterrebbe l'intera religione... L'attività del Padre non si esaurisce nel solo gesto del perdono»⁷. Ma tornare al centro in cui Harnack lo situa, vuol dire forse ridurre il cerchio? D'altra parte,

⁶ Nella sua recensione del volumetto, Harnack ha sottolineato, in Loisy, «un attaccamento» alla Chiesa per noi inimmaginabile». E in un'intervista concessa al «Temps» (4 febbraio 1904): «È evidente che Loisy non capisce il protestantesimo, le forme libere del protestantesimo. Quest'uomo sulla via della eresia nutre una sorta di avversione per lo spirito eretico. La sua concezione della religione resta cattolica, inseparabile dall'idea di tradizione e di comunità. Poiché il vero cristianesimo, per lui, non è la dottrina del Vangelo, la quale non è che un germe: è lo sviluppo, l'espansione dello spirito del Cristo nella sua Chiesa. Secondo lui, perciò, la dottrina evangelica non è il criterio della fede; non ci si può servire del Vangelo per criticare lo sviluppo delle idee o delle istituzioni cattoliche, giacché il cattolicesimo è la forma più compiuta della religione evangelica». Donde il suo criticismo più audace: dentro di sé, egli conta sulla Chiesa per palliare le insufficienze della storia, sulla Chiesa che domina i secoli e che saprà liberalizzarsi. «Concezione sublimata del cattolicesimo», pensa Harnack: è utopistico pensare che la Chiesa romana vi si adeguerà un giorno, sebbene essa debba rassegnarsi all'esistenza della pattuglia irregolare (*section hors rang*) dei cattolici intelligenti, «cripto-protestanti», che esistono in ogni generazione. («Intervista notevolissima», scriverà Loisy a Houtin il 31 maggio 1906).

Nella quarta edizione della sua *Dogmengeschichte* (1905), Harnack aggiunge una nota su Loisy in questo senso: «Critica ciò che vuoi, ma lascia sussistere come insegnamento della Chiesa ciò che la critica ha distrutto; poiché è la Chiesa che porta lo sviluppo». A sua volta Loisy si dolse di non esser stato compreso («Revue critique», 29 gennaio 1906, p. 66).

⁷ *L'Évangile et l'Église* (4^a e 5^a ed., p. 261).

si noterà quanto Loisy già tenda a oltrepassare se stesso: in *L'Évangile et l'Église* si trovano chiaramente temi che riceveranno uno sviluppo autonomo nelle opere posteriori: il carattere sociale della religione, inteso in un senso diverso da Durkheim, che darà spunto alle polemiche dell'esegeta contro la Scuola sociologica, nel momento stesso in cui egli ne assimilerà certe idee; la religione dell'umanità, in cui si spiegano meglio alcune formule alla luce del suo sottofondo cristiano⁸; una concezione estensiva della mistica che si opporrà a quella sostenuta da Bergson⁹ dopo aver ricevuto la sua formulazione esplicita nella prefazione alla seconda edizione di *La Religion* nel 1924; la funzione congiunta della « tradizione » e del « simbolo ».

Harnack e Loisy sono egualmente solleciti di una depurazione delle idee e del sentimento religioso, ma l'uno la concepisce come una riduzione, l'altro come una reinterpretazione. Harnack insiste sul dovere sociale del cristiano, ma deplora la mondanizzazione (*Verweltlichung*) del cristianesimo; Loisy, che nega ogni attualità al messaggio evangelico, collega positivamente il progresso del cristianesimo al divenire sociale. Si impoverirebbe il loro pensiero vedendovi sia una condanna radicale, sia una giustificazione *a priori* dello sviluppo dottrinale. Per lo storico tedesco questo sviluppo ineluttabile, non ha valore che nella misura in cui illumina l'intuizione centrale del cristianesimo; per l'esegeta francese, esso rivela in modo progressivo una intenzionalità inizialmente ricca di significati molteplici.

Risulta così che Loisy non ha adottato la teoria dello sviluppo per le sue virtù esplicative, ma come un quadro accogliente, in reazione allo schema fissista del deposito, sia cattolico (trasmissione) sia protestante (alterazione). Lui stesso lascia ai logici la cura di dimostrare l'omogeneità del dogma in quanto esplicitazione di un dato iniziale. Da storico, osserva stati successivi della dottrina che, fedeli al suo spirito, rispondono alle esigenze pressanti di ogni epoca. Egli ricorda che questo sviluppo è sempre a due dimensioni, che il capi-

⁸ « Nel Cristo l'umanità s'esalta fino alla divinità. Si può dire, volendo, che essa adora se stessa in Gesù; ma bisogna aggiungere che, facendo questo, essa non dimentica né la propria condizione né quella di Dio » (*L'Évangile et l'Église*, 4^a e 5^a ed., p. 263).

In questo « eterno principio della trasparenza del divino nell'umano », Loisy vede la giustificazione del culto della Vergine e dei Santi (*ibid.*, p. 266).

⁹ *Y-a-t-il deux sources de la religion et de la morale?* (1933), in risposta a *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932).

tale concettuale non è che un trampolino d'avvio, poi il residuo di uno slancio propriamente religioso, di una riflessione feconda che va sempre più in là della sua espressione registrata. Ancora una volta Loisy resta lontano da Harnack, proprio quando sembra sul punto di riannodarsi a lui in un profondo relativismo dottrinale. Il loro atteggiamento davanti alla persona di Gesù, spesso mal distinto, è qui caratteristico: ambedue vogliono ritrovare il Gesù della storia e proteggere il mistero del Gesù della fede, ma lo storico tedesco rifiutando energicamente ogni cristolatria, l'esegeta francese al fine di riconnettersi storicamente alla cristologia tradizionale.

Tutto sommato, sembra che la radice della loro divergenza debba ricercarsi nella teologia della grazia e della salvezza che governa la loro ecclesiologia. Da buon protestante, Harnack rifugge dalla concezione cattolica d'un ordine soprannaturale intermedio, realizzato nella Chiesa, che Loisy, al contrario, pone alla base del proprio sistema¹⁰. Trova inammissibile l'idea di una istituzione che disponga dei mezzi di salvezza, e in questo senso si può parlare del suo individualismo religioso. Egli non risolve la religione in una mistica di salvezza individuale; ma la riconciliazione dell'uomo con Dio e la successiva riconciliazione dell'uomo interiore e dell'uomo sociale, non hanno bisogno di alcuna mediazione canonizzata.

Il procedimento intellettuale di Harnack è sempre semplicissimo, anche se le sue categorie kantiane possono fuorviare uno spirito poco familiarizzato con esse. Al confronto, Loisy rivela un pensiero più contrastato e, soprattutto, più oggettivo. Egli non descrive una vita interiore, ma un movimento collettivo verso il quale, per giunta, mantiene sempre una voluta distanza. In effetti, se non si può far risalire alla fonte questo movimento, tanto meno bisogna abbandonarvi senza controllo. Ora, per limitarsi al cattolicesimo, tale movimento è stato oggetto di una duplice e inconsapevole deformazione, nella quale si è raggrumato, di una « materializzazione della fede » consacrata e compensata da una « deificazione delle formule »¹¹. Per rimediarsi, due sforzi di perspicacia devono sostenersi parallelamente: uno tutto positivo, storico e sociologico, onde ritrovare, nella misura in cui è possibile, la realtà dei fatti empirici

¹⁰ Loisy rimprovera a Harnack di *abbandonare* la nozione di soprannaturale — invece di *illuminarla* — e di sostituirla con una effrazione psicologica difficilmente difendibile (*L'Évangile et l'Église*, 4^a e 5^a ed., p. 121).

¹¹ *Études bibliques* (3^a ed. 1903), introduzione, p. 46.

e del loro naturale svolgimento; l'altro, più spirituale, per coglierne il contenuto religioso, la dimensione simbolica. Loisy rifugge, per esempio, dalle speculazioni sulla coscienza del Cristo, che in lui si convertono in un interrogativo assai concreto sulla funzione della speranza nella storia, sulla sporazione fra i suoi mezzi e le sue ambizioni, sulla sua maniera sconcertante di apprendere il vero¹². Al tempo stesso, egli ricorda il posto centrale occupato dal simbolismo in ogni conoscenza religiosa, sia pure quella di un evento storico: e in tale atteggiamento, quelli dei suoi avversari cattolici che fondavano la loro apologetica sulla materialità dei fatti soprannaturali, denunciarono un artificio elegante per vanificare questa materialità.

Il successo de *L'Évangile et l'Église* fu appunto assicurato da questa combinazione di senso positivo e di intelligenza spirituale che s'imponeva nettamente, sorprendentemente, rispetto alle *Vite di Gesù* e alle *Storie della Chiesa*, di cui disponeva allora il pubblico cattolico colto. A molti preti che avevano rinunciato a vedere nei racconti sacri « un trattato di storia santa », ma che restavano incerti sul senso da attribuirgli, il volumetto apriva vasti orizzonti e portava un soffio vivificante. Ma appunto questi pregi potevano suscitare diffidenze, far nascere il dubbio. Invece di una costruzione dalle solide fondamenta, il libro darà ad alcuni dei suoi lettori l'impressione di una navicella in balia dell'oceano.

In realtà, lo sguardo, dovunque spaziasse, non incontrava mai un punto fermo ove posarsi. Sul davanti, l'avvenire illimitato del cattolicesimo ne presupponeva la trasformazione, una trasformazione che lascia indovinare, come un suo possibile prolungamento, la religione dell'umanità. Dietro, il mistero del Figlio di Dio sfuggiva alle prese della nostra psicologia e le parole autentiche di Gesù non erano più là per garantire, nella particolarità delle sue forme, il movimento da Lui scaturito. Il ritorno a se stessi, infine, costringeva a constatare che l'ordine reale delle cose religiose travalicava irrimedi-

¹² « Nella realtà della storia, in tutti quelli che hanno creduto o che credono, la fede evangelica si tinge dell'ignoranza o della scienza relativa dei suoi adepti » (*L'Évangile et l'Église*, 4^a e 5^a ed., p. 67). « Se la speranza messianica è stata inconsistente e fallace, Socrate che morì per la causa della ragione fu più saggio del Cristo, che morì per la causa della fede » (p. 100). « La fede religiosa dell'umanità non poggia mai e non può poggiare che su simboli più o meno imperfetti; le sue aspirazioni, che hanno per oggetto l'infinito, non potrebbero essere determinate nel pensiero umano che sotto una forma finita » (p. 103).

diabilmente l'ordine razionale delle nostre concezioni, ad ammettere che noi manipoliamo soltanto immagini derisorie della verità immutabile. Nel momento stesso in cui esaltava la funzione della Chiesa, Loisy non la corrodava forse alla base, insidiando le formule in cui era incastonato il deposito della rivelazione e facendo appello al giudizio proprio dei credenti a scapito della fiducia che essi devono riporre nella Chiesa stessa?

3. Queste osservazioni permettono di riconoscere l'esistenza di una certa parentela fra l'esegeta francese e lo storico tedesco, fra il modernismo cattolico e il protestantesimo liberale? Sì, ma in linea collaterale, non diretta. Per di più, in rapporto alle loro ortodossie rispettive, l'uno non ne è che alla prima generazione, mentre l'altro è almeno alla quarta. Alla religione morale di Kant, al sentimento metafisico di Jacobi, Schleiermacher aveva opposto l'esperienza immediata della vita cristiana e un Cristo intimo più vero del Cristo teologico. Per reazione, Ritschl aveva voluto risalire fino al Cristo storico, al Vangelo di Gesù; a sua volta Harnack si era sforzato di dare una solida assise a questo Gesù ritrovato, impegnando le rigorose tecniche della scienza tedesca. Sulla necessità di enucleare il messaggio primario dal rapido processo di solidificazione del cristianesimo primitivo, Loisy era d'accordo; ma egli rimproverava a questo storicismo di sottomettere il divenire del Vangelo a norme fisse e astratte, ad abitudini mentali e a tendenze spirituali ereditate dalla tradizione luterana, assai più che ispirate da un rigoroso spirito storico.

Col tempo, sembra che si sia prodotta una doppia osmosi. Oggi nessuno degli esegeti cattolici si sognerebbe di negare la distinzione tra il messaggio religioso e le sue espressioni storiche, comunque ci si rappresenti questa distinzione e qualunque sia la portata che le si attribuisce. La consapevolezza che l'identità non esclude le trasformazioni è ormai acquisita: Gesù, ai suoi tempi, non parlava il nostro linguaggio e noi non parliamo più il suo. E nel campo protestante è scomparsa la forma, alquanto semplicistica, dell'opposizione che i riformatori avevano introdotto fra la Bibbia e la Tradizione, senza peraltro che ne sia compromessa la preminenza incontestata della Scrittura¹³. Si è così continuamente ricondotti alla diversità

¹³ A. N. BERTRAND, *L'héritage du modernisme*, « Revue d'histoire et de philosophie religieuses », 1924, 4, pp. 314-336. Ciò che è primigenio, ha ricordato Loisy, non è il Vangelo, bensì la Chiesa: « Il pensiero protestante

delle prospettive teologiche che governano il confronto storico. Ridotto alle sue regole più semplici, il gioco tra Harnack e Loisy è, in realtà, una partita a quattro.

Harnack e Loisy convergono nel loro comune ripudio di una disposizione mentale teologica che predomina nel protestantesimo e nel cattolicesimo, nonché nella pratica d'una stessa teoria critica applicata ai medesimi documenti storici. Il contrasto si manifesta non appena intervengono, esplicitamente o no, le nozioni di Chiesa, di salvezza, di soprannaturale. Il loro dialogo, senza contorni fermi sul piano teologico, che ambedue evitano, non ha quindi una vera via d'uscita sul piano storico al quale hanno deciso di limitarsi: non può che ruotare indefinitamente intorno alla questione decisiva, che essi trascurano: e cioè il rapporto fra la loro storia e la loro teologia, fra una storia religiosa che ambedue vogliono puramente storica nel suo metodo, e le condizioni che ciascuno presuppone perché sia rispettato il suo oggetto religioso¹⁴.

Ogni parallelo tra loro non può, pertanto, che condurre alla constatazione di una relativa indeterminatezza oggettiva che permette i giudizi più contraddittori. La loro è una stessa storia iscritta in due

dovrà prestare la massima attenzione a questo attacco inatteso, che è indubbiamente ciò che di più forte è stato detto dal tempo della riforma a vantaggio della tesi cattolica sulla tradizione» (p. 317).

¹⁴ Viceversa, è curioso che Loisy sia stato approvato senza riserve, contro le tesi di Harnack, da due storici francesi usciti dal protestantesimo liberale, G. MONOD («Revue historique», marzo 1903, pp. 342-346) e M. VERNES («Revue critique», 4 maggio 1904, pp. 343-345). Per ambedue, «la Chiesa cattolica rappresenta, attraverso la storia, lo sviluppo logico, organico, legittimo del cristianesimo primitivo, quale esisteva in germe al tempo del Cristo e degli apostoli». (MONOD, p. 342).

Era anche l'opinione di Jaurès, di cui è noto l'interesse per i lavori di Loisy (*La question religieuse et le socialisme*, Paris, éd. de Minuit, 1959, pp. 17-21): «Tutti i tentativi semirazionalistici per dissociare il Vangelo e la Chiesa sono stati vani: dalla parola del Vangelo — Egli li ammaestrava non come un dottore, ma come uno che ha autorità — fino all'infallibilità assoluta del Papa che si pronuncia in nome della Chiesa, c'è una continuità inflessibile e assoluta. Ecco la grande logica cattolica, contro la quale non prevalgono i tentativi di transazione o di temperamento... Sì, dal Vangelo al Sillabo c'è una evoluzione immensa, ma è un'evoluzione organica, e tutto il Sillabo è contenuto nel Vangelo, non esplicitamente, bensì *in nuce*» (discorso alla Camera dei deputati. «Journal officiel», 4 marzo 1904, p. 563, col. 3). E concludeva: «In questo senso, dunque, il cristianesimo, in quanto contiene un principio di autorità, è la negazione del diritto comune e un principio di asservimento intellettuale».

teologie diverse? O una stessa teologia che sfocia in due storie? Vista teologicamente dal di fuori, tutta la loro disputa non è potuta apparire che sotto quest'ultima luce: il «padre del modernismo» (Loisy, per F. Heiler¹⁵), il primo e il miglior teorico del movimento è, per il padre de Grandmaison, Auguste Sabatier¹⁶. Al contrario Loisy, finché visse, non cessò di affermare la sua ripugnanza invincibile per questa assimilazione che i protestanti, dal canto loro, si guardavano bene dall'accettare: «Non vedo perché i protestanti liberali si ostinino a rimproverarmi di non essere protestante liberale; non fu mai nei miei gusti, né nelle mie possibilità», scriverà ancora nel 1918, dopo aver letto una recensione liberale del suo libro *La Religion*¹⁷. E mentre i cattolici lo abbandonano ai protestanti, questi ultimi lo restituiscono ai primi. «Per me, il

¹⁵ F. HEILER, *Alfred Loisy, der Vater des katholischen Modernismus*, München, 1947.

¹⁶ *Jésus-Christ*, op. cit. II, p. 185, e già «Études» del 20 settembre 1923, p. 642.

¹⁷ Questo giudizio lapidario, spesso citato, è del resto, la risultante di un pensiero più complesso e sfumato: «Sarebbe un errore grossolano credere che i principali modernisti abbiano avuto l'intenzione esplicita di protestantizzare la religione cattolica... Crediamo che si offrirebbe un'idea più esatta dello spirito modernista se si dicesse che i suoi fautori, disperando della verità dogmatica nel senso tradizionale, ma fortemente colpiti dalla smentita senza replica data da tutto il pensiero del XIX secolo all'individualismo religioso dei protestanti, si sforzarono di mantenere la *psicologia* e la *sociologia* del cattolicesimo, sacrificando quella che non si deve temere di chiamare la sua *metafisica*. Ma i prodigi di abilità da essi compiuti, non fecero che mettere in miglior luce l'intimo nesso, nel cattolicesimo, fra il *principio dogmatico* e il *principio sociale*. L'instabilità del loro ideale salta agli occhi ad ogni momento: benché non ne vogliamo sapere, trasudano Sabatier da tutti i pori» (L. DE GRANDMAISON, in *Christus. Manuel d'histoire des religions*, Paris, Beauchesne, 1912, pp. 983-984, nota).

Analoga opinione d'un protestante liberale, Jean Réville: «Lo voglia o no, Loisy è in realtà un protestante liberale. Di cattolico, non ha che il nome. Fa appello alla ragione, alla coscienza, alla autorità spirituale interiore...» («Le Protestant», 30 gennaio 1904). Ma, precisa subito, protestante della famiglia di Erasmo.

¹⁷ Lettera a Paul Sabatier, 3 febbraio 1918.

«Il modernismo non è un neo-protestantesimo. Esso ripudia con forza l'individualismo religioso», giudica dal canto suo E. Vermeil (*J. A. Mähler et l'École de Tubingue. 1815-1840*, Paris, Colin, 1913, p. 472).

Nel giugno 1904, Loisy aveva scoperto con meraviglia e soddisfazione la critica severissima fatta da Ed. von Hartmann al protestantesimo liberale nella sua già vecchia *Die Religion des Geistes* (*Mémoires*, II, p. 395).

modernismo è un movimento doppiamente interessante: come situazione critica del problema inevitabile del cristianesimo nei suoi rapporti col pensiero moderno, e perché mi consente d'intravedere più chiaramente che mai i due tipi di cristianesimo occidentale: il cattolicesimo e l'evangelismo. Il modernismo, infatti, mi sembra autenticamente cattolico», osservava nel 1908 il futuro arcivescovo di Upsala, Nathan Söderblom¹⁸.

In realtà, solo un modernista « post-diluviano »¹⁹, Friedrich Heiler, passato nel 1919 dal cattolicesimo al protestantesimo, si sforzò di integrare l'apporto storico delle due confessioni in una sintesi comprensiva, per la quale proporrà il termine significativo di *catto-*

¹⁸ Lettera a Paul Sabatier, 14 agosto 1908.

Tale era anche l'opinione del suo corrispondente. Pastore liberale, della « sinistra protestante », Paul Sabatier si dissociava dai propri amici per la sua concezione della Chiesa, « da cui, volenti o nolenti, noi traiamo la vita, il movimento e l'essere », e con questo si riallaccia ai modernisti con i quali era in relazioni confidenti e assidue. In una pagina espressiva, egli ha commentato il posto tenuto dalla Chiesa nell'esperienza cattolica:

« Quando Durkheim dice: 'Io non vedo nella divinità che la società trasfigurata e pensata simbolicamente', formula un'idea abbastanza vicina al pensiero cattolico essenziale, per il quale l'esperienza che il fedele ha della Chiesa è il fondamento di tutto il resto. Tale esperienza conduce a Dio e diviene l'ispirazione costante della vita. È così che il cattolicesimo, apparentemente basato su tesi abbastanza estranee alle nostre preoccupazioni, può avere nella vita individuale radici che i suoi avversari non sospettano.

« Il cattolico dice a Dio: *Padre nostro*, ma quando parla della Chiesa, dice: *Madre nostra*, ed è lei che egli vede col primo sguardo, chinata sulla sua culla; è lei che gli insegna a balbettare il nome del Padre celeste. La comunione del cattolico con la Chiesa non è la risultante di un atto di volontà o di un ragionamento, bensì il fatto iniziale della sua vita etica. Egli crede in lei con la stessa naturalezza con cui il neonato crede nella propria madre. La Chiesa prende possesso della sua anima così presto e così completamente che, nell'esperienza del credente, la Chiesa e la propria anima, nonché inseparabili, formano in qualche modo una sola e medesima esistenza.

« Non è molto difficile sottrarre individui o gruppi di individui ad ogni influenza ecclesiastica: ma non si riesce, ch'io sappia, a dar loro una nuova patria spirituale più di quanto non si riesca a dare una madre a degli orfani » (*L'Orientation religieuse de la France actuelle*, Paris, Colin, 1913, p. 314). Queste osservazioni denotano una conoscenza personalissima della sensibilità modernista e modernizzante.

¹⁹ Loisy a Houtin, 7 agosto 1923. L'opera di F. HEILER, *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung* (München, 1923, pp. XXXVIII - 704) si è presentata come la *Programmschrift* più comprensiva finora pubblicata del modernismo cattolico.

licesimo evangelico. Per contro, l'esempio della Chiesa anglicana, di cui Harnack influenzò una parte della tendenza evangelica e Loisy una parte della tendenza anglo-cattolica²⁰, mostra chiaramente che il modernismo si definisce mediante una coppia di opposizioni — intraconfessionale, il suo neo-cattolicesimo; interconfessionale, il suo anti-protestantesimo — e che è illusione negare l'una per far meglio risultare l'altra.

²⁰ L'analisi di queste tendenze e della loro contrastata evoluzione è in: A. R. VIDLER, *The modernist Movement in the Roman Church. Its origins and outcome*, Cambridge, 1934, pp. 241-258.

Il reverendo G. C. Rawlinson, che era amico di Loisy e il più rappresentativo di questi anglo-cattolici loisisti, così si esprimeva sui *modern churchmen* attratti da Harnack: « Detesto la posizione presa da molti di loro, secondo cui si dovrebbe tornare indietro. Ritornare agli apostoli, al Cristo, tutto questo mi pare talmente impossibile come un ritorno alle armature di ferro ». (Lettera a Hügel, s.d.). E, alla vigilia della morte, nel 1922, ribadiva la sua fedeltà a *L'Évangile et l'Église*: « Ciò che Loisy ha inizialmente voluto fare e in parte compiuto, era ben fatto. Ed è quello che bisogna fare anche oggi » (VIDLER, *op. cit.*, p. 252).

Riflessioni contrapposte di un evangelico, Percy Gardner: « È ovviamente impossibile che degli ecclesiastici inglesi pensino della loro Chiesa ciò che un ecclesiastico romano pensa della sua. Nei paesi cattolici, la Chiesa è un'enorme (*huge*) realtà, la fine di ogni prospettiva religiosa; la Chiesa vi si identifica talmente con la cristianità che non la si abbandona mai per così dire, senza abbandonare anche la fede cristiana. Ogni sentimento di amore e di riverenza per la Bibbia, per i Santi, si traduce subito in amore e riverenza per la Chiesa. Essa è considerata come l'unica via di salvezza, l'arca di Dio in cui soltanto si può trovare sicurezza tra le avversità del secolo... Questo, molti preti anglicani lo sentono e si sforzano di sentirlo, verso quella che essi chiamano la Chiesa cattolica. Ma c'è una forte differenza fra la passione per una Chiesa di grande splendore esteriore e di rigida disciplina, e la venerazione per una società ideale i cui limiti sono difficilmente determinabili e che si deve costruire per se stessa al di fuori dei dati della storia e della credenza. Gli anglo-cattolici parlano molto di questa Chiesa ideale e certamente le sono molto attaccati. Ma, dopo tutto, che cos'è questa Chiesa?... » (*Modernism in the English Church*, London, 1926, p. 57).

LA CONDANNA ROMANA (1907)

C'è una lettura del volumetto rosso che s'impone allo storico con autorità particolare: quella che si esprime nei documenti romani relativi alla condanna del modernismo, e cioè il decreto *Lamentabili* e l'enciclica *Pascendi*, che permettono di verificare la traiettoria compiuta in rapporto all'obiettivo fissato.

All'inizio di questa inchiesta, l'enciclica rischia di non esserci di grande aiuto. Essa si presenta sotto forma di una vasta sintesi dottrinale, che non mira né a un autore né a uno scritto particolare e utilizza un sistema concettuale altamente tecnico, non comprensibile senza una difficile iniziazione. In compenso, il decreto si articola in una serie di proposizioni — il « nuovo *Sillabo* », si diceva con riferimento a quello del 1864 — facili a riscontrarsi e ad analizzarsi. Ne contiene 65: 13 si richiamano a *L'Évangile et l'Église* e sono formulate in modo tale che se ne può indicare con certezza la fonte. Lo stesso Loisy, del resto, si assoggettò in *Simplex Réflexions* a questo lavoro di riscontro, accompagnandolo punto per punto con i suoi commenti¹.

Da questa verifica non bisogna concludere che son parse condannabili e sono state condannate soltanto quelle tesi del volumetto enucleate dal decreto, ma semplicemente che le autorità romane hanno trovato per tredici volte, nella risposta di Loisy a Harnack, la migliore formulazione degli *errori* che esse volevano denunciare. Questi errori possono ritrovarsi, in modo meno espressivo o meno esplicito, in altri scritti di Loisy, il quale ha fornito più dei quattro quinti delle proposizioni catalogate, ossia 53 su 65, di cui solamente un

¹ *Simplex réflexions sur le décret du Saint-Office Lamentabili sane exitu e sur l'encyclique Pascendi dominici gregis*, Ceffonds, 1908 (1^a ed.), 279 pp.; 1908 (2^a ed.), pp. 309.

Nella prima edizione, Loisy aveva indicato una tredicesima proposizione come estratta dal volumetto (XXVIII). Nella seconda, rinvia giustamente a *Autour d'un petit livre*.

Per contro, ve n'è una (XXXVI), sulla resurrezione del Cristo, la cui prima parte si riferisce, attraverso *Autour d'un petite livre*, all'*Évangile et l'Église*: pertanto la uniremo qui alle altre dodici.

La critica di queste « riflessioni » è in M. LEPIN, *Les Théories de M. Loisy. Exposé et critique*, Paris, Beauchesne, 1908, pp. 137-161.

quinto desunte da *L'Évangile et l'Église*. Infine, si noterà che queste proposizioni sono enunciate nei termini in cui esse appaiono repressibili, ma senza qualificazione dottrinale, riferimenti documentari o commenti qualsiasi. Dal canto suo, Loisy, ogni qualvolta credeva di averne rintracciato la fonte, si è studiato di precisare il grado di certezza della sua indicazione e il grado di conformità fra i due testi; e, se constatava un divario, metteva in luce il processo di trasposizione, evitando però ogni tentativo di sostenere la propria ortodossia.

Fin dal 1911 il biografo del cardinale Langénieux, arcivescovo di Reims, aveva confermato che il decreto romano fu preceduto da un lavoro preparatorio in Francia². Si trattava di un elenco di 33 proposizioni (più 8 in appendice), raccolte da un gesuita, il padre Pierre Bouvier, e da unulpiziano, Letourneau, con il concorso del futuro cardinale Billot. L'elenco fu poi trasmesso al Sant'Uffizio su iniziativa del cardinale Richard. Nel 1924, il biografo del porporato pubblicò una tavola di corrispondenza dei due documenti, dalla quale risultava che 20 delle 41 proposizioni parigine erano state accolte a Roma e molte di esse, si diceva, « riprodotte parola per parola, o quasi »³. Nel 1931, infine, il padre Duden poté consultare i due fascicoli predisposti dal padre Bouvier e da Letourneau, e utilizzarli in uno studio sulle « origini francesi del decreto *Lamentabili* »⁴, di cui è così possibile distinguere i due principali strati redazionali. Dallo studio risulta, in particolare, che soltanto 17, e non 20, delle 41 proposizioni sono passate nel decreto, e di esse 6 delle 13 relative a *L'Évangile et l'Église*⁵.

(15) ... « Negli Evangelii non è rimasta che una traccia debole e incerta della dottrina del Cristo ».

Qui il decreto denuncia e condanna ogni rilassamento dei legami

² A. LARGENT, *Le cardinal B.M. Langénieux*, Paris, Gabalda, 1911, pp. 336-338.

³ M. CLÉMENT, *Vie du cardinal Richard*, Paris, de Gigord, 1924, p. 408.

⁴ PAUL DUDON, *Les origines françaises du décret Lamentabili (1903-1907)*, « B.L.E. » 1931, pp. 73-96.

In realtà, nota l'autore, « poche proposizioni parigine sono entrate tali e quali nel lavoro dei teologi del Sant'Uffizio. Molte, la maggior parte, furono ritoccate, sia per dar loro un costrutto più latino, sia per renderle più chiare, abbreviandole » (p. 95).

⁵ Le sei proposizioni fornite da Parigi sono qui contrassegnate con asterisco.

fra il Vangelo e Gesù che comprometterebbe il valore dell'insegnamento trasmesso. Loisy aveva scritto: « Negli Evangelii non resta che un'eco, necessariamente affievolita e un po' commista, della parola di Gesù ». Costatazione ovvia, egli nota, che uno spirito scolastico ha interpretato alla rovescia, alterando gravemente il pensiero dell'autore: egli riconosce, e mai lo ha negato, che l'« essenziale della dottrina » si trova nei sinottici, ma non altrettanto può dirsi dell'integrità e della pienezza dei discorsi, qui confusi con la loro sostanza.

(22) « I dogmi che la Chiesa presenta come rivelati non sono verità cadute dal cielo, ma una certa interpretazione dei fatti religiosi, che lo spirito umano ha acquisito con laborioso sforzo ».

Loisy aveva scritto: « Le concezioni che la Chiesa presenta come dogmi rivelati non sono verità cadute dal cielo e conservate dalla tradizione nella forma precisa in cui esse inizialmente apparvero. Lo storico vi vede l'interpretazione di fatti religiosi, acquisita mediante un laborioso sforzo del pensiero teologico ».

Il decreto contrappone due concezioni della natura del dogma: l'una, razionalistica, che ne fa un prodotto dello spirito umano; l'altra, cattolica, che li propone come una verità che l'uomo non può attingere e scoprire con le sue sole forze. Loisy si era chiesto quale fosse la genesi delle formule dogmatiche, sul piano empirico della espressione e della comunicazione. Non si era intromesso in una disputa tra filosofi positivisti e teologi ortodossi, ma aveva voluto mostrare, da storico, l'oggetto e la funzione del lavoro teologico. Nella seconda edizione, aggiunge questa riflessione: « Poiché si parla di uno sforzo dell'uomo, i teologi immaginano che si neghi l'azione di Dio ». Osservazione che verte su un problema da cui egli, nella sua prospettiva, non aveva potuto prescindere, ma di cui il decreto, nella sua, poteva non preoccuparsi.

(30) « In tutti i testi evangelici, il nome di Figlio di Dio equivale solamente al nome di Messia: non significa per nulla che Gesù sia il vero e naturale figlio di Dio ».

Generalizzando questa sinonimia a tutti i testi evangelici, « mi si attribuisce un'opinione insulsa », commenta Loisy, che aveva soltanto parlato di « più di un passo », vale a dire, egli precisa, « la maggior parte dei discorsi che i Vangeli sinottici attribuiscono al Salvatore ». Egli conferma che, in questi discorsi, i due termini « non implicano direttamente » la filiazione divina nel senso pieno postulato dal Sant'Uffizio.

Si deve notare che il primo periodo della frase impone al secondo il suo carattere universale; ne deriva, quanto all'esatta portata di quest'ultimo, un'anfibologia di cui il tribunale romano non sembra essersi preoccupato e che l'esegeta francese non ha rilevato. Il Sant'Uffizio condanna la tesi secondo cui il senso pieno dell'espressione non si ritrova in alcun testo evangelico: è precisamente quello che Loisy nega di aver sostenuto. Bisogna intendere che esso deve ritrovarsi in tutti? — ciò che Loisy contesta — o che si può distinguere a seconda dei testi? È quel che fa Loisy, e che darebbe adito a un'analisi caso per caso.

Senza dubbio Loisy stimò inutile sollevare la questione, vedendo bene che la dinamica della sua esegesi non poteva soddisfare le esigenze romane. Argomentando contro Harnack, egli aveva voluto stabilire che, al tempo di Gesù, il titolo di Messia era più pregnante di quello di Figlio di Dio, di cui i testi non ci consentono di determinare il contenuto psicologico e che, secondo ogni ipotesi, non si fonda su questo contenuto. Egli aveva così garantito i diritti dello sviluppo dogmatico, ma non avrebbe osato indicare alcun *logion* evangelico in cui il senso niceno della filiazione divina fosse già realmente espresso in modo esplicito.

* (35) « *Il Cristo non ebbe sempre coscienza della propria divinità messianica* ».

« I nostri teologi », ironizza Loisy, « ritengono naturalissimo che Gesù, nel grembo di sua madre, abbia avuto coscienza di essere il Messia... ». Per lui questa coscienza ebbe una genesi, che non si può dedurre con sicurezza dai testi evangelici e che lo storico può soltanto congetturare, per via di ipotesi.

* (36) « *La resurrezione del Salvatore non è, a rigore, un fatto di ordine storico, ma un fatto di ordine puramente soprannaturale, né dimostrato, né dimostrabile* » [...].

Loisy aveva scritto (*Autor d'un petit livre*, commentando *L'Évangile et l'Église*): « Credo di aver dimostrato che la resurrezione del Salvatore non è, a rigore, un fatto di ordine storico, come lo fu la vita terrena del Cristo, ma un fatto di ordine puramente soprannaturale, metastorico, e che essa non è dimostrabile né dimostrata dalla sola testimonianza della storia, indipendentemente dalla testimonianza della fede, la cui forza non è apprezzabile che in virtù della fede stessa ».

Egli osserva che il Sant'Uffizio non ha tenuto conto di questo correttivo e ha conferito così un carattere assoluto alla sua asserzione. Tuttavia lo stesso Loisy legittima tale trasformazione poiché, a rigor di termini, se la fede rende testimonianza della vita immortale del Cristo, essa non prova più della storia il fatto materiale della resurrezione.

* (38) « *La dottrina della morte espiatoria del Cristo non è evangelica, ma soltanto paolina* ».

Loisy riconosce qui il suo vero pensiero, ma giudica che nessun serio esegeta potrebbe sostenere la tesi contraria. Nella seconda edizione, egli precisa che la dottrina paolina era in germe nel fatto della passione e nelle parole autentiche di Gesù.

* (40) « *I sacramenti hanno avuto la loro origine in quanto gli apostoli e i loro successori interpretarono un'idea e un'intenzione del Cristo, sotto lo stimolo e l'impulso delle circostanze e degli avvenimenti* ».

È, alla lettera, una frase del volumetto, con qualche diversa sfumatura verbale, dovuta alle successive traduzioni dal francese in latino, e poi dal latino in francese. Loisy ne accetta la paternità, ma critica il modo in cui si è espresso: il sistema sacramentale ha il suo fondamento, non già in un'idea o in un'intenzione di Gesù, ma nella sua vita.

(41) « *I sacramenti non hanno altro oggetto che di ricordare al povero dell'uomo la presenza sempre benefica del Creatore* ».

Frase presa, all'incirca testualmente, dal volumetto, ma estrapolata dal contesto e interpretata in un senso protestante nel quale Loisy rifiuta di riconoscere il proprio pensiero: la dottrina cattolica dei sacramenti, egli spiegava contro Harnack, non va confusa con una concezione magica della loro efficacia.

* (43) « *L'uso di impartire il battesimo ai fanciulli risultò da un'evoluzione disciplinare che fu una delle cause per le quali il sacramento si scisse in due, cioè in battesimo e in penitenza* ».

Semplice constatazione storica, nota Loisy, già esposta da Newman.

(46) « *Nella Chiesa primitiva non c'era l'idea del cristiano peccatore, riconciliato dall'autorità della Chiesa: la Chiesa non si abituò* ».

che assai lentamente a questa idea. Di più, anche dopo che la penitenza fu riconosciuta come istituzione della Chiesa, non la si chiamava col nome di sacramento, poiché era riguardata come un sacramento ignominioso».

Altra considerazione storica già esposta da Newman.

L'espressione «sacramento ignominioso» sembra intesa qui in un senso forte al quale Loisy dichiara di non aver pensato, «la penitenza non essendo considerata come un sacramento nello spirito dei primi secoli cristiani».

* (52) «Fu estraneo al pensiero del Cristo istituire la Chiesa come una società destinata a durare sulla terra per una lunga sequela di secoli.

«Oltretutto, nel pensiero del Cristo, il regno dei cieli era sul punto di arrivare con la fine del mondo».

Loisy riconosce qui il succo d'un passaggio più sviluppato che terminava con queste parole: «Gesù annunciava il regno, ed è venuta la Chiesa». Egli ricorda di aver detto soltanto che Gesù non aveva fondato o regolato in anticipo la costituzione della Chiesa cattolica; all'idea di Harnack di una società invisibile di anime, egli ha opposto che Gesù istituì un rudimento di società che è divenuto la Chiesa. Per giustificata che possa essere questa messa a punto riguardo al vero pensiero dell'esegeta, essa rischia di apparire piuttosto formale rispetto alle istanze dell'insegnamento tradizionale del cattolicesimo. L'ardore col quale Loisy cerca di farsi ben comprendere dissimula qui un divario che, sugli altri punti, egli non aveva alcuna difficoltà a riconoscere.

Quanto, invece, alla seconda proposizione, egli si limita a confermare le sue conclusioni precedenti.

(56) «Non per disposizione della Divina Provvidenza, ma in virtù di condizioni meramente politiche, la Chiesa romana è divenuta il capo di tutte le Chiese».

Dal testo sotto accusa, fa osservare Loisy, si può unicamente desumere che la Provvidenza sa utilizzare le cause seconde e le cause politiche, le sole che può conoscere uno storico. Egli stesso non ha avuto timore di scrivere, nel passo incriminato, che Pietro e Paolo videro bene il carattere «provvidenziale» della situazione. In altre parole, ritroviamo qui il problema posto dalla 22^{ma} proposizione e la riflessione che essa aveva suggerito a Loisy.

(60) «La dottrina cristiana, ai suoi inizi, fu giudaica, ma divenne, per evoluzioni successive, prima paolina, poi giovannea, infine ellenica e universale».

Compendio, anche questo, di un passo più ampio, in cui Loisy riconosce il proprio pensiero, salvo una sostituzione che giudica gravida di conseguenze: «Ho detto il pensiero cristiano e non la dottrina, poiché intendeva la forma della credenza, non i suoi principi fondamentali», mentre il decreto richiama una successione di sistemi teologici.

Queste tredici proposizioni non sono che un atto del processo istruttorio. Il decreto *Lamentabili* costituisce un tutto organico, ed è a sua volta chiarito dall'Enciclica *Pascendi*. Tuttavia esse possono già fornire utili orientamenti e, preparare, in qualche modo, alle difficoltà che vedremo manifestarsi. Le tredici enunciazioni ricordano il valore storico dei Vangeli, eco fedele della parola di Gesù e non solamente della fede della Chiesa primitiva; il carattere soprannaturale del dogma; la divinità del Cristo, attestata dai Vangeli, la coscienza che Egli sempre ne ebbe e il carattere storico, nella resurrezione, della sua rianimazione corporale; l'istituzione formale della Chiesa e dei sacramenti da parte del Cristo; l'origine divina del primato romano; la specificità e l'immutabilità della dottrina rivelata da Gesù nella quale, va specialmente notato, non c'era alcun posto per «l'illusione escatologica»⁶.

L'analisi costringe a sdoppiare due proposizioni, ciò che porta il loro numero effettivo a 15. In otto di esse, Loisy riconosce formule fedelmente estratte o riassunte dal suo libro; ma in due di questi casi stima che il suo linguaggio non sia stato del tutto aderente

⁶ Annunciando al cardinale Richard, il 19 dicembre 1903, la messa all'indice dell'opera, il cardinale Merry del Val enumerava già «gli errori gravissimi di cui essa pullula», su «l'autenticità dei fatti e degli insegnamenti evangelici, la divinità e la scienza del Cristo, la resurrezione, l'istituzione divina della Chiesa, i sacramenti» (citato in *Choses passées*, p. 394).

Nella sua ordinanza del 17 gennaio 1903, il cardinale Richard aveva giudicato che il libro era «di natura tale da turbare gravemente la fede dei fedeli, in specie sull'autorità delle Scritture e della tradizione, sulla divinità di Gesù Cristo, sulla sua scienza infallibile, sulla redenzione operata dalla sua morte, sulla sua resurrezione, sull'eucaristia, sull'istituzione divina del sommo pontificato e dell'episcopato» (citato *ibid.*, p. 393).

Queste tredici proposizioni si ripartiscono così, secondo i capitoli del volumetto: 1 (Le fonti evangeliche), 0 (Il regno dei cieli), 3 (Il figlio di Dio), 2 (La Chiesa), 3 (Il dogma cristiano), 4 (Il culto cattolico).

al pensiero, e fa la necessaria messa a punto: una volta (38) per avvicinarsi alle posizioni tradizionali e un'altra (40) per discostarsene. Negli altri sette casi, constatata alterazioni più o meno gravi del suo pensiero: una volta in conseguenza di un'arbitraria generalizzazione che si risolve in una « sciocchezza » esegetica (30); tre volte in seguito alla modifica di un elemento dell'asserzione (15, 52, e 60); due volte per deduzione di una negazione dottrinale da un'affermazione di carattere storico (22 e 56); una volta per omissione del contesto evidente (41).

Le sette contestazioni mosse da Loisy appaiono fondate. Quella (52) sull'istituzione della Chiesa non sembra — lo si è già notato — gran che rilevante rispetto alla dottrina ufficiale. Le altre sei si riferiscono a testi di redazione esclusivamente romana. Questa osservazione è importante, poiché mette in luce un diverso atteggiamento mentale fra i teologi di Roma e quelli di Parigi. Questi ultimi compresero meglio il volumetto o furono solo più rigorosi nell'impiego della fonte? In ogni caso si sa che la prima tappa del loro lavoro fu un elenco di diciotto citazioni nude: la loro intenzione esplicita fu di dare ai giudici romani, col sussidio di un preciso florilegio, « un'idea esatta della dottrina dei critici del Vangelo »⁷. Viceversa i giudici si preoccuparono, più che di dare un'esposizione fedele delle tesi critiche, di enunciarle « senza possibilità di dialogo, la portata eterodossa », interpretandole, all'occorrenza, in modo restrittivo o estensivo⁸.

Questa distorsione è stata spesso legittimata con argomenti maldestri. Il Sant'Uffizio, si è detto, non era tenuto a rispettare il pensiero di autori che non nominava: « Esso considera innanzitutto un errore che dev'essere interpretato in se stesso. Loisy ha misconosciuto l'intenzione evidente del Decreto di porsi su un piano impersonale e di evitare qualsiasi giudizio individuale; e appunto per questo l'esegeta poté accusare il Sant'Uffizio di aver deformato le sue parole »⁹. In realtà, qui si confondono due ordini di que-

stioni. Se « tacere i nomi degli erranti e colpire gli errori »¹⁰ poteva essere una procedura rispettabile, questa *spersonalizzazione* non può essere intesa come una, diremmo, *derealizzazione*: il preambolo del decreto dichiarava, del resto, di riferirsi ad errori di dominio pubblico e professati in particolare « sotto il pretesto di alta critica e di considerazione storica », da autori cattolici. Ora, è proprio in opere cattoliche che si è ritrovata la fonte delle proposizioni condannate, con certezza per i tre quarti di esse, con ogni probabilità per una dozzina di altre. Dopo aver studiate queste ultime nel suono che esse rendono per definire il pensiero di Roma, resta, dunque, di riferirle ai testi dai quali ebbero origine: l'atteggiamento ragionevole, qui, non è di negare i rapporti più evidenti sotto il pretesto che il Sant'Uffizio è padrone dei suoi atti, ma di spiegare le difformità constatate, tenendo conto che la loro comprensione e non la loro legittimità preoccupa lo storico¹¹. Due delle contestazioni di Loisy si riferiscono a proposizioni affatto estranee al suo pensiero (15 e 41); altre due a proposizioni che lo pongono davanti a un'alternativa artificiosa nella sua prospettiva (22 e 56); negli ultimi due casi, un'asserzione, valida in una sfera limitata, riceve un'estensività che egli rifiuta (30 e 60).

Su questioni importanti, invece, egli riconosce la realtà del suo disaccordo con le tesi autorizzate: sull'esegesi dei testi messianici, sull'origine evangelica della soteriologia paolina (che ammette in un certo senso), sul problema della resurrezione, sull'istituzione diretta dei sacramenti e della Chiesa da parte di Gesù. Ma qual è la natura del disaccordo? In realtà, le due posizioni non sono reciprocamente convertibili come la negazione di una affermazione e l'affermazione di una negazione: si è davanti a due sistemi di pensiero dotati di struttura autonoma e leggi proprie. Il Sant'Uffizio difende proposizioni tradizionali che appartengono al « deposito rivelato » o lo toccano da vicino. Loisy si occupa dei documenti primitivi che vi si riferiscono. Egli afferma di non trovare così immediate, come finora si

⁷ Lettera del padre Bouvier e di Letourneau al cardinale Perraud, 17 ottobre 1903. Citata da P. DUDON, *Les origines françaises...* p. 85.

⁸ L. DE GRANDMAISON, voce « Modernisme », in *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, III, col. 605.

⁹ PAUL DE HAES, *La résurrection dans l'apologétique des cinquante dernières années*, Roma, Università Gregoriana, 1953, p. 66. Nello stesso senso L. DA VEIGA COUTINHO, *Tradition et histoire dans la controverse moderniste*, Roma, Università Gregoriana, 1954, p. 198.

¹⁰ E. PORTALIÉ, in « *Études* », t. CXII, 1907, p. 399.

¹¹ Nel 1904, Paul Viollet aveva compiuto un analogo studio comparativo del primo Sillabo e delle sue fonti (*L'Infaillibilité du Pape et le Syllabus. Étude historique et théologique*, Paris, Lethielleux, pp. 115) che ottenne molti consensi episcopali e gli valse una risposta vivacemente polemica del padre Bouvier, uno dei due autori della Memoria sul Loisy (« *Études* », 20 gennaio 1905. Risposta pubblicata il 29 aprile 1905 e ristampata in opuscolo con *l'imprimatur* dell'arcivescovo di Besançon). Lo studio fu messo all'indice.

CINQUE AUTOCRITICHE: DAL 1903 al 1931

era pensato, le relazioni dei secondi con le prime. Il Sant'Ufficio interviene, convinto che tale atteggiamento comprometta il deposito rivelato e sia esso stesso il punto di partenza logico di una negazione più generale. Loisy non soltanto contesta che sia giusto trarre questa conclusione dalla sua esegesi, dal momento che egli non la trae, ma pensa che si possa evitarla grazie alla sua teoria dello sviluppo e alla sua concezione della tradizione.

Di qui un singolare dialogo fra sordi che rischia di sfuggire al lettore: da una parte, quando Loisy constata che il decreto ha colto bene il suo pensiero, e dunque localizzato un disaccordo, egli limita questo dissenso all'esegesi e fa ogni riserva sulle conseguenze dottrinali che se ne vogliono dedurre per attribuirle a lui; d'altro canto, quando contesta l'interpretazione del suo pensiero da parte del decreto, egli assume la posizione dell'esegeta che si sottrae alla censura nei termini in cui essa è formulata, ma senza ratificare alcuna posizione dottrinale. Da una parte e dall'altra, i punti terminali sono identici ma invertiti e non si può determinare *a priori* o col solo esame delle formule quali conseguenze avrà questa inversione sull'economia del pensiero. Il decreto va dalla dottrina definita ai libri santi; Loisy, dal testo alla dottrina. L'opposizione non è fra due discipline intellettuali, teologia e storia (o esegesi), ciascuna intesa a escludere o a controllare l'altra, ma nella loro definizione reciproca: per il Sant'Ufficio, semplice trasposizione concettuale che non modifica l'equivalenza del contenuto del pensiero; secondo Loisy, movimento reale e vitale che permette allo storico soltanto una presa mediata della permanenza sostanziale.

Questo esame, quindi, ci offre almeno due elementi essenziali del nostro problema: la difficoltà degli interlocutori a comprendersi e a spiegarsi; la realtà del disaccordo che li oppone. Quello che si è già constatato fra Harnack e Loisy, lo ritroviamo fra l'esegeta francese e i teologi romani.

Quando Loisy consegnò alle stampe il manoscritto di *L'Évangile et l'Église*, si riprometteva effetti largamente positivi da questa pubblicazione — non senza qualche inquietudine che l'arcivescovo di Albi, monsignor Mignot, aveva contribuito a dissipare. Due mesi dopo la sua comparsa, l'opera veniva censurata dal cardinale Richard, arcivescovo di Parigi. Era l'inizio di una battaglia teologica che doveva durare diversi anni. Infine, con l'intervento del Sant'Ufficio, una serie di tredici proposizioni, estratte dal volumetto, venivano condannate come contrarie alla fede nel 1907 e lo stesso Loisy riconosceva, almeno per la metà di esse, che riflettevano esattamente il suo pensiero. Come mai aveva potuto illudersi così a lungo? Ma si era veramente illuso o non era già consapevole, fin dal 1902, dello scarto, che dovrà pur riconoscere cinque anni dopo, fra le sue idee e l'ortodossia? Ingenuità o mistificazione?

Questo scarto — è vero — egli lo misurava già perfettamente, ma non pensava che le sue idee fossero inaccettabili alla Chiesa: sperava che essa avrebbe potuto accoglierle senza troppa resistenza. Non s'illudeva sulla distanza, ma sulle possibilità di colmarla. Altri, a destra o a sinistra, furono più perspicaci sulla sorte che attendeva i novatori, ma appunto perché gli uni si ponevano nella prospettiva di *ciò che non poteva riuscire* e gli altri di *ciò che doveva intraprendersi*.

Il caso di Loisy è tuttavia molto più complesso. Da una parte, quando egli pubblica *L'Évangile et l'Église*, la sua candidatura all'episcopato è ufficialmente posta dal Principe di Monaco e sostenuta dal governo francese. Loisy credette forse che il volumetto potesse favorirla? Volle chiarire il significato che avrebbe avuto la sua nomina eventuale? Per lo meno non pensò che essa potesse esserne irrimediabilmente compromessa. D'altra parte, in quel momento, non esisteva già un ulteriore, segreto divario fra le tesi da lui sostenute nel volumetto e le sue intime convinzioni? In termini più brutali, il « cattolicesimo » di cui egli si fa paladino non riposa forse su una « incredulità » già antica, che lui stesso doveva confessare anni dopo, o per lo meno su una fede profondamente intaccata?

Questi problemi, comunque, nulla tolgono al successo del libro

condannato. Bisogna dunque chiarire come abbia potuto suscitare tante passioni e dividere così profondamente l'opinione cattolica. Loisy avrebbe ingannato i suoi ammiratori? Ma non tutti, fra loro, erano profani in materia. Non c'è dubbio che essi furono conquistati dalla novità delle vedute espresse. In *L'Évangile et l'Église*, trovavano, formulata con finezza e lucidità, una risposta a esigenze diffuse che potevano sembrare inconcepibili a quelli che non le avvertivano; e alcuni, perfino un orientamento di pensiero conforme alle loro personali conclusioni. A tutti, la polemica anti-protestante importava meno del neo-cattolicesimo inerente alla prospettiva delineata.

L'Évangile et l'Église è un libro facile a leggersi, ma difficile a comprendersi per la folla di problemi che pone e che non si rivelano immediatamente. Abbiamo incominciato a illuminarlo, accostandolo all'opera da cui trasse origine e al documento che lo condannò. Vediamo ora i successivi giudizi che l'autore espresse sul proprio lavoro durante la sua lunga carriera.

1) Dopo soli otto giorni dall'uscita del libro, Loisy affidò al proprio diario il risultato delle sue conversazioni quotidiane nel bosco di Meudon con due preti parigini, i reverendi Klein e Magnin. Essi giudicano che i due primi capitoli sminuiscono il Cristo. In effetti, concede Loisy, questi capitoli di carattere polemico, « restaurano semplicemente la fisionomia storica della predicazione di Cristo, senza svilupparne la ragion d'essere e senza farne valere la verità essenziale, nonostante la relatività e l'imperfezione della forma ». Essi propongono dunque un'idea insufficiente del Cristo e della sua opera personale, e non sono proporzionati al resto dell'opera. « Io ho legittimato lo sviluppo cristiano e cattolico, non ho legittimato il Vangelo. Ma non era il mio scopo e questa critica, dopo tutto, non colpisce il libro che ho voluto scrivere ». Egli ne conclude almeno che è necessario un paragrafo complementare, nella prossima edizione, sulla « psicologia del regno e sulle condizioni normali di ogni speranza vivente »¹.

2) Sei anni dopo, nel 1908, nella premessa a *Simplex Réflexions*, Loisy fu indotto, per la prima volta, a tornare pubblicamente e brevemente su *L'Évangile et l'Église*. Egli conviene che un vero equivoco dominava da qualche anno il mondo teologico, ma non si sofferma a

precisarne né la natura né la decorrenza. Per contro, pensa di essersi espresso chiaramente nel suo libro, più chiaramente del decreto, e senza che alcun malinteso o incertezza sia possibile sul senso oggettivo e naturale del testo: « Se i miei censori non erano preparati a comprendere la storia e la critica biblica, la responsabilità di questa inesperienza non può ricadere che su loro stessi »².

3) Nel 1913, nel libro di ricordi, *Choses passées*, la questione è affrontata in termini più particolareggiati³. Dice Loisy che quando *L'Évangile et l'Église* fu messo in vendita, contemporaneamente a *Études évangéliques*, egli non poteva supporre che l'uno o l'altro avrebbe avuto qualche successo di rilievo o suscitato troppo scandalo. Per lui non si trattava di sapere se fossero passati o no senza condanna, ma se avessero avuto sull'opinione cattolica, e in specie su quella ecclesiastica, « un'influenza buona o cattiva ». E, a titolo di prova, riporta un passo del suo *Diario*, datato 13 ottobre 1902:

Raramente sono stato altrettanto inquieto sulle conseguenze morali delle mie pubblicazioni come per i due libri he stanno per uscire. Ambedue rappresentano uno sforzo per adattare il cattolicesimo teorico ai fatti della storia e il cattolicesimo pratico alle realtà della vita contemporanea. È necessario, questo sforzo, e può essere utile? A considerare le cose da un certo punto di vista, può sembrare superfluo e alquanto dannoso. Il cattolicesimo reale, ufficiale, quello che esiste e che parla, protesta contro questo adattamento e vi si rifiuta. Molti si domandano, non a torto, se, cercando di cambiarlo, non si contribuisce a distruggerlo. Esso pare così intimamente legato a una concezione ormai anacronistica del mondo, della vita e della società, che invitarlo a modificare la sua maniera di essere sarebbe come suggerirgli una sorta di suicidio, ciò che nessuno può lusingarsi di ottenere con la persuasione. D'altra parte, così grandi mutamenti si son visti in passato e il bisogno di mutare è così pressante, che sarebbe un delitto tacere in una situazione siffatta. La Chiesa andrebbe annientata come il maggior nemico del progresso umano, se non fosse suscettibile di emendamenti. Ma se essa rimane la grande risorsa morale della civiltà, occorre sostenerla, difenderla e illuminarla con ogni mezzo. Quelli che scelgono il primo partito non hanno soltanto pretesti dalla loro. Tuttavia io credo che il secondo sia quello vero »⁴.

² *Simplex réflexions...* p. 10.

³ *Choses passées*, Nourry, 1913, pp. 241-256; *passim* fino alla fine del capitolo e dopo la pagina 174.

⁴ *Choses passées*, p. 242.

¹ *Mémoires*, II, pp. 159-160.

Era storicamente necessaria un'impresa siffatta? Era dottrinalmente legittima, moralmente leale? Alcuni cattolici in quel momento «tessevano elogi sperticati dell'opera di Harnack». Loisy volle dimostrare a costoro che il Vangelo si era perpetuato nel cattolicesimo e che le sue trasformazioni erano state tutt'altro che una decadenza continua: «Questo lo scopo precipuo del libro, e io credo di avervi corrisposto nell'esecuzione». Obiettivo secondario era una critica del liberalismo protestante, critica che Loisy, dieci anni dopo, giudicherà come «la parte più soddisfacente» del suo lavoro.

«Una parte del mio libro», egli continua, «poteva riuscir gradita a tutti i cattolici; l'altra, nonostante le cautele del mio linguaggio e benché si presentasse in qualche modo sotto la copertura della prima, poteva sollevare una certa contrarietà». La sua argomentazione contro Harnack, in effetti, implicava in primo luogo una critica delle fonti evangeliche più radicale di quella del suo avversario; e, secondariamente, l'abbandono delle tesi assolute della teologia cattolica sull'istituzione formale della Chiesa e dei sacramenti da parte del Cristo, sull'immutabilità dei dogmi e sulla natura dell'autorità ecclesiastica. L'apologia del cattolicesimo era, al tempo stesso, una critica della sua situazione e un programma di riforma che egli «insinuava discretamente, ma realmente».

Atteggiamento leale, stima Loisy: «Io non dogmatizzavo, all'eggo dei fatti, attiravo l'attenzione della gente di buona fede...». Senza dubbio non diceva tutto ciò che pensava, e quello che diceva era detto con prudenza. Questa riserva è diffusamente adottata e, di per sé, non sarebbe condannabile, ma non per questo comporta una giustificazione obiettiva. È una riserva che si fonda sulla convinzione di vedere più lontano della comunità, di essere in anticipo su di essa, sul timore di scandalizzare i deboli, ancorché questi siano potenti, e sul desiderio di non compromettere il progresso delle idee. Riposa, insomma, sulla consapevolezza di quanto sian lenti i passi concreti della verità, ma tradisce una mancanza di omogeneità in una comunità di cui nulla garantisce che un giorno essa darà ragione al novatore.

Frattanto, per quanto chiaramente egli avesse parlato, i teologi non lo comprendevano. Non soltanto, leggendolo, eran caduti in palesi controsensi, ma, ciò ch'è più grave, avevano sistematicamente trasposto conclusioni storiche in proposizioni dottrinali e, di rimando, assunto le definizioni conciliari come affermazioni storiche. Essi iden-

tificavano la loro «falsa storia» con l'ortodossia: per conseguenza, la «storia vera» di Loisy non era più che eresia.

In poche parole, Loisy ha così formulato e risolto, a suo modo, quel problema dei rapporti fra storia e dogma che presto farà scorrere fiumi d'inchiostro. Il dogma è di essenza religiosa, fuori delle prese della storia, la quale, per converso, urta contro la teologia. La teologia cristiana, in fondo, è stata vittima di un equivoco a cui non è sfuggita la civiltà che l'ha prodotta. Poiché il suo oggetto è lo svolgimento della religione, cioè una storia religiosa che va dalle origini alla consumazione dei secoli, essa si è piegata a materializzare delle rappresentazioni simboliche sotto una forma di eventi che non resiste a un esame di un qualche rigore.

Queste rappresentazioni non vanno respinte come altrettanti errori umani, col pretesto che sono state ricoperte da una vegetazione parassitaria; occorre però depararle. Lo sviluppo dei metodi critici ha reso urgente questo compito. Esso ha fatto saltare le tradizioni storiche, sia profane che sacre, sulle quali viveva l'umanità, spaccandole nel loro al di là — il fondamento storico reale da cui sono nate — e in un di qua — la conoscenza storica che noi faticosamente ne deriviamo. La teologia cristiana non può fare a meno della storia, poiché l'umanità religiosa, attraverso le sue tappe successive, vive nella storia, ma la storia come tradizione è oggi battuta in breccia dalla storia come ricostituzione. Il vero conflitto fra le due forme di storia sarebbe da un pezzo finito se i teologi, aggrappandosi a una concezione perentoria, non ne avessero fatto il loro conflitto. Il dramma nasce dal fatto che essi, temendo di abbandonare l'una, sono stati indotti ad attribuirle le virtù che, nella sfera profana, devono pur riconoscere alla seconda: ciò che rende fatalmente increduli quegli uomini del nostro tempo che ne scoprono la fragilità. Eppure i teologi dovrebbero essere i primi a rallegrarsi che le nuove tecniche permettano di giungere a una rappresentazione più esatta dei fatti religiosi e, insieme, a una più penetrante intelligenza del loro significato.

La controversia con i teologi si riduce, per Loisy, a tre *postulati*, che egli aveva chiarito a se stesso in un capitolo inedito del manoscritto donde era uscito *L'Évangile et l'Église*³.

³ Citato in *Choses passées*, p. 175.

In virtù del postulato teologico, si ammette che le idee religiose fondamentali, a cominciare dall'idea di Dio, sono state essenzialmente invariabili, almeno in una parte scelta dell'umanità, dall'origine del mondo fino ai giorni nostri.

In virtù del postulato messianico, si ammette che Gesù e la Chiesa sono stati l'oggetto di predizioni formali e chiare nell'Antico Testamento.

In virtù del postulato ecclesiastico, si ammette che la Chiesa, con i gradi essenziali della sua gerarchia, i suoi dogmi fondamentali e i sacramenti del suo culto, è stata istituita direttamente dal Cristo.

Ora, questi tre postulati, sui quali si fonda tutto l'edificio della credenza cattolica, non che indimostrabili, son dimostrati falsi dalla storia.

Tutti e tre dipendono dalla nozione, contraddittoria nei suoi termini, di *meccanismo soprannaturale*. La loro rovina implica il passaggio alla nozione, più intelligibile e più soddisfacente, di *sviluppo storico*. « Non certo con questo esordio potevo conciliarmi i teologi ortodossi », commenta Loisy che, peraltro, non credeva di « inclinare all'utopia » domandando alla teologia di rinunciare a pretese non giustificate né dalla sua natura né dalla sua storia. « La Chiesa è sempre mutata, realmente, profondamente mutata, pur restando identica a se stessa. Perché non dovrebbe cambiare ancora, dal momento che i nuovi mutamenti sono indispensabili affinché essa possa continuare la sua salutare azione? »⁶ « Pur vedendo la caducità delle vecchie credenze, io m'illudevo di pensare che si potesse continuare a servirsi degli antichi formulari, interpretandoli più o meno simbolicamente »⁷. Non c'era bisogno, per questo, di coniare nuove definizioni speculative: bastava non gettare più le antiche attraverso il movimento del pensiero contemporaneo: l'evoluzione si sarebbe prodotta da sé. « L'illusione, adesso me ne avvedo, era mia ».

Allegavo dei fatti: per i teologi non erano che pseudo-fatti. Loisy non era una mente abbastanza speculativa per occuparsi a fondo dei problemi sollevati da questa opposizione; ma era abbastanza prudente e avvertito per sapere quali resistenze le sue idee potevano provocare. Tali idee non gli sembravano oltrepassare i limiti e le possibilità del cattolicesimo. Non era il solo a pensarlo, ma prevedeva anche le critiche — serene o roventi, comprensive o meschine — che gli avrebbero rivolto. Aveva creduto che il gioco valesse la candela.

C'era, aggiunge Loisy, un teologo « con cui avrei potuto discutere », ed era il padre de Grandmaison; gli altri presero fuoco e non

mostrarono alcuna comprensione. Ma a muoverli non era soltanto lo zelo. « Dietro di essi c'erano, a sobillarne l'ardore, persone che pretendevano di esser le sole a conoscere il fine che mi ero proposto nel volumetto », destinato, secondo loro, a gettare il turbamento in campo cattolico con un'audace mistificazione. Loisy allude qui, senza nominarli, a monsignor Batiffol, rettore dell'Istituto cattolico di Tolosa, e ai suoi amici; senza i loro sospetti abilmente insinuati, la polemica, forse, sarebbe stata vivace, ma non si sarebbe invelenita fino a degenerare in « gazzarra » e in « canea », senza alcun accento di sincerità. Nella temperie dell'epoca era indubbiamente difficile evitare questo processo alle intenzioni, da una parte e dall'altra. Bisogna vedervi qualcosa di più che la spiegazione psicologica di un disaccordo ideologico? Basta porre il problema, per mostrare l'impossibilità di una risposta immediata.

4. Nessun libro di Loisy ebbe maggior successo di *L'Évangile et l'Église*. Nel 1908 ne comparve una quarta edizione. La guerra impedì l'uscita della quinta, che dovette attendere il 1929 per esser messa in vendita. Conteneva una prefazione inedita di otto pagine, datata maggio 1914, scritta, dunque, poco tempo dopo *Choses Passées*, ma che Loisy giudicava sempre attuale nel momento in cui finiva le proprie *Memorie*.

Poiché l'opera continuava ad esser richiesta, Loisy la ripubblicò, ma presentandola come un documento, una testimonianza del movimento modernista e non del suo pensiero attuale. Abbiamo così, se non una visuale nuova, una diversa accentuazione, un tono più staccato, sia perché — diranno alcuni — egli non esita più a scoprire le sue vere intenzioni, sia perché — penseranno gli altri — il sentimento così vivo che egli aveva del conflitto con i teologi sopravvive, ormai, senza il contrappeso delle antiche speranze. Qui, in ogni caso, il presente trascorso non è più che un passato morto, non obliato, ma abolito da uno scacco irreparabile.

Il libro contraddiceva le idee dei teologi. Loisy lo sapeva e i teologi si son dati una pena inutile per provarlo. « Senza alcuna vanità, l'autore avrebbe potuto lusingarsi di definire, assai meglio di loro, in che cosa le sue opinioni derogavano all'insegnamento ufficiale del cattolicesimo ». Egli non intendeva confermare questo insegnamento nella sua forma attuale, ma mostrare a quali condizioni dovesse ormai soddisfare. Il contrasto era il dato iniziale, e si sarebbe dovuto mostrare la vanità delle ragioni di esso.

⁶ *Choses passées*, p. 202.

⁷ *Choses passées*, p. 191.

Eppure, il volumetto traeva, dalle sue stesse origini, un carattere composito che poteva prestarsi all'equivoco. « *L'Évangile et l'Église* non era affatto ciò che sembrava essere ». Non era solo una difesa del cattolicesimo contro il protestantesimo liberale, poiché esistono due cattolicesimi. Del primo, ufficiale e intransigente, consegnato nei più recenti documenti conciliari e pontifici, incarnato nella curia romana e nel suo formidabile meccanismo politico — Loisy non si proponeva punto di mostrare la legittimità, mentre ne segnalava con discrezione le manchevolezze e i pericoli. Il suo duplice scopo era « d'informare senza chiasso il clero cattolico sullo stato reale del problema delle origini cristiane », mostrando al tempo stesso, contro la critica protestante, che questo stato rendeva tutt'altro che impossibile un'apologia del cattolicesimo e della Chiesa. Lungi dal combattere la Chiesa, egli si limitava a suggerirle quello che essa aveva sempre saputo fare: trarre le conseguenze dei fatti ormai palesi, scartare le formule caduche. « Sforzo assurdo se non aveva alcuna possibilità di successo, ma moralmente onesto e leale, qualunque cosa si sia potuto dire ».

Là dove Loisy invoca fatti storicamente acquisiti, la *Pascendi* ha visto la negazione di fatti soprannaturali, imputabile al suo agnosticismo. Accusa, egli protesta, non soltanto esagerata, ma falsa, il cui solo fondamento è il modo storico di porre i problemi e « l'impressione di scetticismo che la lettura di uno studio di storia critica lascia negli spiriti dogmatici ». Ritiene quindi necessaria una dichiarazione sullo stato della sua coscienza religiosa in quegli anni, per spiegare al tempo stesso le critiche di cui è stato bersaglio, l'incomprensione che ha lamentato e la lealtà che ha sempre protestato. È una dichiarazione che, oltre a porre un problema di psicologia religiosa, solleva altre importanti questioni di principio che ritroveremo più avanti. « L'autore intendeva restare il più possibile vicino al cattolicesimo tradizionale, al fine di non sacrificarne che quello che sembrava irrevocabilmente condannato ». Credeva dunque di poter conservare il valore sostanziale dell'insegnamento cristiano, pur rinunciando al carattere assoluto delle sue formule: adesione di un credente, che si fonda su una distinzione di storico tra aspetti di continuità e aspetti di mobilità, ma che ad essa non si riduce.

A quell'epoca, insomma, Loisy sostiene un relativismo ristretto in materia di fede, mentre dieci anni più tardi approda a un relativismo generalizzato⁸. Egli avvicina il primo al pragmatismo di

⁸ Teoria che a volte potrà sembrare vicinissima a una negatività assoluta, ma che se ne distinguerà sempre.

Edouard Le Roy, ma gli rifiuta ogni parentela con l'agnosticismo: come storico, trova il suo punto d'appoggio sul terreno solido dei fatti e della loro concatenazione, mentre l'agnostico è un filosofo che pone un punto interrogativo sull'essere o sull'al di là. Da *L'Évangile et l'Église*, egli dice, si poteva bensì desumere una filosofia generale, ma era quella d'un « grande movimento umano », effusione di coscienza riflessa, aspirazione indefinita verso il bello, il bene, il giusto, a cui il cristianesimo cattolico poteva esser tentato di opporsi, come del resto poteva apportargli tutte le risorse della sua tradizione.

5. Il secondo volume delle *Mémoires* risale al 1931: più precisamente fu stampato nel novembre 1930. Tre capitoli sono dedicati da Loisy alla genesi del volumetto, al tumulto teologico che ne seguì e alla condanna episcopale, preludio al decreto del Sant'Uffizio, che esigeva una ritrattazione assoluta e integrale. Al racconto dei fatti è accordato qui un posto che essi non avevano in *Choses passées*, che voleva essere solo un documento psicologico, la storia di un'anima. Ma egli lo integra riprendendo — salvo due o tre ritocchi⁹ — tutti i commenti del 1912, accompagnati da qualche sviluppo nuovo¹⁰:

— la conoscenza che abbiamo della vita e dell'insegnamento di Gesù è « molto meno certa di quanto allora non stimassi, ciò che non migliora né la situazione apologetica del cristianesimo né quella del protestantesimo »¹¹.

— si doveva discutere più a fondo il valore « per molti aspetti assai relativo e perfino contestabile » dello sviluppo cattolico: per necessario che sia stato, non tutto in esso era di eguale valore;

— la critica di Harnack implicava l'abbandono delle tesi assolute della teologia scolastica; Loisy lo aveva già spiegato, ma sente il bisogno di insistere, con una riserva iniziale di cui non precisa la portata e che il tono del racconto non contribuisce a chiarire: « Storicamente parlando, io non ammettevo che il Cristo avesse fondato la Chiesa né i sacramenti; sostenevo che i dogmi si erano formati gradualmente e che non erano immutabili... ».

⁹ « I pubblicisti cattolici, i teologi ufficiali, le congregazioni romane... » (*Mémoires*, II, p. 169). « I pubblicisti cattolici, i teologi, la Chiesa romana... » (*Choses passées*, p. 248).

¹⁰ *Mémoires* II, pp. 167-170.

¹¹ Mentre lavorava ai suoi *Mémoires*, Loisy rivedeva le proprie idee sulle origini cristiane. Tale revisione lo condusse alla tetralogia del 1933-1936.

Il tono si è inasprito. «Della lealtà scientifica, della sincerità umana, non sanno che farsene», scrive Loisy dei suoi avversari¹². «Se la prima virtù del cristiano è l'amore, la prima virtù del cattolico è ora l'obbedienza incondizionata al Papa». Ma, oltre a questi soprassalti di malumore, le *Mémoires* nulla ci dicono che già non si sappia. Eppure l'asprezza appena contenuta del loro stile conferisce al volumetto una risonanza ben diversa e lo sfronda di quell'*aura* religiosa che tanto contribuì al suo successo. Quello che si presentava come un «programma del cattolicesimo progressista» non appare più che una cortese negazione, ammantata di formule pie, delle pretese irragionevoli del cattolicesimo.

Abbiamo dunque, finalmente, la confessione che nessuno aveva potuto strappargli, o soltanto la sconfessione d'un vegliardo che si china sul proprio lontano passato? In realtà, Loisy non sconfessa nulla, ma sfoga l'irritazione provocata dal ricordo di questo dialogo fra sordi, sul quale ritorna per spiegarlo di nuovo senza speranza di migliori risultati.

L'impressione di equivoco o di ambiguità che il libretto poté suscitare, col rincalzo del malanimo¹³, continua a tormentarlo: «Non era un'apologia del cattolicesimo esistente; e neppure una macchina di guerra abilmente camuffata per preparare la rovina del cattolicesimo, con l'aria di voler battere in breccia il protestantesimo». Implicitamente, essa indicava la necessità di riforme, lasciandole però alla diligenza del governo ecclesiastico. Alcuni fatti venivano raccomandati all'attenzione dei teologi in un linguaggio la cui moderazione, egli dice, non tendeva a «dissimulare le mie opinioni ma a smussarne ogni punta aggressiva»: non c'era bisogno di esasperare i teologi nel momento in cui si sollecitava la loro riflessione¹⁴. Viceversa, certi corollari del suo pensiero, certi apprezzamenti più personali potevano leggersi «fra le righe e nelle righe stesse» del libro¹⁵. Loisy se ne fa un merito, si stupisce che siano stati ritorti contro di lui, e anche che i suoi amici più avveduti non sempre se ne siano accorti¹⁶. E constata che i suoi scrupoli non furono compresi più delle sue idee. Per sfuggire alla strettoia degli apriorismi e delle conclusioni teologiche, egli non vedeva che l'opportunità di un dibattito *localizzato*: il

¹² Quelli enumerati alla nota 9.

¹³ *Mémoires*, II, p. 177.

¹⁴ *Mémoires*, II, pp. 133-134 e 168.

¹⁵ *Mémoires*, II, p. 168.

¹⁶ *Mémoires*, II, p. 621. Vedi più avanti, p. 453.

quale fu subito giudicato sospetto dai suoi avversari che lo mantennero *al di qua* per tema di essere trascinati *al di là*, dove sospettavano che Loisy si trovasse già per suo conto.

Il malinteso nasce dunque dalla loro insufficienza strumentale e non dall'imprecisione del suo linguaggio. Chiaro, in un senso, il volumetto lo era fin troppo e i suoi critici videro subito, meglio di Loisy, la sorte che gli era riservata a Roma. Ma ad essi era estraneo il metodo intellettuale che lo ispirava, e fosse stato cento volte più chiaro, non lo avrebbero meglio compreso. Spiegazioni conformi allo stato storico dei problemi non potevano che chiuderli in se stessi ed esser trasposte in una teoria antitetica alle loro speculazioni. Come far loro capire, ad esempio, che dogmi quali la concezione verginale e la resurrezione del Cristo, da essi giudicati *fatti* e trattati come tali, sfuggono sia alla realtà della storia sia alla dimostrazione storica?¹⁷

Dalla dissociazione poteva nascere una nuova combinazione. Storia, soprannaturale: Loisy rispettava i due termini, ma giudicava inevitabile una modifica nel modo di rappresentarsi il loro rapporto, poiché un fatto nuovo era intervenuto: la trasformazione del termine medio che assicurava questa rappresentazione, il controllo della memoria collettiva da parte della critica storica. Alla storia soprannaturalizzata dei teologi, egli sostituiva così un soprannaturale storicizzato che, ai loro occhi, non era che un'abolizione del carattere soprannaturale della storia cristiana, una duplice offensiva, in nome della critica moderna, contro il soprannaturale e contro la storia che lo garantiva. Quello che era innanzitutto elaborazione di una problematica nuova, sembrava loro mera revisione delle tesi classiche.

L'Évangile et l'Église costituiva un ponte audacemente gettato su un abisso inquietante, ma a che serviva il ponte se l'abisso era immaginario? Perché preferire, agli orizzonti familiari, vie inesplorate, se la resistenza della teologia ufficiale bastava a dirottare le obiezioni di una scienza congetturale? E se il volumetto non si giustificava oggettivamente con i problemi che affrontava, come spiegarlo se non con le segrete disposizioni del suo autore? Le responsabilità dell'incomprensione, impossibile a prevenire, non poteva che ricadere sul guastafeste, le cui precauzioni aggravavano il caso ancora di più. In futuro, pensava Loisy, con un'espressione presa dal rev. Huvelin, l'ortodossia si sarebbe adattata alla verità¹⁸.

¹⁷ *Mémoires*, II, pp. 205, 206, 219, 621.

¹⁸ *Mémoires*, II, p. 74.

Crescendo nel tono, persistenza dei temi: tale l'impressione che lasciano le tre grandi autocritiche scaglionate nell'arco di una ventina d'anni. Loisy non si stanca di ricordare il carattere delimitato del suo progetto, la moralità del suo tentativo, la chiarezza e la moderazione del suo linguaggio, l'impreparazione dei suoi lettori, l'impossibilità scientifica di soddisfare i teologi. In special modo gli preme di respingere il sospetto di mistificazione, che attribuisce alla malizia degli uni, all'incapacità degli altri di non confondere il suo stato d'animo con lo stato dei problemi. La pena che egli si dà, e che colpisce, prova forse che la sua causa era delicata a difendersi? O è dovuta, appunto, alla confusione creata da tanti problemi nuovi, sovente mal distinti e che richiedevano, da parte dell'esegeta, del teologo, dello storico, del filosofo, una riflessione paziente e originale?

Fin dal 15 novembre 1902, la bimensile *Revue du Clergé français* aveva annunciato *L'Évangile et l'Église* nell'elenco eterogeneo e sempre copioso delle « opere nuove » riportato in fondo ai suoi fascicoli. Il volume era nelle librerie da meno di cinque giorni ed evidentemente il direttore aveva potuto segnalarlo così presto ai lettori grazie ai suoi ben noti rapporti con l'esegeta, di cui aveva pubblicato gli articoli pseudonimi di *Firmin* e *Després*. Come di norma, la menzione era fatta nell'ordine alfabetico degli autori e senza commento.

A sua volta, la *Quinzaine*, il primo dicembre 1902, raccomandava il volumetto in una delle brevi « note bibliografiche » del suo direttore, G. Fonsegrive: « Pagine forti, in cui potranno dispiacere alcune espressioni formali che appartengono al peculiare linguaggio dell'autore e che saranno, temo, intese dai lettori in un senso che esula dal pensiero di Loisy. Ma vi si troveranno le più salde ragioni in favore della Chiesa cattolica, della sua autorità, della sua gerarchia, dei suoi sacramenti, del suo culto e altresì di quelle fra le sue devozioni che possono apparire meno comprensibili al pubblico esterno ».

Poi, il 13 dicembre, il rev. Dabry, nell'*Observateur français* (un giornale a cui lo stesso aveva da poco ridato vita come settimanale e che sarebbe durato pochi mesi) riproduceva la nota di Fonsegrive. Il 27, uno dei suoi collaboratori laici, Paul Lapeyre, spezzava una lancia in favore dell'esegesi moderna: « Bisogna porre come assioma che il Dio creatore della Chiesa è lo stesso Dio che conferisce alla verità i caratteri che la fanno riconoscere come tale. Se alcuni considerano essenziali aspetti che molte prove costringono ad abbandonare, è perché si fanno un'idea falsa di ciò che è essenziale nella Chiesa e di ciò che non lo è... La Chiesa non è una semplice Accademia delle Iscrizioni... Operiamo bene, affinché gli eruditi delle future generazioni lo raccontino ai loro contemporanei. Sarà il modo migliore di dimostrare il carattere divino della Scrittura ».

Fin qui tutto filava, ma avevano parlato soltanto amici. Una svolta brusca si ebbe con l'intervento del rev. Gayraud, impetuoso teologo scolastico e deputato *rallié*.

Loisy tornerà un'ultima volta sull'argomento, in forma concisa, nel 1937, nella premessa alla *Crise morale du temps présent et l'éducation humaine* (p. XII), nella quale evoca la crisi che lo condusse dalla « religione della Chiesa » alla « religione dell'umanità ».

1. Gli articoli del rev. Gayraud

In cinque articoli sull'*Univers* (il primo apparve a capodanno del 1903) il rev. Gayraud riferiva le sue «impressioni di lettura» su *L'Évangile et l'Église*¹: evento, gli aveva detto un cardinale, che per la Chiesa di Francia appariva di ben maggiori conseguenze dell'affare delle congregazioni, allora alla ribalta dell'attualità, e, secondo un altro personaggio ecclesiastico, paragonabile alla *Vie de Jésus* di Renan. Nel volumetto egli notava «le grandi linee d'una bella apologia storica del Cristianesimo», di cui diverse pagine meritavano di esser segnalate; ma avvertiva anche «sotto un apparente accordo verbale, un profondo dissenso d'idee». Certo, uno sviluppo c'era, e il germe cristiano conteneva tutto quello che vi aveva messo Loisy: ma c'era soltanto questo?

Se il regno, per Gesù, non è altro che l'imminente parusia, ne consegue che la Chiesa è sorta non contro, forse, ma al di fuori del suo piano e delle sue previsioni; che il cattolicesimo non è il prodotto legittimo del Vangelo se non in virtù d'un *innesto*: «Di qui, una serie di questioni angosciose. La Chiesa, dunque, non è una istituzione voluta dal Cristo? Il Cristo ha dunque sbagliato sulla propria missione e sul proprio compito? Il Cristo non è dunque Dio? Bisogna dunque rinunciare alla divinità del Cristo nel senso del *consustanziale*?» In tal modo Gesù è svilito al livello d'un illuminato, la cui coscienza messianica è il prodotto di una semplice elaborazione interiore. Lo sviluppo dogmatico, gerarchico e culturale della Chiesa non è che apporto umano di elementi estranei alle prospettive di Gesù e non crescita normale di una sostanza vivente, elaborazione progressiva di un pensiero in fondo sempre identico a se stesso.

Loisy si riallaccia così a Harnack. La gerarchia ecclesiastica non è d'istituzione divina. Del dogma, nella predicazione di Gesù, c'è solo il punto di partenza: vi è bensì successione storica, ma il contenuto cattolico di queste idee si diversifica dal loro contenuto evangelico; lo sviluppo non è che sostituzione. «No, certo: il cattolicesimo romano non è la stessa religione del messianismo evangelico che ci espone il signor Loisy». E con quali prove egli convalida le sue tesi? Con l'elaborazione redazionale che crede di osservare nei testi evangelici: ed è questa manipolazione d'un «criticismo sprezzante del soprannaturale» che egli vorrebbe gabellare per una dimostrazione.

¹ «L'Univers», 1, 2, 4, 9 e 10 gennaio 1903.

Da molto tempo, io credo come lui nell'evoluzione del cristianesimo e come lui stimo altresì che il lavoro teologico più necessario alla nostra epoca sia lo studio di questa evoluzione... Non sono quindi ostile alle ricerche né al metodo dei critici, ma mi pare che si vada troppo oltre e temo che il criticismo abbia il solo effetto di rendere sospetti lavori necessari e legittimi... Restiamo fermi sul terreno della tradizione. Il Cristo-Dio costituente la Chiesa: ecco tutto il cristianesimo; altrimenti Gesù non è che un idolo dello spirito ellenico e il cattolicesimo un' idolatria.

Un teologo contemporaneo ha recentemente giudicato questi articoli «violenti quanto incomprensibili»². In realtà, salta presto agli occhi, seguendo il filo dell'argomentazione, che il rev. Gayraud aveva letto Loisy affrettatamente e niente affatto Harnack. Tuttavia, egli fornisce, se non la chiave, almeno la linea di quelle che saranno molte critiche desiderose di conciliare il progresso e la tradizione. Loisy ha scritto che Gayraud «era stato spinto alla polemica da persone più abili di lui»³. Il prete deputato aveva larghe relazioni nel clero, a tutti i livelli, ma nulla fa supporre che lo abbiano manovrato. Lui stesso era prontissimo a intervenire. Non aveva forse, poco prima, gettato un grido d'allarme, analizzando la *crisi della fede*?⁴.

È fuor di dubbio che gli spiriti sono più inclini a ricevere le conclusioni della critica che ad attenersi alla tradizione teologica. Perché nascondersi questo pericolo? E vero che lo si nota più nelle conversazioni che negli scritti. Ma forse per questo è meno grave? Anche fra i preti la fede nell'autorità divina della Bibbia è scossa: in molti vacilla. Il dubbio seminato dalla critica germoglia e si afferma in sordina; la negazione è sulle labbra e minaccia di proromperne. Il male è più profondo e più esteso di quanto non s'immagini. Ha varcato la cinta delle scuole ed è straripato dalla cerchia dei dotti, si è diffuso nel pubblico, è conosciuto dal popolo stesso... Col favore del prestigio abbagliante della critica biblica, il turbamento s'insinua nelle idee correnti e nelle opinioni ammesse, poi la tentazione del dubbio sorge nella coscienza e la fede è in pericolo. Che i guardiani d'Israele vegliano sul gregge fedele!⁵

² *Au coeur de la crise moderniste*, p. 66.

³ *Mémoires*, II, p. 178.

⁴ *La crise de la foi. Ses causes, ses remèdes*, Paris, Bloud, 1901, pp. XIII-235.

⁵ *Op. cit.*, pp. 105 e 116.

E non soltanto i guardiani d'Israele, ma « chiunque veda il pericolo »⁶ alimentato dalla rottura dell'accordo, dal conflitto fra teologi ed esegeti cattolici. Gayraud si rifiuta di dare tutti i torti a questi ultimi, essendo la critica necessaria per rispondere alla critica, ma nondimeno « consideriamo quello che era la Bibbia nel pensiero di un sant'Agostino, di un san Tommaso, d'un Bossuet. E si veda ciò che sembra essere nel pensiero dei nostri critici. Quale contrasto impressionante e penoso! Quale capovolgimento d'idee! Sono dei cattolici quelli che, oggi, negano l'autenticità mosaica del Pentateuco, la storicità dei libri di Giobbe, di Ruth, di Tobia, di Esther, di Giuditta, che respingono la cronologia patriarcale, e se non osano più scrivere, dopo la riprovazione di Leone XIII, che vi sono errori nella Bibbia, continuano a pensarlo e sovvertono il Nuovo Testamento. Le loro audacie fanno dire ai teologi che « se la critica è nel vero, la tradizione dottrinale della Chiesa ha grossolanamente sbagliato » e la sua infallibilità non è che un miraggio. La condanna di *Firmin* avrebbe dovuto ricondurli a vedute più sane: « C'è da temere che la sentenza del cardinale, meno autorevole di una dichiarazione pontificia, non abbia mutato i sentimenti di alcuno... ».

Il nuovo grido di allarme lanciato dal rev. Gayraud nell'*Univers* suscitò fra i lettori reazioni contrastanti: alcuni lo giudicarono troppo severo, altri insufficiente. Fra questi, il rev. Sédilot, curato della Chiesa di Sant'Elisabetta a Parigi, gli rimproverò la debolezza delle sue risposte in confronto all'esposizione. Questo libro pernicioso in cui tutto è *ondeggiamento* continuo, « non è che renanismo, più vago ancora di quello dello stesso Renan ». Le tesi di Loisy diminuiscono, annientano il Cristo, ci riportano all'arianesimo e al nestorianesimo. Rassicuriamoci: « Nicea e Efeso hanno risposto al signor Loisy quindici e sedici secoli fa, e la fede di Nicea è eterna. Ne cantiamo ogni domenica il magnifico simbolo. Ascoltiamolo: è il ripudio di tutto *L'Évangile et l'Église* ». Ma comprendiamo come Loisy, affidandosi alla propria interpretazione personale del testo, faccia dell'esegesi protestante. Un testo deve leggersi non soltanto nel contesto, ma nell'ambito della tradizione, scritta e non scritta, contemporanea all'autore e trasmessa fino a noi dalla Chiesa. I cattolici fanno dunque della *buona critica storica* quando interpretano un testo nel senso della Chiesa, appoggiandosi alla tradizione: « Gli apostoli non conoscevano il pensiero di Gesù meglio dei critici più sottili? E ci è

⁶ *Op. cit.*, p. 17.

forse consentito barcamenarci fra la loro interpretazione, garantita dalla tradizione, e quella di Harnack o di Loisy, che del resto si combattono? »⁷.

Don Allain, curato decano nella diocesi di Clermont, rincara: « Quando ci si viene a descrivere la Chiesa unicamente secondo il Vangelo, non si fornisce tutta la verità e non si merita né credito né fiducia ». Gli apostoli non vollero mai scrivere tutto quello che avevano insegnato: « Dove sono, nel Vangelo, le istruzioni che Nostro Signore, il quale fondava una religione nuova, non mancò certamente, una volta o l'altra, d'impartire ai propri discepoli sui sacramenti, sulla liturgia, sul culto dei santi e della propria santissima Madre, sulla gerarchia sacra, sulle condizioni della vita futura? Di tutte queste cose così interessanti e perfino essenziali, sulle quali Gesù Cristo dovette spiegarsi, nulla o quasi si trova nel Vangelo ». Eppure tutti questi insegnamenti furono raccolti dagli apostoli, incisi nella loro memoria e trasmessi fino a noi da una catena ininterrotta »⁸.

Per contro, un professore di seminario maggiore rimproverava a Gayraud i suoi equivoci, le sue citazioni monche o arbitrariamente prescelte: non aveva forse attribuito a Loisy un intero paragrafo che era soltanto un evidente riassunto da Harnack? Il rev. Gayraud se ne scusò, ma aggiunse, « se Loisy cita Harnack nulla indica che non lo approvi e che respinga gli errori compendati in quel passo. Questi errori, del resto, collimano a puntino con la tesi fondamentale del libro »⁹. Dialogo significativo: Loisy si discosta dalla dottrina formale della Chiesa, e i particolari delle sue spiegazioni non cambiano la sostanza delle cose, pensava Gayraud. Tutt'altro, replicava il suo obiettore, queste spiegazioni sono essenziali per dimostrare che tale divario non è incompatibile con l'ortodossia.

Le lettere ricevute dalla direzione del giornale avrebbero potuto alimentare a lungo un dibattito pubblico. *L'Univers*, pur senza voler tacere sul volumetto, rifiutò di farne un « argomento di polemica » e si limitò a citare alcuni testi di autori qualificati (monsignor Le Camus, monsignor Batiffol, il padre de Grandmaison)¹⁰.

⁷ « *L'Univers* », 13 gennaio 1903. Il rev. Sédilot era già intervenuto nel giornale sulla « questione biblica » l'8 dicembre 1902 e il 5 gennaio 1903. Fu citato elogiativamente dal cardinale Perraud in una lettera pubblicata dallo stesso « *Univers* » il 6 febbraio 1903.

⁸ « *L'Univers* », 22 febbraio 1903.

⁹ « *L'Univers* », 15 gennaio 1903.

¹⁰ « *L'Univers* », 14 gennaio e 8 febbraio 1903.

2. L'offensiva de « La Vérité française »

La *Vérité française*, nata da una scissione dell'*Univers* nel 1893, in seguito alle direttive di Leone XIII sul *ralliement*, era il quotidiano dei cattolici fedeli alla vecchia tradizione. Fatto sorprendente, fu soltanto il 14 gennaio 1903, dopo la protesta del rev. Sédilot sull'*Univers*, che la *Vérité* cominciò a reagire, riprendendo testualmente le espressioni del curato di Sant'Elisabetta per denunciare lo « scandalo » di *L'Évangile et l'Église* ¹¹.

Il giorno prima Arthur Loth aveva scritto sul giornale in termini di preclusione assoluta nei confronti dello studio di Albert Houtin su *La Question biblique chez les catholiques de France au XIX^e siècle*, apparso dieci mesi prima ¹²: « C'è fra noi una pretesa scuola scientifica che cospira con le sette razionalistiche e protestanti del libero pensiero per la rovina della Bibbia. Quanto più tale scuola è lasciata a se stessa, tanto più fa progressi nella sua opera demolitrice. Il pericolo si aggrava ». Il libro di Houtin non è che una silloge compiacente di tutti gli attacchi mossi contro la Bibbia nel secolo scorso. « Questi attacchi furono a lungo ignorati o negletti in Francia. Ci si atteneva all'insegnamento tradizionale, all'autorità della Chiesa. Del resto, anche i più informati maestri della scienza cattolica, che hanno visto l'inanità di questa esegesi soggettivistica tedesca, erano più inclini a trattarla con disprezzo che a conferirle quell'enorme importanza che le è stata data in seguito ». La nuova scuola, in effetti, si è lasciata *abbagliare* da questa scienza esotica finora ignorata. « Si rinsavirà del resto », per cui non si dovrebbe « reputare come acquisite le conclusioni più ipotetiche di questa tracotante esegesi »:

Stando ad essa, si sarebbe obbligati a credere al famoso dualismo elohista e jehovista del Genesi e ad abbandonare i giorni-periodi, come pure i giorni solari della creazione; bisognerebbe annoverare il diluvio nel repertorio delle favole assiro-caldee; non si potrebbe più dire che il Pentateuco è di Mosè, né i salmi di Davide, e si dovrebbe, invece,

¹¹ Sotto il titolo « Uno scandalo », il giornale *bollava* questa pubblicazione il cui autore era da molto tempo sospetto: « Il suo nuovo libro oltrepassa tutto ciò che i suoi simili e lui stesso hanno finora osato. Vi si trovano parecchi errori rispolverati dall'arianesimo e dal nestorianesimo e molte pagine che ostentano un renanismo neppure più mascherato ».

¹² Su quest'opera, vedi più avanti, p. 344.

ammettere due Isaia. I libri di Giuditta e di Esther andrebbero considerati alla stregua di pii romanzi e non sarebbe serio non convenire che il libro dei Giudici è posteriore alla cattività. Non sarebbe più consentito adottare l'ordine originario degli Evangelii e, anteriormente allo stesso Marco, considerato come il primo, bisognerebbe ammettere un protoevangelista sconosciuto. Sarebbe ingenuo continuare a credere all'autenticità del celebre versetto dei Tre testimoni celesti in san Giovanni...

Dopodiché quel che resta della Bibbia è veramente ben poco: non rimane più nulla che possa imbarazzare la critica; ma la fede, la sana ortodossia devono trovarsi a disagio davanti ai risultati di un'esegesi che sembra sì poco conforme alle regole della credenza e dell'interpretazione enunciate da Sua Santità Leone XIII nell'enciclica *Providentissimus Deus* e da lui più volte ricordate ¹³.

Da questo momento, l'offensiva scatta, guidata dal rev. Maignen. « Ciò oltrepassa, e non è dir poco, tutto quello che finora avevamo iscritto all'attivo del nuovo cattolicesimo e del nuovo clero... Nell'ora in cui le idee più che mai fermentano, mentre lo *spirito nuovo* suggerisce temerità ogni giorno più grandi a quelli che si propongono di *ringiovanire la Chiesa*, riconciliandola con il secolo, è necessario guardare il male in faccia, constatarne la portata, sondarne la profondità e segnalare per nome coloro che lo aggravano invece di combatterlo » ¹⁴. Tutti i *novatori* la pensano allo stesso modo: sono « i nemici interni del cattolicesimo » ¹⁵. La loro audacia crescente e l'eccesso del male stanno costringendo la Chiesa a scegliere senza più indugi la via delle « esecuzioni necessarie » e delle « misure supreme » ¹⁶. Per farlo comprendere, una prima serie di sei articoli affrontava la critica teologica di *L'Évangile et l'Église*, secondo i canoni della più rigorosa ortodossia ¹⁷.

¹³ Su questa enciclica, p. 348.

¹⁴ CH. MAIGNEN, *Les Novateurs*, « La Vérité française », 18 gennaio 1903. *Nouveau catholicisme et nouveau clergé* era il titolo di un'opera del rev. Maignen (Paris, Retaux, 1902) in cui l'autore aveva in special modo combattuto Firmin e la sua teoria dello sviluppo (pp. 265-287).

¹⁵ CH. MAIGNEN, *Les ennemis intérieurs du catholicisme*, « La Vérité française », 19 gennaio 1903. (Il rev. Maignen ritorce questa espressione contro M. Sangnier, che nel « Sillon » del 25 novembre 1902, l'aveva applicata a « quelli che vedono nel cattolicesimo soltanto una forza di conservazione sociale »).

¹⁶ CH. MAIGNEN, « La Vérité française », 22 gennaio 1903.

¹⁷ CH. MAIGNEN, « La Vérité française », dal 4 al 9 febbraio 1903.

« Serie di articoli relativamente moderati in cui il pensiero di Loisy è

Le idee che Loisy ha riunito in termini chiari e accessibili nel suo volumetto non sono originali, tutt'altro. «Guardiamo vivere la religione cristiana», egli dice.

Preghiamo il lettore di accordare la massima attenzione a queste parole del rev. Loisy. Esse mostrano quanto sia fondato il biasimo che di recente abbiamo rivolto a quei giovani cattolici che hanno sempre sulle labbra espressioni come: *vivere la fede, il cattolicesimo è una vita*, ecc. Quelli che adottano queste formule non ne misurano certamente la portata. Essi intendono dire, per lo più, che la loro condotta dev'esser conforme alla loro credenza, ma questa è un'idea non nuova, che non ha bisogno di una formulazione mutuata dalla scuola del signor Loisy. Il pericolo di formule siffatte è che esse appartengono al vocabolario di una letteratura religiosa ben poco sollecita delle dottrine e per la quale il cattolicesimo è soprattutto una forza, un movimento, una *spinta di vita*. Nulla è perduto, essa dice, quand'anche tutto fosse mutato nell'insegnamento e nella disciplina attuale della Chiesa, se soltanto si potesse provare che questa evoluzione è stata governata dagli stessi principi che son risultati presenti alle origini del cristianesimo. Ora, quali sono questi principi? Sono delle verità dogmatiche?

No: sono la carità, la speranza del regno, l'apostolato, il sacrificio, l'unità e la sovranità assoluta di Dio, la fede nella missione divina di Gesù. «È tutto», e se questo resta, tutto è salvo per la nuova scuola:

È tale criterio evolutivo applicato al cristianesimo che costituisce, a nostro avviso, il pericolo più grave degli insegnamenti di questo autore... Se egli seduce molti preti, gli è che la teoria dello sviluppo cristiano, intesa come lui la espone, seconda queste illusioni. Con essa si possono ammettere le teorie più radicali dell'esegesi razionalistica e credersi ancora cristiani.

Harnack concentrava il cristianesimo in un sol punto. Loisy non gli rimprovera soltanto di non trovare che un dogma nel Vangelo, ma altresì di postulare l'immutabilità di questo dogma. Anche lui, a suo modo, limita l'oggetto degli insegnamenti del Cristo¹⁸, ma di-

lata proporzionalmente l'influenza dello sviluppo. E più ci si inoltra nello studio del libro, più si scopre l'importanza di questo dinamismo teologico, di questo *evoluzionismo religioso* che ne è l'idea capitale e la cui legge abbraccia l'avvenire della Chiesa come il suo passato. In tal modo, egli ammette «la possibilità d'un rimaneggiamento completo dei dogmi», per armonizzarli con la filosofia di Kant e di Hegel, come una volta con la filosofia greca. Il Vangelo resta *aperto* agli apporti dell'ambiente mutevole in cui si sviluppa la credenza.

Se Loisy riconoscesse che la Chiesa e i sacramenti furono direttamente istituiti da Gesù Cristo nella loro forma essenziale, si potrebbe ben concedergli l'intervento di trasformazioni accidentali nelle istituzioni e nei riti. Allo stesso modo, pur respingendo la tesi di una formazione del dogma mediante l'apporto d'idee nuove, occorre riconoscerli degli sviluppi grazie a una percezione più distinta e a una esposizione più precisa di verità almeno implicitamente rivelate dal Cristo. Ma, invece di concepire questo sviluppo «per via di deduzione logica», egli lo immagina come l'opera dell'«istinto della fede nelle anime». Mette a nudo così uno dei grandi errori nascosti dei democratici cristiani e della nuova apologetica, «La tendenza, già tante volte segnalata a sostituire una sorta d'istinto alla conoscenza intellettuale del dogma rivelato e a cercare, per questa via, un adattamento nuovo della dottrina della Chiesa alle idee del secolo».

L'illusione di Loisy è che egli vuol pensare per la Chiesa, pur sapendo di non pensare con essa. Ma su ciò che egli pensa, nessuna illusione è possibile e nessun lettore avvertito dovrebbe esitare: «Non si potrà accusare Loisy di dissimulare sotto prudenti riserve l'audacia delle sue affermazioni. In certi momenti, anzi, egli sembra voler urtare per partito preso la fede del lettore». Nessuna compiacenza è ammissibile per il suo libro: «Non si sarà fatto abbastanza per confutarlo, neppure rilevando tutti gli errori di esegesi che esso contiene, o le molte proposizioni temerarie, scandalose o eretiche di cui è intessuto. Occorre dire che questo libro distrugge l'edificio cattolico nella sua interezza, dalle fondamenta ai fastigi, senza rispettarne parte alcuna».

lecito ammettere che un cattolico parli così della coscienza che ebbe il Cristo della propria divinità? Come se il Cristo fosse arrivato per via di deduzioni a credersi figlio di Dio! Non c'è ipotesi scientifica o forma di argomentazione che autorizzi un siffatto linguaggio. Tanto più che Loisy aggiunge che, su quest'«ultimo punto, non possono farsi che congetture. Evidentemente, poiché la supposizione è assurda!» (5 febbraio 1903).

riprodotto abbastanza fedelmente», giudicherà il rev. Bricout («Revue du clergé français», 15 febbraio 1903, p. 668).

¹⁸ Il rev. Maignen stigmatizza le idee di Loisy sull'*elaborazione interiore* che avrebbe condotto Gesù alla coscienza della propria messianicità. «È

Tale è la logica interna di un sistema dominato dal *vitalismo* e per il quale non contano « le cosiddette *questioni di dottrina*, che l'una o l'altra opinione può agevolmente servire la Chiesa se in essa si esprime una *fece vivente* ». Se si vuole riabilitare la dottrina, bisogna dunque opporre al metodo critico e storico il metodo scolastico che tutti i novatori dei tempi moderni concordano nel disprezzare. « È impossibile comprendere il senso degli insegnamenti della Chiesa se non si è compenetrati dalle dottrine della Scuola. È impossibile assimilare queste dottrine se la formazione filosofica e teologica non è impartita secondo il metodo scolastico »¹⁹.

La Vérité française segue attentamente, da allora, la « questione biblica » per la quale istituisce una rubrica quasi quotidiana. E un mese più tardi il rev. Maignen passa al giornale una seconda serie di sette articoli, « *Autour de L'Évangile et l'Église* »²⁰, in cui applica il metodo di Le Play al tema che aveva cominciato a trattare sul piano della critica delle idee:

Per comprendere l'importanza e il pericolo dei dissensi che sempre più si manifestano nel clero, non bisogna limitarsi all'esame intrinseco dei libri o degli altri scritti che suscitano questi dibattiti. Bisogna applicarsi a conoscere gli uomini che sono alla testa del movimento novatore; occorre sapere quale grado d'influenza essi esercitano sull'opinione, quali sono i loro ammiratori, i loro discepoli, i loro protettori più ardenti e più ragguardevoli. In una parola, è necessario fare la storia o, se si vuole, la monografia dell'errore.

Se si tratta di un isolato, senza reale prestigio, si può usare indulgenza all'uomo e fare il silenzio intorno alla sua opera. Se è un capo-

¹⁹ La critica del rev. Maignen, che doveva diventare qualificatore del Sant'Uffizio, si caratterizza sempre per la tendenza a porsi sul piano della dottrina. La si confronti, per esempio, con i giudizi di un uomo che del resto non era tra i più mediocri, il canonico Davin, il quale così conclude una recensione delle *Études évangéliques* di Loisy il giorno stesso in cui il rev. Maignen terminò la sua serie di articoli:

« Riassumiamo il suo insegnamento... Si tratta di empie fandonie, di fantasticherie che concertano la ragione come la fede, di tracotanze risibili, troppo spesso fiorite fra le saccenti brume della Sprea e in mezzo a tante melfiche paludi di oltre Reno... Eppure, in che tempi viviamo! Bastò la prima lezione di Renan per metter fine ai suoi corsi. Cinque anni di lezioni siffatte e in parte stampate trovano Parigi impassibile! » (« *La Vérité française* », 9 febbraio 1903).

²⁰ « *La Vérité française* », 2, 4, 6, 7, 12, 14 e 21 marzo 1903.

scuola, ammirato per partito preso, celebrato da tutta una pleiade di confratelli, bisogna innanzitutto proteggere la fede dei semplici facendo del libro pubblica giustizia, riducendo l'autore al silenzio, smascherando o disperdendo la cabala di cui egli è il corifeo o l'ispiratore. Ma ogni autore non ha forse il diritto, nell'interpretazione dei suoi scritti, al beneficio del senso più favorevole? Sì, a meno che non sia già noto per le sue idee temerarie: ora, è appunto questo il caso di Loisy, ammonito da più di dieci anni²¹.

Quindicimila preti, si dice, leggono la *Revue du Clergé français*. Vero o non vero, essa ha assicurato una considerevole diffusione alle idee di Loisy e gli articoli pseudonimi che l'eseguita vi ha pubblicato erano, nei seminari, « attesi e commentati quali avvenimenti intellettuali ». Perciò, anziché un isolato, Loisy è il portavoce d'un partito le cui dottrine si avvalgono di un'attiva propaganda in seno al clero. « Non lo portano alle stelle i soli specialisti di esegesi o i preti intellettuali, ma altresì i semplici sbandieratori di frasi » (e, per fare dei nomi, Naudet e Dabry). « È chiaro, il libro di Loisy non è stato considerato dai novatori come un'opera di erudizione riservata a una élite o come uno scritto di controversia destinato al pubblico protestante; essi ne han fatto subito un'opera di volgarizzazione per i giovani, un libro che si può leggere d'un fiato. Il pericolo era grande per la fede dei giovani sacerdoti, fra i quali *L'Évangile et l'Église* si diffondeva così alla svelta che in poche settimane si esaurì la prima edizione ».

Ma non è solo negli ambienti del clero giovane che Loisy trova dei partigiani. Monsignor Mignot ha letto il manoscritto del libro: dunque, *L'Évangile et l'Église*, come noi lo abbiamo analizzato, sarebbe stato rivisto e corretto da un arcivescovo! Formidabili influenze si esercitarono su diverse riviste per ottenere recensioni favorevoli e perfino in Italia tutta un'ala della stampa cattolica si affrettò a volgarizzare Loisy. Quanto all'opinione cattolica, sintomatici sono lo stupore con cui furono accolti gli articoli del Gayraud e i reclami e le proteste che essi valsero all'*Univers*. Eppure questi articoli rappresentavano tutt'altro che la pura dottrina: troppa « concessioni al razionalismo moderno » ne inquinavano la vena, riflettendo le personali contraddizioni del Gayraud, gelosissimo dei metodi scolastici

²¹ Idea ripresa dal rev. Barbier nella sua *Histoire du catholicisme libéral et du catholicisme social*: « Loisy si era fatto conoscere da dieci anni. Che cosa mancava per conoscere e valutare le sue dottrine? » (Parte III, p. 404).

e teologo davvero competente, ma allineato con la democrazia « schierato nei ranghi di un partito che fermenta tutte le novità »²².

3. *L'intervento della Gerarchia*

Per il cardinale Richard, Loisy e la sua esegesi costituivano da molto tempo un pericolo serio. L'arcivescovo ne parlava nella sua cerchia²³ e quando Loisy fu nominato alla École des Hautes Etudes fece seguire discretamente i suoi corsi²⁴. Appena uscì *L'Évangile et l'Église*, decise subito d'intervenire e incaricò un gesuita, il padre Brucker, direttore di *Études* e esegeta di tendenza assai conservatrice, di

²² Maignen rimprovera a Gayraud la sua adesione alla teoria dello sviluppo cristiano, in cui egli crede di trovare la soluzione di innumerevoli difficoltà. Ma non si considera la realtà dello sviluppo così concepita: « Non basta sapere quello che c'era nel germe, ma come si è sviluppato: se logicamente o soltanto dinamicamente ». Logicamente, cioè per via di analisi concettuale; dinamicamente, ovvero « per una sorta di forza vitale, cieca e affatto istintiva, che opera anche contro corrente rispetto alla logica » (12 marzo 1903).

La tesi secondo cui tutte le novità abbiano un fondamento comune e che i democratici, loisisti e blondeliani concordino, è caratteristica del settore di opinione cui si rivolge « La Vérité française ». L'8 marzo 1903 Arthur Loth così scriveva sul giornale: « Il rev. Loisy e i suoi discepoli avranno favorito il trionfo della rivoluzione che non sarebbe mai riuscita a scardinare completamente l'autorità nel campo politico, se prima non l'avesse distrutta in quello teologico ».

²³ Il 1 gennaio 1901, dom du Bourg, priore dei benedettini della rue de la Source, gli scriveva per segnalargli « lo scandalo dei corsi di Loisy alla Sorbona » (cominciati il 12 dicembre 1900) e si richiamava alle confidenze fattegli dall'arcivescovo « circa i timori dolorosi e legittimi che gli ispiravano l'irruzione del naturalismo e del razionalismo nelle file del clero » (Archivi storici dell'arcivescovo di Parigi, promemoria cronologico dattiloscritto).

²⁴ « Loisy, dunque, naviga in piene acque protestanti. Il primo corso lo tiene su un testo assiro relativo al diluvio. È l'articolo che già pubblicò nella « Revue des religions » del rev. Peysson. Aveva un bel pubblico: settanta persone. Loisy è seducente come professore. La sua erudizione è di seconda mano. Legge tutto ciò che si pubblica in Germania e in Inghilterra e accetta tutta l'esegesi protestante. Poi la riproduce nei suoi articoli, senza tenere conto della tradizione ».

« L'enciclopedia protestante pubblicata in Germania è il suo *livre de cheset*. Nessuno ha influenza su di lui, eccetto il rev. Monier, il suo confessore. Purtroppo, si trovava negli Stati Uniti in questi ultimi tempi » (relazione al cardinale Richard, promemoria).

« Ho cercato, nell'aula, di scoprire l'odor di bruciato di un inquisitore. Non ho visto nulla » (H. Bremond a Hügel, 14 novembre 1901).

fargli un rapporto. Il documento, rimesso all'arcivescovo il mercoledì 31 dicembre 1902, si perdette nella corrispondenza del nuovo anno e giunse al destinatario soltanto il 9 o il 10 gennaio. Nella settimana che seguì l'arcivescovo riunì una commissione di sei membri, incaricandola di compilare un decreto di condanna che egli firmò il sabato 17 gennaio²⁵. Il volumetto vi era definito « di natura tale da turbare gravemente la fede dei fedeli sui dogmi fondamentali dell'insegnamento cattolico ».

Questa misura costituiva la prima fase di un procedimento concertato alla nunziatura durante un pranzo al quale avevano preso parte il cardinale Perraud, vescovo di Autun e accademico, un rappresentante del cardinale Richard e Georges Goyau. A Roma non si era ancora decisi a intervenire nella delicata questione; ma il nunzio, monsignor Lorenzelli, che se ne rammaricava, sapeva che il Vaticano avrebbe apprezzato questa linea di condotta, suscettibile di preparare l'avvenire, pur con ogni riserva. In un secondo tempo, egli doveva invitare i vescovi francesi ad aderire all'ordinanza di Parigi. Sull'esempio del cardinale Perraud, sei di essi risposero all'appello: i vescovi Amette (Bayeux), Luçon (Belley), Rumeau (Angers), che aderirono alla censura; Sonnois (Cambrai), de Carsalade (Perpignano) e Turinaz (Nancy), che vi aggiunsero alcuni commenti²⁶.

²⁵ I sei membri erano: il rettore dell'Istituto cattolico di Parigi, monsignor Pêchenard (« uomo probo e fermo », secondo Loisy, *Mémoires*, II, p. 253); due professori di questo Istituto: un gesuita, p. Bainvel (dogma), e un pulpiziano, Fillion (esegesi); Many, professore nel seminario di Saint-Sulpice (diritto canonico); parroci parigini, e cioè il pulpiziano Letourneau, e il rev. Lesître.

²⁶ Monsignor Sonnois: « Ecco un criterio che non inganna e che dovrebbe bastare ad ogni cattolico sincero: per il fatto stesso che contrasta con lo spirito e con le regole della Chiesa, ogni tendenza è funesta e condannabile. Invece di esaltare l'uomo alle misteriose altezze dei libri santi, alcuni autori deprimo questi libri al livello della ragione e della natura umana. Con quale diritto? E con quale delega? » (« Semaine religieuse » di Cambrai, 1903, p. 71).

In una lettera pastorale, l'arcivescovo di Cambrai aveva scritto l'11 gennaio: « Un tempo trattavamo la Sacra Scrittura come una seconda Eucaristia... Ciò che la Chiesa condanna e riprova è l'audacia di alcuni novatori che, rompendo con l'insegnamento tradizionale, si appoggiano a metodi spesso incogniti, temerari e pericolosi, poiché ripudiano ogni idea di fede, patteggiano con principi dubbi o compromettenti, propugnano nuovi orientamenti, scoprono di continuo aspirazioni nuove, come se la Chiesa non fosse immutabile nelle sue affermazioni. Del resto, una siffatta esegesi non è scienza, ma sentimento... La verità è una e non muta » (*ibid.*, p. 40).

Dal canto suo il cardinale Perraud rese pubblica una lettera da lui indirizzata a uno dei suoi ex-condiscipoli dell'École Normale, il decano Charaux. In essa citava Bossuet « che bisogna riverire alla stregua di un Padre della Chiesa », contro Richard Simon, di cui il vescovo di Meaux aveva denunciato « il veleno celato nei principi ».

Durante un soggiorno testé trascorso a Parigi, ho potuto constatare quanti dubbi sui dogmi essenziali del cristianesimo possono creare i procedimenti di esegesi e di critica applicati dal signor Loisy alla persona di N. S. Gesù Cristo, alla sua missione redentrice e alla sua opera dottrinale, alla costituzione divina della Chiesa e alla sua azione sulle anime mediante il culto e i sacramenti. Senza dubbio, in queste pagine firmate da un prete, non s'incontrano formali negazioni delle verità fondamentali sulle quali riposa l'economia della fede cristiana. Il metodo è, se così posso esprimermi, essenzialmente sfuggente e nebuloso. Quasi ad ogni pagina, vien fatto di chiedersi se l'autore ha voluto dire la tal cosa o il contrario; se intende rispondere alle obiezioni del professore protestante, oppure se le fa proprie, pur cercando vuoi di attenuarle, vuoi di accomodarle, bene o male, agli insegnamenti tradizionali della teologia cattolica. È per questo che il libro mi sembra pericolosissimo... Queste proposizioni vaghe, insidiose, quasi a doppio senso, accompagnate da *forse* e da punti interrogativi, s'insinuano impercettibilmente nello spirito, recando con sé, se non il dubbio consapevole e meditato, almeno l'esitazione e una sorta di vertigine. Oserò dire, servendomi di una similitudine di recente impiegata, che gli *ondeggiamenti* dell'autore di *L'Évangile et l'Église* producono sul lettore qualcosa di simile al mal di mare. La vista si appanna, si prova la nausea, c'è un indolimento del cuore, e il resto...²⁷.

Monsignor de Carsalade: « Il Sommo Pontefice, che è l'oracolo infallibile della verità rivelata, è il solo maestro che noi dobbiamo ascoltare... Aspettiamo che il papa abbia parlato; la sua parola non sarà che l'eco di quella di Dio » (« Semaine religieuse » di Perpignan, 1903, p. 60).

Monsignor Turinaz: « Nella nostra lettera pastorale della prossima Quaresima, che sarà pubblicata la settimana ventura... dimostreremo che quest'opera manca di metodo e di valore scientifici, che le sue asserite dimostrazioni non riposano su prove, bensì su congetture, su dubbi, su ipotesi e su contraddizioni » (« Semaine religieuse » di Nancy, 1903, p. 116).

²⁷ Testo nell'« Univers » del 6 febbraio 1903, sotto il titolo « La Question biblique ».

« Ahimé, lettera deplorabile! » (Blondel al rev. Wehrli, 7 febbraio 1903, in *Au coeur de la crise moderniste*, p. 80).

Vi furono altri due interventi episcopali sotto forma di lettere, una di monsignor Turinaz, al superiore del seminario maggiore di Nancy, l'altra di monsignor Le Camus, ai direttori del seminario maggiore di La Rochelle.

L'anno avanti, il « bollente vescovo di Nancy » aveva gettato un grido d'allarme davanti ai *pericoli cui sono esposte la fede e la disciplina nella Chiesa di Francia al momento attuale*²⁸. Era una specifica denuncia delle principali manifestazioni di un costume mentale che gli sembrava insidioso — americanismo, filosofia moderna, teologia positiva, esegesi corriva, apologetica nuova, congressi ecclesiastici, preti apostati — e delle persone che le sostenevano: « Siffatte dottrine non sono diffuse nel solo clero; esse penetrano dappertutto ». Poco dopo, i due libri che Loisy pubblicò, gli parvero « un esempio davvero impressionante » dei pericoli da lui segnalati e della loro marcia *fatale*, se non sempre voluta. L'esempio di monsignor Le Camus, che praticava il metodo di Loisy pur avendo combattuto l'esegeta, bastava a dimostrarlo. A Loisy egli rimproverava, come contrarie *alla vera metodologia degli studi ecclesiastici*²⁹, le due teorie dello sviluppo cristiano e dell'elaborazione redazionale, teorie che sovvertivano la fede tradizionale e ogni metodologia.

Insomma, il metodo così vantato dal reverendo Loisy, non è cattolico. Non tiene in conto alcuno i dogmi della fede e dell'autorità della Chiesa ed è in manifesto contrasto con l'enciclica *Providentissimus* e con l'enciclica al clero francese.

Questo metodo non è cristiano, poiché alla sua base ultima c'è un preteso progresso della fede che equivale alla sua distruzione, e porta a negare i dogmi fondamentali del cristianesimo nonché la stessa autorità storica degli Evangelii.

Questo metodo non è storico, giacché dissolve il valore storico degli Evangelii e, in luogo dei documenti reclamati dalla storia, pone negazioni senza prove, dubbi, congetture, ipotesi.

Questo metodo non è critico, poiché se tale espressione ha un

²⁸ *Les périls de la foi et de la discipline dans l'Église de France à l'heure actuelle*, Nancy-Paris, 1902, pp. 102 « La tiratura è salita a 9.000 copie in due mesi » (monsignor Turinaz a monsignor Bonomelli, 30 maggio 1902).

²⁹ *La vraie méthode des études ecclésiastiques*, Nancy-Paris, 1903, pp. 119. La pubblicazione era stata annunciata dalla « Semaine religieuse » di Nancy del 21 febbraio 1903, p. 154, senza indicazione di titolo e come lettera pastorale di quaresima.

senso, vuol dire esame sincero, attento, serio, senza pregiudizi, dei documenti che sono le fonti della fede.

Questo metodo è certamente non *teologico*: per principio, scarta la teologia, ne è il disprezzo e la negazione.

Non è *scientifico*, poiché che cosa vi è di meno scientifico della soppressione arbitraria dei testi storici, delle asserzioni e delle negazioni senza prove, appoggiate su dubbi, su congetture, su ipotesi?

È almeno un metodo *leale*?...³⁰

Per monsignor Le Camus, il problema era *Vera o falsa esegesi*³¹. Apparsa al principio di febbraio, la sua lettera era datata 14 gennaio 1903, cioè tre giorni prima del decreto del cardinale Richard, il che consentiva al presule di assumere una posizione diversa senza aver l'aria di contraddire l'arcivescovo. « Ai giorni nostri, sembra che le dispute fra cattolici dovrebbero comporsi lealmente sul terreno della scienza prima del ricorso a condanne che, nella loro severità spesso sdegnosa di utili spiegazioni, non illuminano a sufficienza coloro che pretendono di ammonire e irritano quelli che vogliono colpire ». Ora a lui sembrava che *L'Évangile et l'Église*, « pur rendendo, con qualche nuova intuizione, alcuni servigi all'apologetica, adottati con disinvoltura inconsueta per un cattolico, metodi manifestamente pericolosi e, nella sfera dell'esegesi come in quella della teologia, inaccettabili ». E dunque necessario *liberare* « la scuola esegetica, senza dubbio progressista, ma ben altrimenti saggia, la quale annovera tante giovani e belle intelligenze, da esagerazioni capaci di compromettere il felice movimento biblico ».

Dopo aver rimproverato a Loisy di cercare la salvezza nella filosofia hegeliana — quando neppure la filosofia aristotelica ha precisamente servito la causa del Vangelo — monsignor Le Camus appunta la sua critica su tre temi principali: i rapporti del metodo storico con la teologia, il valore dei testi evangelici, la concezione del regno di Dio e le sue conseguenze.

Loisy vorrebbe non essere che storico, mentre la natura del suo

lavoro lo obbliga a essere anche teologo. La teologia è una scienza deduttiva, ma appoggiata alla storia: « Modificare o falsare ciò che sostiene la sua argomentazione, significa dunque modificare o falsare la teologia stessa. È di un'evidenza cristallina... Se si fa male la storia, si farà male anche la teologia ». Dal canto suo, il teologo non deve creare la storia, ma accettarla quale si presenta nella sua oggettività e edificare su di essa le proprie tesi.

Si fa male la storia non solo se si manca di spirito critico, ma anche quando se ne abusa. La teoria dell'elaborazione razionale, che sospetta o respinge i testi « sotto il futile pretesto che essi non corrispondono alla mentalità degli autori ai quali sono attribuiti » è una via sdrucciolevole e pericolosa sulla quale non si sa dove fermarsi. Nulla è più utile alla critica dei saggi limiti indicati in ogni tempo dall'autorità della Chiesa: perché non rispettarli?

Si è cattolici o non lo si è. Le condizioni in cui noi si fa della scienza, mi si dirà, non sono dunque quelle stesse dei nostri avversari? Niente affatto, e non bisogna rammaricarsene, poiché ciò non interdice in alcun modo alla nostra scienza di essere reale e più durevole nei risultati acquisiti di quella dei nostri contraddittori. Non dobbiamo diventare razionalisti per combattere i razionalisti. Conserviamo i nostri principi e la nostra bandiera... Non vedo alcun inconveniente nel fatto che la nostra madre protettrice elevi una siepe nel campo in cui si moltiplicano le nostre ricerche³².

Le sponde che inalveano il fiume sembrano ostacolarne i movimenti soltanto agli occhi degli spiriti irreflessivi. Tutte le scienze hanno un dato che i saggi devono rispettare: la regola della fede ha qui lo stesso valore che hanno per esse i fenomeni fisici o le verità matematiche. Per conseguenza, « affrontare i problemi dell'esegesi, senza aver attentamente riconosciuto e senza accettare la linea di demarcazione tracciata dalla Chiesa sul terreno in cui ci si accinge a operare, vuol dire rischiare di trovarsi improvvisamente al di fuori dell'idea cattolica ».

Occorre, pertanto, rigettare il criticismo che vuol rifare il Vangelo a modo suo. Non resta allora agli esegeti cattolici che farsi gli « avvocati inflessibili delle idee ammesse senza controllo, ma gelosamente custodite da secoli » sulla Bibbia? Non resta che ostinarsi nella « difesa disperata della lettera in nome di sistemi visibilmente

³⁰ *La vraie méthode des études ecclésiastiques*, pp. 91-92.

« Tutti questi critici e democratici non stampano la centesima parte di ciò che dicono e non dicono la centesima parte di ciò che pensano » (monsignor Turinaz a monsignor Bonomelli, 30 maggio 1902).

³¹ *Vraie et fausse exégèse*, Paris, 1903, pp. 40.

³² Evidentemente, monsignor Le Camus ha risposto in margine al problema e non ha contestato la vostra tesi » (Monsignor Mignot a Loisy, 3 febbraio 1903, *Mémoires*, II, p. 213).

³² *Vraie et fausse exégèse*, p. 9.

compromessi, come se ne dipendesse la vita medesima della Chiesa?»?

Qui monsignor Le Camus non esita a difendere una teoria già sostenuta da monsignor d'Hulst e subito biasimata da Leone XIII nell'enciclica *Providentissimus*³³: « Finché l'antica esegesi, immobile per partito preso, vorrà far valere in un senso stretto alcune dichiarazioni senza dubbio autorevolissime, ma che essa fraintende e che rivendicherebbero per i nostri autori sacri la più assoluta esattezza fin nei minimi particolari, l'esegesi nuova, più libera benché non meno ortodossa, proverà che bisogna guardarsi dall'abusare di asserzioni assai difficili a difendersi se fossero così restrittive come s'intendono ».

Monsignor Le Camus ricorda che un illustre teologo gli domandò un giorno se credeva che vi fosse una sola inesattezza nella Bibbia. « Ma certo che ve ne sono, se il termine esattezza è preso nel senso più assoluto ». Le parole del *Pater* e della consacrazione, l'iscrizione trilingue sulla croce non differiscono a seconda degli evangelisti? Ma questi non hanno mai cercato l'esattezza perfetta; e l'origine stessa dei Sinottici, derivati dal Vangelo orale, basta a spiegare queste varianti di scarsa importanza che non incidono né sul dogma, né sulla morale, né sulla verità della narrazione. Detto questo, noi dobbiamo « prendere i nostri Vangeli quali sono, come l'espressione esatta, fedele, irrecusabile di ciò che gli apostoli videro, intesero e raccontarono di Gesù. Qualsiasi teoria si ammetta riguardo agli elementi della loro primitiva redazione, essi fanno fede per noi. Rispettiamo questo codice della religione. E sacro ».

Loisy ha voluto ridurre il Vangelo a una grande speranza, mentre esso è un *fascio* di verità. Per quanto concerne la parusia, egli commette lo stesso errore dei protocristiani, che non seppero distinguere due forme o due realtà successive del regno: l'una, affatto individuale e spirituale, che interviene non appena la grazia opera nell'anima obbediente; l'altra, progressiva e esteriorizzata, mediante la quale esso tende a generalizzarsi nel tempo e anche nell'eternità.

Ora l'idea falsa che Loisy si fa del regno orienta l'intero svolgimento delle sue deduzioni: la sua concezione del Cristo, opposta alla storia come alla teologia, e in particolare ai testi più espliciti di san Giovanni³⁴; della Chiesa, che il Cristo non avrebbe né istituito né

³³ Cfr. p. 348.

³⁴ « La tradizione cattolica non ha mai ammesso in Gesù queste incertezze, questo misconoscimento della propria messianicità, come non ha accettato la sua ignoranza rispetto all'avvenire, e noi vogliamo ben sperare che

costituito; del dogma, il cui sviluppo diviene una trasformazione. Il miglior capitolo del volumetto sarebbe l'ultimo, sul culto « ma le anime pie trepideranno davanti a un linguaggio quasi sempre assimilabile a quello di un razionalismo che sembra ignaro di sé! »

In tal modo, Loisy, se fosse seguito, condurrebbe alla disfatta l'esegesi cattolica. « Nella guerra c'è qualcosa di più decisivo dei baldi cavalleggeri che si spingono in perlustrazione con terribili imprudenze: è l'esercito, organizzato disciplinatamente, che va alla battaglia con passo regolare, esercitato e sicuro ».

4. Giudizi di teologi

Negli ambienti dei teologi, le prime reazioni, in sostanza ostili, vennero dall'ala progressista. Fin dal gennaio del 1903, monsignor Batiffol e il padre de Grandmaison presero posizione, seguiti, subito dopo, dal padre Lagrange. Consapevoli dello stato dei problemi ed esperti delle nuove metodologie, tutti e tre discussero del piccolo libro da specialisti dell'esegesi cosiddetta critica. Fu invece in nome dell'esegesi tradizionale che si manifestarono le ulteriori opposizioni. Una nomenclatura segnoletica esauriente sarebbe qui di scarso interesse; molti riassumono l'opera che criticano³⁵, nella misura in cui l'hanno compresa, ripetono ciò che hanno letto altrove, o si limitano a scialbe osservazioni. È indispensabile, viceversa, analizzare le disposizioni dei principali testimoni³⁶.

1. Rifiutandosi di sottovalutare uno scritto di circostanza, il padre de Grandmaison aveva dedicato in *Études*, una lunga critica alle conferenze di Harnack, e aveva concluso: « Quello che ci divide dai teologi liberal-protestanti non sono tanto le divergenze critiche di esegesi o di storia, ma i principi filosofici che li interpretano. Anche se fossimo d'accordo sui punti controversi della letteratura proto-

Loisy non insisterà su questa via che manifestamente cessa di essere ortodossa. Limitare la religione di Gesù Cristo a una speranza, alla fede nel regno avvenire, significava già fraintendere in modo assai infelice la vera essenza del Vangelo; ma limitare o piuttosto contestare la limpida visione della sua religione in Colui che la fondò, vuol dire compromettere l'armonia dell'unione ipostatica e, diciamo pure, non parlare più il linguaggio della grande Chiesa » (*Vraie et fausse exégèse*, p. 30).

³⁵ Esempio di una coscienziosa analisi: R. P. PÉCUES, *Le livre de M. l'abbé Loisy*, « Revue thomiste », marzo-aprile 1903, pp. 70-88.

³⁶ Rinviamo a un altro capitolo quella di monsignor Batiffol, vedi p. 377.

cristiana, ci sarebbe ancora un abisso: resterebbe infatti da decidere se la ragione deve avere la sua parte nella nostra religione, nel qual caso, s'intuisce facilmente, sarebbe una parte di primo piano o non sarebbe affatto. Ora, tutta la filosofia uscita dalla Riforma gliela rifiuta sempre di più»³⁷. E, in sostanza, lo stesso rimprovero che egli muove a Loisy nell'analizzare, dieci mesi dopo, *L'Évangile et l'Église*³⁸.

Ha raggiunto il suo scopo, il volumetto? Come discussione critica delle tesi di Harnack « non è privo di meriti », riconosce volentieri il padre de Grandmaison, e in esso la cortesia non esclude il rigore. Ma il suo metodo è irreprensibile? Loisy, egli osserva, ha voluto spiegare il Vangelo in funzione dell'intero sviluppo cristiano, ponendo così un problema che può essere determinato con un' analogia mutuata dal quarto Vangelo: bisogna interpretare il prologo in funzione del seguito, o l'insieme del libro in funzione del prologo? Il quale prologo è la chiave di tutto o una semplice anticipazione teologica? Ora, la concezione loisista dello sviluppo, divergente da Newman al quale pur si richiama, si riallaccia piuttosto a un certo *hegelismo*, derivato da Edward Caird. Sono infatti due principi del filosofo tedesco che ispirano l'esegeta francese per il canale del teologo britannico: la razionalità del reale e la dialettica della storia.

— La vita d'una dottrina è un buon argomento: « Poiché è vista, essa ha buone ragioni di vivere. E, reciprocamente, la necessità d'uno sviluppo giustifica, fino a un certo punto, lo sviluppo stesso: bisognava avanzare, si aveva dunque il diritto di avanzare ». Ma, a questa stregua, tutte le religioni che sono vissute e si sono affermate ave-

³⁷ *Le Christ de M. Harnack*, « Etudes », 20 marzo 1902, p. 761.

³⁸ *L'Évangile et l'Église*, « Etudes », 20 gennaio 1903, pp. 145-174.

« Articolo giudizioso, equilibrato, per nulla adulatorio, ma scritto con un tono di grande dignità. Il padre de Grandmaison era un uomo onestissimo, con il quale avrei potuto discutere » (Loisy, *Mémoires*, II, p. 198 e *Choses passées*, p. 249).

« Di gran lunga superiore come ispirazione e anche come contenuto a monsignor Le Camus e a Batiffol » (il rev. Wehrlé a Blondel, 14 febbraio 1903). « Non toccherà le cause più profonde, ma è sensato e moderato » (Blondel al rev. Wehrlé, 16 febbraio 1903, in *Correspondance Blondel-Valensin*, I, p. 161).

Dopo l'enciclica *Pascendi*, il padre de Grandmaison, preso di mira insieme con « Etudes » da periodici integralisti, fu accusato di avere in quell'articolo, « coonestato l'errore ». La sua risposta, molto risentita, pare loro insufficiente (vedi BARBIER, *Histoire du catholicisme libéral et du catholicisme social*, III, pp. 406-407).

vano un eguale diritto di esistere, laddove i progressi che, in un dato momento, esse hanno considerato auspicabili senza poterli realizzare, erano destituiti di ogni diritto all'esistenza³⁹. Criterio pericoloso: non si può applicarlo al cristianesimo senza prescindere almeno temporaneamente dalla sua trascendenza. Inoltre, necessità non è legittimità: « in caso contrario, altre circostanze, altre esigenze, altri dogmi! » Esigenze consimili non implicano che una legittimità di fatto, precaria, discutibile, variabile a seconda dei tempi. Harnack postula questa necessità per i protestanti tedeschi contemporanei e Loisy, giustamente, gli obietta che il suo sviluppo non è nella continuità del Vangelo; ma allora, « è il diritto a giustificare l'accadimento, quel che dev'essere a giustificare una parte di ciò che è ».

— Ogni accadimento traduce l'idea, ma l'idea non si realizza con completezza in alcun accadimento: questo schema hegeliano, in generale, si applica benissimo allo sviluppo dei sistemi. Ma, con il Cristo, l'*Assoluto* è entrato nella storia umana e non può essere superato. Ora le formule di Loisy preoccupano per la loro ambiguità: esse possono utilmente servire a qualificare gli aspetti umani del Vangelo, del cristianesimo, ma « non portano altresì a considerare la dottrina, il pensiero personale di Cristo come *superati*, e come impossibile la manifestazione (senza dubbio incompleta e inadeguata, ma infine certa) della sua divinità? ». E non è questo che porta Loisy ad attribuire agli evangelisti sia una buona parte delle parole che essi pongono sulle labbra del Cristo, sia una concezione escatologica, non già falsa, ma troppo esclusiva?

Questa *discussione*, che non è un *processo* — « e io credo che il manifestare schiettamente le mie impressioni faccia più onore all'autore e sia più profittevole ai suoi lettori di qualsiasi reticenza » — permette di precisare l'obiezione:

Loisy si sforza, in tutto il suo libro, di mettere in evidenza la continuità del Vangelo di Gesù. Spesso vi riesce; ma dalla concezione quasi soltanto escatologica che egli si è fatta dell'insegnamento del Salvatore e dalle conseguenti esclusioni di testi, risulta che il primo anello della catena è, fra tutti, il meno solido. Ammettiamo pure che

³⁹ « Mi domando ancora come mai dei cattolici abbiano potuto scandalizzarsi per avere io scritto che la Chiesa 'è stata ciò che aveva bisogno di essere per salvare il Vangelo'. Si sospettava qui un determinismo rigoroso che non era nel mio pensiero », commenta Loisy, (*Mémoires*, II, p. 199).

Su Caird, vedi p. 389, nota 23.

nella teologia giovannea e paolina, si trovino tutti gli elementi della dogmatica futura; ma è abbastanza cristiana questa teologia? Non aggiunge forse troppe interpretazioni (perfino in cose d'importanza capitale) al Vangelo di Gesù? Tutta la legittimità dello sviluppo ulteriore si fonda quindi, in ultima analisi, sulla rivelazione fatta da Gesù Cristo... Non è dunque pericoloso e contrario all'analogia storica supporre questa prima rivelazione così ristretta, così vaga, così avviluppata di caduche immagini escatologiche? ⁴⁰.

Fra Loisy e i teologi o gli esegeti cattolici restava perciò da decidere « se lo studio imparziale dei Vangeli non ci lascia che questo Cristo diminuito; se la coscienza che il Maestro aveva della propria opera fosse a tal punto elementare; se, infine, questa ristretta base legittimi a sufficienza l'enorme sviluppo del cristianesimo integrale ». Come se tale conclusione non fosse abbastanza netta, essa era seguita da un apprezzamento più energico, manifestamente riferito, di tono più forte di quello generale dell'articolo. Loisy giunse a dire che era di pugno del direttore di *Études*, il padre Brucker, « che in tal modo aveva voluto adeguare lo scritto del confratello alla sentenza arcivescovile menzionata nello stesso numero » ⁴¹. Ma se indubbiamente serve a poco supporre che questa conclusione sia stata richiesta al padre de Grandmaison, non sembra, nella forma che essa riveste, del tutto estranea alla sua mano:

È difficile riassumere, come bisogna pur fare concludendo, l'impressione d'insieme che lascia questo forte saggio. *L'Évangile et l'Église* è il libro di un uomo che conosce a fondo il Nuovo Testamento e l'immensa letteratura, in special modo quella protestante, ispirata dai Vangeli. Ma le idee filosofiche dell'autore impongono espresse riserve, e più ancora il suo modo di presentare e di determinare la dottrina personale del Salvatore. Il Cristo che qui ci vien presentato non è, temo, né quello della teologia né (e per un cattolico la prima conclusione implica la seconda) quello della storia. È una lodevole intenzione voler conciliare il cristianesimo cattolico integrale con l'audacia dei nuovi metodi critici. Ma dubitiamo che Loisy sia riuscito in questo arduo compito. Molte delle sue asserzioni, formulate in una terminologia equivoca, esigono — per quanto posso giudicarne — rettifiche gravi di

principio e di fatto; e c'è da temere che molti lettori usciranno, da una lettura attenta del libro, più turbati che rinfrancati ⁴².

2. Don Oger, professore al seminario maggiore di Soissons, si richiama al suo maestro, il canonico Magnier. « La Chiesa è intransigente per natura, e i suoi nemici glielo rinfacciano abbastanza perché essa se ne glori altamente ». Essa possiede la verità e non può sottomettersi al giudizio di Salomone: non capitola davanti ad alcuna rivendicazione ⁴³. Ora, da dodici anni, (la tesi dottorale di Loisy risalita al 1890) si assiste allo sviluppo di un *liberalismo biblico*, fondato su una visuale esclusivamente fenomenica e che, nel suo desiderio di conciliazione, ha esagerato le pretese della scienza e limitato al massimo i diritti della fede: « Il pubblico cattolico è fuorviato. Si credeva che l'ispirazione del testo e la vigilanza della Chiesa, sua depositaria e custode, fossero garanzie sufficienti perché si potessero leggere i Vangeli come sempre furono letti; ma ecco che la critica modifica questo testo, ne dispone e lo interpreta come mai se ne è disposto e come mai fu interpretato ».

⁴² *L'Évangile et l'Église*, art. cit., pp. 173-174. Il padre Brucker formulò il suo giudizio il mese seguente. Rimproverava a Loisy di aver elaborato una cristologia dominata dalla sua concezione evolucionistica: « Non c'è niente di più penoso a leggersi delle pagine dedicate alla persona e all'opera del Cristo. Bisogna fare uno sforzo continuo per cercare nelle espressioni dell'autore un senso che non implichi la negazione della base stessa del cristianesimo. E per quanto si sia disposti a lasciargli passare una quantità di formule razionalistiche, scusandole col desiderio di battere l'avversario con le sue stesse armi, spesso si disperda di trovarvi un pensiero accettabile » (*La condamnation du livre de M. Loisy*, « Études », 20 febbraio 1903, p. 505).

⁴³ G. OGER, *Évangile et Église*, Paris, Téqui, 1903, pp. XXII-47. L'introduzione è datata 2 febbraio 1903.

Ex professore al seminario di Soissons, il canonico Magnier aveva combattuto monsignor d'Hulst e Loisy fin dalla tesi redatta dall'esegeta nel 1890. I volumetti di Loisy provocarono in lui « un senso di terrore angoscioso alla vista di questo infelice prete che ha fatto così palesemente naufragio nella fede e che sembra ignorare dei suoi errori ». Perciò ribadì i suoi principi più energicamente che mai: « Dovessi anche passare per un cocciuto retrogrado, dirò schiettamente che, per risolvere i problemi d'autore, di data e di autenticità, la tradizione vale più della critica: che, anzi, soltanto essa può darci una soluzione certa, tranquillizzante: che il dovere della critica è di correggere gli sbandamenti della ragione, conducendola a riconoscere la verità e la sovrana autorità della Tradizione » (*Dissertations et discussions exigétiques*, Paris, Amat, 1904, t. II, pp. 252 e 124).

⁴⁰ *L'Évangile et l'Église*, art. cit., pp. 172-173.

⁴¹ *Mémoires*, II, p. 198. La censura del cardinale Richard è datata 17 gennaio e il numero di « Études » 20 gennaio.

Per Loisy, l'autentico non è quello che la Chiesa reputa tale, ma quello, — egli pensa — di cui l'analisi dei testi rivela l'esatta provenienza, il luogo, il contenuto. « La critica, secondo lui, basta a tutto. Essa è, nell'ordine scientifico, quello a cui non osa pretendere l'ispirazione nell'ordine della fede: è costantemente rivelatrice ». In concreto, essa immola la fede sull'altare della ragion pura. Ora, « la religione è una manifestazione alla quale si aderisce chiudendo gli occhi... Analizzare il mistero della nostra fede, significa annientarlo ». significa voler sezionare un essere vivente. L'essenza del Vangelo non appartiene né alla sfera della discussione critica, né a quella dell'esperienza individuale. *Un testo sacro non può intendersi che per il tramite dell'autorità.* « La scienza più completa non basterebbe a determinare ciò che nessuno conosce, se non il Figlio e coloro ai quali Egli si compiacque di rivelarlo, cioè gli apostoli e i loro successori... In materia di fede, i testi garantiti dall'autorità della Chiesa non possono considerarsi come mediocrementemente garantiti e, senza questa autorità, non ci sono testi sicuri né un significato abbastanza netto per la maggior parte dei testi ».

È vano, quindi, ricercare le tracce di una elaborazione redazionale. « Se è difficile distinguere tra la religione personale di Gesù e il modo in cui i suoi discepoli l'hanno compresa, è perché tale distinzione non esiste. Gli apostoli furono echi, e la loro dottrina un'eco di quella del Maestro, ma un'eco che non altera né affievolisce alcuna delle onde primitive. Più fedeli del fonografo, essi hanno registrato non soltanto le parole del Maestro, ma il suo timbro, e nulla è andato perduto per le generazioni che seguirono ». Gli scrittori dei primi tempi non hanno influenzato, e meno ancora hanno prodotto, alcun testo. Solo lo Spirito Santo ha potuto trasporre e spiegare, per il tramite degli evangelisti e degli apostoli che esso ispirava, ciò che Gesù non poté indicare che con un gesto o una parola. Ma questo significa vivificare e non snaturare: tale evoluzione fa parte del Vangelo originale, anziché esserne un commentario derivato. Ed ecco perché, se il cristianesimo non è un frutto prossimo a decomporsi, come pensa Harnack, non è neppure una pianta in potenza nel suo embrione, come vorrebbe Loisy. Al quale Loisy non resta che fare dietro-front e rinunciare alle sue congetture per contemplare il Maestro e il suo Vicario infallibile:

La difficoltà non è che la Chiesa voglia troppo governare gli uomini, ma che gli uomini non si lasciano governare abbastanza dalla

Chiesa... Il Vangelo di Gesù è un Vangelo di libertà, ma non un Vangelo d'indipendenza; e lo storico non può fare alcuna riserva, né di dettaglio né d'insieme, sul modo in cui si esercita l'azione della Chiesa... Torniamo dunque al cattolicesimo *integrale* e *intransigente*, nel senso veramente soprannaturale di questa parola. Non bisogna spostare i confini del campo del Padre di famiglia: essi sono immutabili.

3. Il padre Hilaire de Barenton, cappuccino, è un avversario risoluto di ogni concessione⁴⁴. Si era già registrato, nel cattolicesimo, « un disordinato movimento di fuga »: alcuni, sull'esempio di monsignor d'Hulst, avevano creduto di poter abbandonare all'avversario il terreno della scienza, della storia e dei fatti contingenti. Ora il movimento si accelera bruscamente: il suo principale promotore abbandona il terreno del dogma e della morale, sotto l'influenza del Pesegesi tedesca; e propone una nuova linea di schieramento che egli « ha scelto abbastanza mobile, abbastanza incerta e mutevole per sventare, egli crede, tutti gli inseguimenti e le ricerche dei nostri nemici ». Nella sostanza, il suo sistema è analogo a quello di Harnack, ma egli vi aggiunge una grande duttilità espositiva. « L'abitudine alla lotta e ai rovesci lo ha reso prudente ». Il suo stile ha parvenze di semplicità, di franchezza, di naturalezza, di moderazione che accattivano la fiducia, ma come si cerca di analizzare o più ancora di criticare il suo pensiero, ecco che « la serpe, con il capo intatto, vi è guizzata tra le mani ».

Ora, la sua esegesi si fonda su due principi: vi sono degli errori nella Bibbia e questi errori si spiegano con la necessaria evoluzione della fede religiosa.

Sul primo punto, padre Hilaire si richiama all'autorità di monsignor Meignan che scriveva: « Una volta aperta la porta al positivismo, per compiacere al nostro secolo, che di positivismo è infestato, non la si potrà più richiudere... Se le parole dell'asina di Balaam e l'apparizione dell'angelo sono una finzione, un sogno, mentre la Sacra Scrittura le riferisce come un fatto⁴⁵, perché tutta la storia

⁴⁴ R. P. HILAIRE DE BARENTON, *Exégèse nouvelle. Les doctrines de M. Loisy*, Paris, Amat, 1903, pp. 71. (Apparsio in 3 articoli nei numeri di marzo, aprile e giugno 1903 di « Études franciscaines ». In « Annales de philosophie chrétienne », aprile 1904, p. 110. Houtin, di cui il Barenton aveva « plagiato » citazioni e richiami, scrisse una severa recensione sotto lo pseudonimo di Paul Chèze.

⁴⁵ « Fatto unico nella storia, di cui è impossibile negare il carattere soprannaturale o miracoloso se lo si accetta, come pur si deve fare, secondo

di Balaam non sarebbe una finzione, un sogno? E se tutta la storia di Balaam è una finzione, perché l'intera Bibbia non sarebbe un miscuglio di finzione e di verità? E in tal caso, chi discriminerà la favola dalla storia, l'allegoria dalla realtà?».

Eppure monsignor Meignan prendeva sul serio le obiezioni del positivismo: ancora un passo e, con Loisy, si daranno per dimostrate. ci si arroverà per immaginare compromessi, concessioni. Ma nulla motiva né giustifica questi compromessi e queste concessioni. L'ultimo mezzo secolo ha visto moltiplicarsi le disfate della scienza ostile e i trionfi della santa parola: «Le obiezioni contro il valore storico della Bibbia sono prive d'importanza reale... Tutti i libri antichi pullulano di errori grossolani, di palpabili menzogne. Ma quando gli studiosi, armati di tutta la loro sapienza, si sforzano di sorprendere una inesattezza nei nostri scritti sacri, succede sempre che è la loro scienza, in definitiva, a sbagliare e a trovarsi sulla falsa strada».

In queste condizioni, i cattolici avrebbero torto di scandalizzarsi del disaccordo che sussiste fra la Bibbia e i sistemi dei nostri studiosi. «Se la Scrittura si adattasse a questi sistemi, dimostrerebbe la sua inanità, poiché tali sistemi sono di per sé inani; oggi nascono e domani son ripudiati da quelli stessi che li avevano applauditi. Aspettiamo che la verità sia definitivamente stabilita e la Scrittura vi si adatterà senza sforzo». La Chiesa, dunque, non ha niente da temere da alcuna scienza umana: «L'errore di Loisy non consiste nell'aver applicato ai Vangeli un metodo al quale essi siano alieni, ma in una cattiva applicazione dei procedimenti scientifici allo studio del Vangelo e della Chiesa. No, il cristianesimo non domanda grazia davanti alla scienza o alle scoperte moderne... La sfida è stata gettata da 19 secoli e nessuno l'ha ancora raccolta».

Ammesso che la Bibbia contenga errori storici, scientifici e anche dottrinali, Loisy è tenuto a spiegare non soltanto la causa di questi errori — a tal fine egli allega l'ambiente e il tempo in cui quei libri furono composti — ma la loro incidenza sulla verità religiosa, dal momento che egli intende salvarla da questo naufragio. Pensa di riuscirci con la sua *sofistica evoluzionista*: «Come alla Sorbona si insegna il trasformismo delle specie vegetali e animali, così in esegesi, Loisy professa il trasformismo dei dogmi». In essi distin-

le regole dell'esegesi, quale è riferito», e che non può evocare che il serpente del *Genesi* rivolto a Eva. (J. T. LAMY, in «Le Prêtre», 24 marzo 1904, pp. 652-654).

gna una sostanza intima che non muta e una forma esteriore condizionata dalle circostanze: «È nel linguaggio di questa scienza relativa ed effimera, il solo, del resto, ad esser parlato ed inteso dallo spirito umano, che lo Spirito Santo si esprime nella Scrittura per annunciare al mondo la verità religiosa».

La sostanza intima non si può attingere che attraverso la forma esteriore: essa non risiede nell'atemporalità di un'essenza, ma nella continuità di una *tradizione* che supporta la discontinuità delle sue *traduzioni*. «La tradizione è il dogma soggetto a perpetue trasmutazioni e l'infallibilità della Chiesa ha per scopo e per conseguenza di garantire il regolare svolgimento di questo perpetuo trasformismo». Grazie alla Chiesa, la sacra dottrina è trasmessa all'intelligenza umana, sempre mutevole nel linguaggio peculiare a ogni tempo.

Ma allora, non soltanto Loisy si fa della concezione evangelica una ben povera idea — «una grande speranza più o meno vuota e vana» — ma la sorte di questa è sottoposta all'alea delle circostanze: altre condizioni ed altri avvenimenti avrebbero potuto, e potrebbero ancora, imporle «un'evoluzione diversa e più o meno opposta a quella attuale». Ciò significa, dopo la negazione dei fatti storici più certi, il sovvertimento di ogni verità rivelata.

4. Il padre Lagrange aveva salutato il volumetto di Harnack come «un evento per la Germania protestante»⁴⁶. Vi aveva visto «l'accento sincero di un'anima profondamente religiosa», ben diverso dallo spirito universitario tedesco, seccamente razionalistico, come ancora lo si immaginava in Francia. Ma egli invitava altresì a fare la distinzione degli ambienti: «Per noi cattolici questo libro non è che lo strumento di una distruzione quasi radicale, ma il pensiero dell'autore è certamente di edificare. Egli si rivolge a un pubblico saturato di critica», al quale si sforza di mostrare che l'esercizio della critica storica più severa non toglie che resti nel Vangelo un *residuo*, la sua essenza, che basta per la salvezza. Ciò è molto, in confronto con l'esegesi tedesca delle precedenti generazioni; e trop-

⁴⁶ «Revue biblique», gennaio 1901, pp. 110-123.

In questa recensione Loisy non ha voluto vedere che «una lunga analisi piena di ammirazione e di emozione» (*Mémoires*, II, p. 214, nota). Lagrange riconoscerà volentieri di essere stato «colpito dall'affettuoso sentimento dell'autore per Gesù, sentimento più sincero di quello di Renan e che non ho mai incontrato in alcuna opera di Loisy». (*M. Loisy e le Modernisme*, p. 105, nota).

po poco per l'esegesi cattolica, anche la più aperta. La posizione intermedia che voleva occupare Harnack non era la stessa che poteva occupare il padre Lagrange: « Occorre indubbiamente operare una riduzione critica. Noi non pretendiamo di trovare nelle parole di Gesù la descrizione della Chiesa quale è oggi, e nemmeno l'espressione definitiva dei nostri dogmi. Nella controversia, la questione è di sapere se il dogma e la Chiesa sono in germe nel Vangelo puro e se lo sviluppo del germe sia stato legittimo ».

Le due questioni sono le stesse che poneva Loisy in *L'Évangile et l'Église* e, come il padre Lagrange, egli vi rispondeva con un duplice sì. Ciononostante, il direttore della *Revue biblique* prese una posizione più ferma sia contro il volumetto che contro Harnack: esso non era meno distruttivo e non poteva beneficiare della distinzione degli ambienti⁴⁷. Loisy aveva aggiunto una terza questione — il germe racchiude veramente ciò che dice Harnack? — a cui egli opponeva un categorico no e un'ipotesi gravida di conseguenze. Ma soprattutto la sua *maniera* di difendere la tradizione cattolica era estranea a questa tradizione e con essa incompatibile. La sua replica era un'assurdità e un paradosso. Giustificare il cattolicesimo con una critica più ardita di quella di un liberal-protestante e considerare la fede, non come una formula astratta, ma come la vita religiosa dell'umanità in perenne crescita, è un atteggiamento che può dedurre: « In realtà è il cristianesimo nella sua totalità che è messo in gioco e gravemente compromesso, per quanto pura sia l'intenzione dell'autore »; e l'accoglienza favorevole ricevuta dal volumetto è un « triste segno del tempo », che rivela la profonda crisi degli spiriti in seno allo stesso cattolicesimo.

Loisy pretende di fare soltanto della storia: « Bisogna non aver mai letto due righe dei suoi scritti per ignorare l'attrattiva invisibile che egli ha per i problemi teologici. Ed è una delle malie del suo meraviglioso talento questo istinto che lo trascina verso le realtà divine ». Egli conosce benissimo la teologia scolastica, ancora più la teologia positiva e molte altre cose la cui solidità gli sembra garantita e che esigono, nella sfera teologica, mutamenti considerevoli: « Egli lo lascia capire, nonostante il suo infinito rispetto per l'edificio teologico come ciò che di meglio si poteva fare partendo da certe premesse e tenendo conto di certe necessità ». Ora le teorie di Loisy so-

no altrettanto fatali alla fede cristiana di quelle di Harnack e il vantaggio che egli riporta sul terreno della Chiesa non è che sabbia cedevole.

Per Harnack, il Vangelo non è né un programma sociale né un codice politico, in quanto esso domina tutti i tempi col suo valore morale. Per Loisy, Gesù non aveva da tracciare programmi per una società sul punto di sparire.

— Harnack concede che Gesù si è detto Figlio di Dio in modo unico. Dalla concezione escatologica di Loisy, « risulta purtroppo, quale che sia la fede personale dell'autore, che la divinità di Gesù Cristo gli è sopravvenuta a cose fatte, come uno sviluppo, certo assai legittimo, e senza mutamento sostanziale del dogma! I meno scaltriti nelle sottigliezze dell'esegesi ne concluderanno che egli non era affatto Dio ». La teoria di Loisy, d'altra parte, non è una negazione della natura divina del Cristo, poiché si può concepire, parlando in assoluto, un'unione personale che non fosse conosciuta dall'intelligenza umana di Gesù: « È una posizione che i teologi potranno apprezzare ». Inoltre, succede a Loisy di escludere che la comunità primitiva attribuisse a Gesù altra divinità che quella derivante dalla resurrezione.

— Secondo Harnack, la prima comunità considerava la morte del Cristo come un sacrificio offerto per la remissione dei peccati. Secondo Loisy, questa idea è stata, non che sviluppata, scoperta da san Paolo.

In tal modo, Loisy non dice mai ciò che per lui è la persona di Gesù, ma la sua cristologia non sembra di natura diversa da quella di Harnack, ed ambedue sono inaccettabili:

Dappertutto noi incontriamo la fede della Chiesa, che non può aver sbagliato sull'insieme dell'insegnamento di Gesù. Essa non può essere stata infedele al suo spirito adorandolo come Dio, e non avrebbe avuto il diritto di farlo, se Egli, come la Chiesa afferma in virtù degli Evangelii ricevuti, non ne avesse forzato la credenza con i propri miracoli e le proprie parole. E su questa fede della Chiesa primigenia che i fedeli possono riposare in pace, mentre i critici agitano i loro problemi. Se essi pretendono che tale fede si è trasformata, per lo meno domandiamo loro prove decisive. E sarebbe sorprendente che potessero legarle, che le loro conclusioni, desunte da scritti compilati per insegnare il contrario, non possono valere che come congetture. Infrimando l'autorità dei Vangeli, i critici si concludono da sé di

⁴⁷ « *Revue biblique* », aprile 1903, pp. 292-313.

costruire alcunché di solido su questo cedevole terreno. Per noi, la Chiesa garantisce l'autorità del Vangelo⁴⁸.

Loisy ha pagine ammirevoli sulla Chiesa denigrata da Harnack — « Mai la sua erudizione lo aveva ispirato altrettanto bene del cuore » — ma, scaldando l'autorità del Vangelo, egli non le lascia che un fondamento diroccato. « E chi accetterebbe il giogo della Chiesa — poiché d'un giogo si tratta — se essa non fosse stata istituita da Gesù Cristo e se nulla provasse che Gesù Cristo è Dio? »⁴⁹. L'opinione cattolica, realmente scossa dal volumetto, aspetta dunque, conclude padre Lagrange, che l'autore la rassicuri, dissipando gli equivoci che han potuto verificarsi⁵⁰.

5. Amico e collaboratore della *Vérité française*, il gesuita padre Fontaine si era votato a smascherare « le infiltrazioni protestanti e kantiane nel clero francese »⁵¹. Non poteva quindi non scendere

⁴⁸ « Revue biblique », aprile 1903, p. 300.

⁴⁹ Argomentando contro Harnack, il padre Lagrange aveva giustificato questo *giogo* con la sua natura, prescindendo dal suo fondamento: « Il potere che s'immagina come un ostacolo, è spesso la garanzia necessaria della libertà... Il potere civile che si fonda sul timore è spesso un atto di sfiducia verso la libertà dei singoli. Il potere spirituale fondato sull'amore ha sempre avuto cura di dare, specialmente agli umili, la libertà di farsi grandi della sua stessa vita, e quante volte non si è esposto per la libertà dei piccoli? La Chiesa 'è stata una Madre', è ancora una Madre » (« Revue biblique », gennaio 1901, p. 123).

⁵⁰ Da una parte e dall'altra, dirà il padre Lagrange nel 1932, « la vera nozione del soprannaturale era scomparsa... Non restava che sbrigarcela fra una religione individuale e una religione sociale » (*M. Loisy et le Modernisme*, p. 109).

⁵¹ All'argomento il padre Fontaine ha dedicato tre volumi. Come Gayraud e Maignen, egli è stato trattato molto sdegnosamente da quelli che attaccava: « Ci sono alcuni che hanno la buona fortuna di esser cristiani, poiché davvero non si convertirebbero e avrebbero allegramente crocifisso Nostro Signore » (Blondel e Wehrli, 12 luglio 1904. *Au Cœur de la crise moderniste*, p. 240). Rivière li ha qualificati tutti e tre da « professionisti della polemica religiosa », rimproverando a Fontaine, e più ancora a Maignen, il loro « iperconservatorismo » (*Le Modernisme dans l'Église*, pp. 183 e 131). « Polemistia infaticabile, assai impari al compito che si prefiggeva sia in filosofia come in esegesi... il padre Fontaine non godeva troppo credito presso i suoi confratelli, filosofi, teologi o esegeti » (*Correspondance Blondel-Valensin*, I, pp. 183 e 187). Da segnalare, comunque, l'omaggio reso dal padre de Grandmaison alla « chiaroveggenza » del suo confratello sul risultato del loicismo *« La vie*

in lizza contro il libretto. Il suo contributo apparve nella vecchia rivista fondata dal rev. Jaugey, *La Science catholique*⁵², alla quale egli collaborava regolarmente⁵³.

Ai suoi occhi, *L'Évangile et l'Église* non era che una « applicazione del metodo naturalistico alla dogmatica biblica », secondo i suoi tre procedimenti: diluire il cristianesimo nell'evoluzione, astrarre dal soprannaturale, o anche respingerlo nell'inaccessibile, contestare l'autorità umana dei sacri libri. E lo stesso metodo dei protestanti liberali: Loisy si distingue da loro soltanto per « varianti accessorie », mentre ne condivide molte tesi fondamentali:

La divinità di Gesù Cristo è il grande crocevia in cui si ritrovano tutti questi liberali. I libri sacri sono per loro come un'immensa foresta in cui ciascuno si apre la strada a suo talento: più questa strada è tortuosa, più si rallegrano di percorrerla. Ma non temete, costesti esegeti hanno i loro segnali di richiamo: tutti arrivano al punto cercato e voluto, la negazione del Verbo incarnato⁵⁴.

Loisy e la nuova esegesi cominciano col negare il valore storico del Vangelo di San Giovanni, del Vangelo dell'infanzia e di tutto quanto segue la Passione. Poi, nei testi residui, Loisy e la nuova esegesi scartano tutto ciò che li imbarazza con una semplice asserzione senza provato fondamento: « Si tratta di interpretazioni tardive del pensiero del Maestro o, se preferite, dell'espressione della coscienza della comunità cristiana all'epoca in cui furono redatti ». Infine, in virtù

catholique dans la France contemporaine, pubblicato dal comitato cattolico di propaganda francese all'estero, Paris, Bloud, 1918, p. 263).

⁵² « La Science catholique » aveva già pubblicato, nel marzo 1903, una breve critica del volumetto, dovuta al rev. Forget, professore all'Università di Lovanio: « Si sente fra capolino non so quale sistema di temperamenti, di negazioni e di distinzioni in cui si futa inevitabilmente un forte lezzo di razionalismo... Ci si domanda con tristezza, oltretutto, come mai il dotto prete che ha pubblicato un libro consimile possa credersi fedele alle dottrine cattoliche e immaginare perfino di servire sempre la causa della Chiesa. Ecco una disposizione spirituale per lo meno strana e io lascio a teste più fini della mia il compito di spiegarla » (15 marzo 1903, pp. 348-351).

⁵³ « La Science catholique », *La méthode historique et l'exégèse du Nouveau Testament*, 15 giugno 1903, pp. 545-570: *Le protestantisme libéral et le christianisme naturaliste*, 15 agosto 1903, pp. 731-756. Il primo articolo fu ripreso in *Les Infiltrations protestantes et l'exégèse du Nouveau Testament*, Paris, Retaux, 1905, pp. 42-48.

⁵⁴ « La Science catholique », 15 agosto 1903, p. 745.

di un pregiudizio kantiano, accantonano i miracoli, ossatura del Vangelo e di tutta la Rivelazione, e vi sostituiscono una teoria dello sviluppo in cui è assente ogni elemento soprannaturale.

Il Vangelo comincia con un miracolo, la concezione verginale del Salvatore. « Il Verbo avrebbe potuto, a rigore, assumere un corpo formato secondo le leggi abituali della generazione. Ma non lo volle per motivi di alta convenienza, che la teologia si compiace di esporre ». Ora — fatto strano — Loisy comincia col mutilare quel Vangelo che pretende di riassumere e d'interpretare: il suo libro non fa « il minimo cenno di questo evento iniziale né dei fatti che vi si riferiscono e che lo testimoniano ». Questa amputazione gli permette, in seguito, di costruire un sistema escatologico che nega la prescienza del Cristo e, implicitamente, la sua divinità. Eppure, Maria, Giuseppe, i Magi, Erode, i pastori, Elisabetta, Zaccaria, Simeone: « quante persone prevenute di questa messianicità del Cristo, che Egli stesso avrebbe ignorato fino al battesimo e di cui avrebbe dovuto parlare soltanto sul finire della sua vita! ».

Gli angeli ne parlano prima della sua nascita e, dopo di loro, tutti i santi personaggi di cui si fa menzione nei primi capitoli di san Matteo e di san Luca. Tutti questi ricordi erano dunque interamente estinti? C'è, in questo, una contraddizione che Loisy avrebbe fatto bene a spiegare⁵⁵.

Il Vangelo si compie con un altro miracolo, la resurrezione del Salvatore e i quaranta giorni di apparizioni. Loisy, « prima di ogni esame dei racconti », stima che impressioni sensibili non siano la testimonianza adeguata di una realtà puramente soprannaturale. Ora, *nulla è meno fondato di questo a priori*. La conoscenza sensibile ci mette in possesso del fatto, sia naturale o soprannaturale, e basta a farcene constatare l'esistenza. « Io ho la certezza che quel castagno in fiore è là davanti a me, a qualche metro di distanza; ne ho tante volte palpato il tronco e contati i rami. Per quale ragione sarebbe accaduto altrimenti agli apostoli dinanzi al Cristo resuscitato?... La vita del Cristo risorto, benché assai diversa dalla nostra, rientrava perfettamente nell'ambito dell'esperienza sensibile »⁵⁶. I misteri del suo essere e della sua vita erano di un ordine del tutto diverso da

quello dell'albero. Ma il fatto della sua presenza e della realtà del suo corpo poteva essere constatato alla stessa maniera, con la medesima testimonianza dei sensi e tale, del resto, è la dottrina del Concilio Vaticano I.

Così, il metodo critico ha condotto il prete cattolico a bandire gradualmente il soprannaturale, a *laicizzare* il Vangelo in nome della neutralità scientifica e a sostituire la religione rivelata con un cristianesimo naturalistico che ne è la negazione. Il trionfo del libero pensiero sarebbe soltanto maggiore se questa concezione si affermasse nel clero francese.

6. Lavorando parallelamente, ma senza saperlo, al padre Bouvier e a Letourneau, il canonico Monchamp, vicario generale della diocesi di Liegi, ricavò da *L'Évangile et l'Église* un Sillabo di 108 proposizioni. Lo pubblicò in otto articoli, a partire dall'agosto del 1903, nella *Nouvelle Revue théologique* di Lovanio (diretta allora dai Redentoristi) prima di ristamparla in opuscolo⁵⁷.

Il libro di Loisy è un *credo*, più che una tesi, e la sua lettura turba dolorosamente. Bisogna dunque rallegrarsi che anche i progressisti lo abbiano biasimato, pur restando « troppo sbrigativi » o rifiutandosi a un esame d'insieme. Ora, tre sono le fonti di tutti gli errori che vi si rintracciano:

— Una teoria naturalistica dello sviluppo, che riduce il cristianesimo al livello di una qualunque istituzione naturale. Come mai Loisy non ha osservato che « se il cattolicesimo può costituirsi senza un intervento soprannaturale, quest'ultimo sarebbe fatalmente giudicato una superfetazione, un'inutile complicazione »?

— Un metodo pericoloso che si colloca unicamente sul terreno della critica per rintracciare la storia del cristianesimo. Ora, per un cattolico, le affermazioni storiche contraddette dall'insegnamento infallibile della Chiesa sono, per ciò stesso, erranee. Data la debolezza dell'intelletto e più ancora del cuore umano, non si possono che moltiplicare i rischi di discordanza se non si hanno continuamente presenti gli insegnamenti della fede, se si astrae da « una fonte abbondante di certezze e da un prezioso strumento di controllo ».

⁵⁷ G. MONCHAMP, *Théologie et exigèse*, « Nouvelle Revue théologique », 1903, pp. 341-346, 456-458, 579-599; 1904, pp. 4-12, 62-70, 363-373; 419-433, 461-486. (La rivista, bimestrale nel 1903, divenne mensile nel 1904). Articoli riuniti sotto il titolo: *Les Erreurs de M. A. Loisy dans son livre L'Évangile et l'Église*, Liège et Tournai, Dessain et Casterman, 1904, pp. 110.

⁵⁵ *Les infiltrations protestantes et l'exégèse du Nouveau Testament*, pp. 80-81. Identico ragionamento del rev. Gayraud, vedi più avanti, pp. 509-510.

⁵⁶ *Op. cit.*, pp. 57 e 60.

— L'esclusione del Vangelo di san Giovanni a profitto dei soli Sinottici, comporta lacune essenziali, ed è un serio pericolo di gravi errori.

5. La controffensiva

L'Univers e *La Vérité* avevano attaccato. *La Justice Sociale* e *L'Observateur* non potevano restare silenziosi.

Nel primo di questi settimanali, il rev. Naudet, — che non conosceva ancora personalmente Loisy — prese posizione con qualche riserva, ma con fermezza. Alcuni lettori gli avevano chiesto, avvertito, di pubblicare uno studio sul volumetto. Egli non giudicava che fosse cosa utile, ma poiché si domandava il suo parere, non si sarebbe sottratto. « Se *L'Évangile et l'Église* contiene, massime nei primi due capitoli, pagine infelici e asserzioni che, prese di per sé e senz'altre spiegazioni, sembrano assolutamente insostenibili, non si può tacere che nello stesso testo vi sono pagine superbe, che si possono definire impareggiabili. Queste pagine sono numerose, molto più delle prime. Come mai la stessa penna ha potuto scrivere le une e le altre? È un mistero che non ci occuperemo di chiarire, ma giustizia vuole che, pur biasimando il male, non si dimentichi di dire il bene ». Si tratta veramente « di un'opera di prim'ordine che risulterà superiore ad ogni elogio quando verrà corretta o messa a punto »⁵⁸.

Questo apprezzamento valse all'autore diverse lettere « interessanti ». Egli avrebbe voluto pubblicarle in una libera tribuna, se la censura del cardinale Richard non lo avesse dissuasato⁵⁹.

Assai più combattivi furono il rev. Dabry e i suoi collaboratori⁶⁰. Dabry aveva già polemizzato con il rev. Sédilot: « Come nessuno ha il monopolio dell'ortodossia, così nessuno ha il monopolio dell'amore della Chiesa e può darsi che chi crede di servirla meglio le rechi, senza volerlo, il più serio pregiudizio »⁶¹. Poi aveva ribattuto al rev. Gayraud, la cui leggerezza non aveva misurato la portata disastrosa del libro di Harnack. Bisognava almeno riconoscere che, se Loisy non sempre aveva ragione, « il monumento è incompa-

rabile e l'iniziativa superba »⁶². Gayraud non aveva fatto che rendere inevitabile una condanna, mettendo l'opinione pubblica su una falsa pista e allarmando le coscienze, come se la fede dei credenti non fosse oggi turbata da ben altre cose, alcune delle quali stampate e incoraggiate⁶³. E gli opponeva monsignor Le Camus che, senza essere irreprensibile, aveva detto « una parola di ragionevolezza, di coraggio e di lealtà »⁶⁴.

Il rev. Maignen e il padre Fontaine — « il Comitato di Salute pubblica » — non erano risparmiati. « Se volete attestarvi sulle posizioni precarie del Passato, sono affari vostri. E possiate non pentirvene mai! Ma non imponete agli altri, come una parola d'ordine e soprattutto come un dogma, la vostra apatia intellettuale, il vostro sterile immobilismo, la vostra ortodossia fatta di convenzione e di artificio! »⁶⁵.

Ma questo non è che giornalismo, e non è su tale strada che può svilupparsi l'indagine. Più importante è l'atteggiamento della *Revue du clergé français*, che uno dei suoi più vigili avversari seppe definire abbastanza felicemente: « Quel che soprattutto salta agli occhi è che i suoi redattori, pur giudicando discutibili le idee di Loisy, non sono del tutto sicuri che egli non avrà ragione contro l'intera teologia e l'insegnamento tradizionale della Chiesa »⁶⁶. Veramente, questa posizione è soprattutto del direttore, il rev. Bricout, che d'altra parte apriva con larghezza la sua rivista alle più diverse tendenze. Nella rubrica *Fatti e idee*, che firmava con lo pseudonimo di padre Despreux, aveva preso una posizione sfumata e non priva di riserve:

Si ha veramente il diritto, su un piano di critica seria, di distinguere nel Vangelo di san Giovanni e perfino nelle parole di san Paolo e degli stessi sinottici, quello che è di Gesù e quel che è commento e interpretazione delle prime comunità cristiane? La critica ha forse definitivamente e incontestabilmente provato che Gesù credette nel-

⁵⁸ « *L'Observateur français* », 18 gennaio 1903, *Le duel Harnack-Loisy*.

⁵⁹ « *L'Observateur français* », 25 gennaio 1903.

⁶⁰ « *L'Observateur français* », 8 febbraio 1903.

⁶¹ « Per molto tempo si è proposta la fede del carbonaio come il criterio della santità. Oggi, non soltanto i carbonai pensano, o credono di pensare, (ciò che in pratica fa lo stesso), ma espongono i loro pensieri in pubbliche conferenze e perfino alla Camera » (G. GRAPPE, 32 marzo 1903).

⁶² « *L'Observateur français* », 1 febbraio 1903.

⁶³ E. BARBIER, *Histoire du catholicisme libéral et du catholicisme social*, t. III, 1923, pp. 440.

⁵⁸ « *La Justice sociale* », 17 gennaio 1903.

⁵⁹ « *La Justice sociale* », 24 gennaio 1903.

⁶⁰ « Se avessi le spalle forti, farei dell'affare Loisy una sorta di affare Dreyfus del cattolicesimo » (Dabry a P. Sabatier, 24 febbraio 1903).

⁶¹ « *L'Observateur français* », 11 gennaio 1903.

l'imminenza della fine del mondo e nel proprio avvento glorioso sulle nubi del cielo? Che nei sinottici il titolo di Figlio di Dio equivale a quello di Messia e che Gesù sembra non aver avuto chiara coscienza della sua missione, se non il giorno del suo battesimo?

E poi, per giustificare la Chiesa cattolica è sufficiente dire che essa è divenuta ciò che doveva diventare per vivere e salvare così il Vangelo? Non avrebbe potuto vivere assumendo altra forma? domanderebbe il signor Harnack, e non avrebbe potuto assumere una forma diversa, più consona allo spirito e ai principi del Vangelo? Se il protestantesimo è toccato dalla vostra critica, non lo è altrettanto, o quasi, il cattolicesimo? Se, in effetti, la Chiesa cattolica ci viene mostrata come una meravigliosa istituzione, non ci appare anche come troppo esclusiva umana?..

È legittimo il punto di vista dal quale si è voluto rispondere, in sede critica, alla critica protestante di Harnack? In altre parole, si può rivendicare per la critica biblica una reale autonomia, paragonabile a quella acquisita dalla filosofia e dalla storia? L'ispirazione e la verità dei sacri libri sono compatibili con le conseguenze che la critica moderna tende a inferire sempre di più dal confronto dei Vangeli e dall'analisi dei procedimenti letterari che sembrano aver presieduto alla loro composizione?

Poté il Salvatore umiliarsi fino al punto di assumere tutte le nostre infermità, eccetto quella del peccato, ma non esclusa una reale limitazione della scienza umana?

Che pensare, infine, del concetto di sviluppo così concepito e che si dice imposto dallo studio imparziale della storia? ⁶⁷.

Al solito, il rev. Bricout puntualizzava benissimo le difficoltà. Ma, com'era sua abitudine, ponendo tutti questi problemi, per gravi che fossero, egli mostrava di non sfuggirli e che non si doveva sfuggirli. Essi esistono, sono divenuti inevitabili, sono inquietanti e, per giunta, non si vede bene come conciliare le risposte date da Loisy con l'insegnamento della Chiesa. Ma invece di scandalizzarsi, è opportuno da una parte attendere con fiducia le decisioni della Commissione biblica, che non si è ancora pronunciata; e, dall'altra, sperare che l'esegeta vorrà dare alla formulazione del suo pensiero quei chiarimenti che essa richiede e preoccuparsi di più di quei semplici lettori disorientati dall'estrema economia dei suoi mezzi ⁶⁸.

⁶⁷ P. DESPREUX, *Faits et idées*, «R.C.F.»; 1 marzo 1903, pp. 63-64.

⁶⁸ Economia che si manifesta su tre piani: stringatezza espositiva, rinvio delle prove alle opere più tecniche, enunciazione delle conclusioni senza nesso con l'insegnamento ricevuto.

La *Rivista delle riviste*, che il rev. Bricout curava ogni quindici giorni, in forma anonima, nella sua *Revue*, gli permetteva di coltivare questa disposizione verso il suo pubblico; ed essa ci consente di seguire il movimento delle sue convinzioni, delle sue incertezze, delle sue prudenze. Dopo aver segnalato le principali recensioni del volumetto ⁶⁹, concluse che nessuna era soddisfacente:

Quando avremo una discussione critica, e fondata sui documenti, delle tesi espone in *L'Évangile et l'Église*? Tutti ammettiamo che il libro è *conturbante*: d'accordo. Ma chi, dunque, ponendosi nello stesso angolo visuale di Loisy, ci proverà innanzitutto che nei Vangeli c'è qualcosa di diverso da quello che egli ci trova, e poi che la storia della Chiesa non rivela lo sviluppo che egli sottolinea con tanta sicurezza? ⁷⁰.

Ma questa non è che una vigilia d'armi, come se i combattenti si cerchino ancora e, nell'insieme, restino sul chi vive ⁷¹. Nonostante la sua simpatia, per esempio, il rev. Denis taceva. I suoi *Annales de philosophie chrétienne* si limitarono, per la penna di «un professore di seminario maggiore» (il lazzarista padre Ermoni) a trattare, senza allusioni al volumetto, i problemi esegetici nel senso in cui quest'ultimo invitava ad affrontarli. Sull'altra sponda, *l'Ami du Clergé*

⁶⁹ Su Gayraud: «Indica alcuni dei gravi problemi posti dalla nuova opera di Loisy» (15 gennaio 1903, p. 446).

Su Batiffol: «Articolo fortemente pensato e vigorosissimo» (1 febbraio 1903, p. 554).

Su Grandmaison: «Questo giudizio, il più moderato di quanti ne abbiamo letti sui periodici francesi, ci sembra anche il più equanime di tutti» (1 febbraio 1903, p. 554).

Su Maignen: «Serie di articoli relativamente moderati, in cui il pensiero di Loisy è riprodotto abbastanza fedelmente» (15 febbraio 1903, p. 668).

Su Brucker: «Non nega la scienza, il talento, la fede di colui che combatte, ma non sempre lo ha compreso» (1 marzo 1903, p. 109).

Sul rev. Tauzin: «Lealtà intellettuale, coraggio, intelligenza penetrante» (15 marzo 1903, p. 221). Questo articolo, oggi introvabile, di un prete loisyista della diocesi di Bayonne, era apparso nella rivista da lui diretta, «L'Informateur bibliographique» (Pau, 25 febbraio 1903).

⁷⁰ «R.C.F.», 1 aprile 1903, p. 301.

«Sarà il padre Lagrange?», domandava il rev. Bricout. Purtroppo no, sebbene gli abbia riconosciuto lealtà, chiaroveggenza e competenza, insieme a una saldezza ancora mai incontrata (1 maggio 1903, p. 668).

⁷¹ «Un gran numero di scienziati cattolici evitarono di intervenire», notò il padre Prat (*Au fond d'un petit livre*, «Études», 5 novembre 1903, p. 305).

osservava lo stesso silenzio, rotto soltanto, alla metà di settembre, per dire che sarebbe stato « saggio » attendere il giudizio di Roma, dal cui prolungato riserbo non poteva derivare alcun inconveniente: l'autore, infatti, aveva ritirato il libro e molti ordinari lo avevano condannato⁷².

I TIRI INCROCIATI DELLA POLEMICA

Quindici giorni dopo lo stesso Loisy forniva l'occasione che doveva rilanciare e generalizzare la controversia.

Un secondo libretto rosso seguì il primo a meno d'un anno d'intervallo. Inseparabile dal primo, esso merita un'attenzione anche maggiore. Su alcuni punti centrali, Loisy vi propone una sintesi del suo pensiero in quegli anni. L'anti-protestantesimo occasionale è scomparso: non resta, senza alcuna controluce, che il neo-cattolicesimo, già evidente, sebbene ancora un po' adombrato, ne *L'Évangile et l'Église*.

Autour d'un petit livre, come indica il titolo, voleva essere non più che un commento; ma, per quanto ireniche fossero le intenzioni che si potevano attribuire all'autore, il suo era pur sempre un atto polemico che apriva alla disputa una fase nuova: le circostanze, la natura dei problemi trattati, lo spirito e il tono stesso dell'opera rendevano inevitabile questo sviluppo. La zona di bassa pressione così creata preludeva all'uragano e l'uragano non poteva produrre che la folgore. Il libretto urtò contro l'opposizione, quasi unanime, dei teologi e dell'episcopato.

⁷² « Ami du clergé », 17 settembre 1903, pp. 839-840.

« Non potendo supporre che il volume fosse nelle mani dei lettori, bisognava ormai moltiplicare gli estratti se si voleva dare una valutazione motivata e presentare una confutazione leale ».

AUTOUR D'UN PETIT LIVRE (1903)

Davanti alle reazioni suscitate da *L'Évangile et l'Église*, gli amici di Loisy — in special modo monsignor Mignot e il barone von Hügel — gli consigliarono di pubblicare un'edizione annotata del libretto per dissipare, con ragionate spiegazioni, i timori da esso suscitati. L'esegeta si rifiutò: « Mi pare che queste note guasterebbero il libro, che non contiene sottigliezze teologiche e non ha bisogno di integrazioni da questo punto di vista »¹. Preferì scrivere un secondo volumetto, e i suoi amici approvarono l'idea. L'essenziale era, senza rimangiarsi nulla, di chiarire « con dignità tranquilla, ferma e garbata diversi punti mal compresi da molti spiriti sinceri », come gli scriveva Hügel, aggiungendo: « Dopotutto quel che noi domandiamo all'opinione media cattolica è, in sostanza, di crescere, per quanto riguarda questi problemi, da dieci a venti anni in una notte »².

Una prima stesura, per la quale l'autore aveva utilizzato svariati inediti, fu ultimata alla metà di febbraio, tre mesi dopo l'uscita del primo volumetto. Loisy pensò dapprima di darle una forma dialogica, poi scelse quella epistolare, la cui redazione definitiva fu compiuta alla metà di aprile³. Stampata durante l'estate, l'opera apparve, con copertina rossa, ai primi dell'ottobre del 1903. Era intitolata: *Autour d'un petit livre* e composta di una lunga premessa, sette lettere e un'appendice di tredici documenti⁴. In meno d'un mese i mille esemplari della prima edizione erano esauriti e il 31 ottobre Loisy

¹ Loisy a Houtin, 2 gennaio 1903.

² Hügel a Loisy, 9 febbraio 1903 (*Mémoires*, II, p. 218).

³ *Mémoires*, II, pp. 221 e 239.

⁴ Loisy aveva dapprima pensato a nove, poi a undici lettere. All'ultimo momento conservò la sola che fosse già completamente stesa. Era indirizzata a un cappellano (Turmel) e trattava dei racconti della resurrezione. L'appendice riproduceva dodici documenti episcopali sulla censura di *L'Évangile et l'Église* e un estratto della recensione di Gabriel Monod nella « *Revue historique* ». La seconda edizione comprendeva quattro nuovi documenti.

Alla stessa data apparvero la seconda edizione (accresciuta) dell'*Évangile et l'Église* (di cui settecento copie su millecinquecento erano già vendute alla metà di novembre), un voluminoso commento, *Le Quatrième Évangile*, e una raccolta di articoli, *Le Discours sur la montagne*.

ne ordinava la ristampa. Anche a Roma il libretto era in mostra « nelle vetrine di tutte le librerie, comprese le più pontificie », gli scriveva Duchesne, osservando: « Si sa che bisogna sbrigarci »⁵. In realtà, il libro era né più né meno che un « fastello di rami secchi sul braciere sempre ardente di *L'Évangile et l'Église* »⁶: presto l'incendio sarebbe divampato. Più ancora del primo, il secondo volume rosso scatenò infatti la vera mischia teologica che, a ondate successive e con alterne vicende, sarebbe continuata fino al 1908. Dopo aver delineato, l'anno avanti, un vasto panorama dello sviluppo cristiano, Loisy affrontava ora le grandi questioni che potevano preoccupare i *credenti che sanno*⁷.

L'Évangile et l'Église era stato censurato per due motivi: l'opera non aveva l'imprimatur ecclesiastico ed era di natura tale da turbare gravemente la fede dei credenti. La lettera d'ossequio che il 2 febbraio 1903 Loisy aveva indirizzato al cardinale Richard⁸ era stata variamente interpretata e, soprattutto, aveva stupito. La premessa di *Autour d'un petit livre*, intessuta di osservazioni acri o pungenti⁹, è perciò una lunga spiegazione dell'atteggiamento che l'esegeta aveva creduto di adottare¹⁰.

L'autore condannava ben volentieri tutti gli arbitri che si commettevano sul suo testo, prendendo per un sistema di dottrina teologica quello che era un modesto saggio di sistemazione storica. Egli aveva utilizzato i Vangeli come documenti di storia, secondo le garanzie dei diversi elementi che vi sono confluiti e senza toccare il dogma dell'ispirazione biblica, né l'autorità che spetta alla Chiesa nell'interpretazione dogmatica della Scrittura. Si era sforzato di disegnare la fisio-

nomia storica del Salvatore e non formulava alcuna definizione concernente il rapporto trascendente del Cristo con la Divinità. L'autore aveva analizzato l'insegnamento di Gesù per quanto riguarda il regno dei cieli e il suo prossimo avvento; non ne inferiva alcuna conclusione in merito alla questione teologica della scienza del Cristo. Aveva attribuito a san Paolo la concezione teorica della Redenzione, guardandosi bene dal contestare che Gesù sia il Salvatore dell'umanità. Aveva osservato che la Resurrezione del Cristo non è un fatto d'ordine propriamente storico e che, come tale, non è rigorosamente dimostrata: ma non negava che il Cristo fosse resuscitato. Aveva cercato di sottolineare la relazione storica dei sacramenti cristiani, in specie dell'eucaristia, quella della gerarchia ecclesiastica, del pontificato romano e dell'episcopato, con la realtà del Vangelo e le circostanze in cui il cristianesimo nacque e si affermò. Non metteva menomamente in dubbio la legittimità della dottrina cattolica sull'istituzione divina della Chiesa e dei sacramenti. Si era limitato ad esporre lo stato e il significato delle testimonianze, occupandosi di quanto è oggetto di storia, prescindendo da quanto è materia di fede¹¹.

Non si nascondeva che in tutto ciò vi fosse di che disorientare la fede dell'opinione cattolica, conoscendone la diffusa ignoranza. Ma non per questo i problemi cessavano di esistere e, ponendoli correttamente, egli offriva una prospettiva ai lettori avvertiti, la cui fede voleva essere rassicurata. Se li aveva impostati male, il modo di uscirne, sul terreno dove egli si era limitato, non poteva essere una condanna dottrinale seguita da una ritrattazione, ma un dibattito scientifico libero e sincero.

Che queste acquisizioni di storia non fossero senza conseguenze per la teologia, egli lo sapeva perfettamente. Ma fra l'una e l'altra egli non elevava una paratia stigma, bensì, giudicando inaccettabile la « risposta già confezionata » dei teologi, lasciava loro la cura di procedere ai necessari adattamenti. « Gli interrogativi si pongono da sé allo spirito dei contemporanei... Questa inquietudine va crescendo da quasi un secolo, a misura che nel nostro mondo civilizzato si sviluppa la conoscenza dell'universo e quella dell'antichità. Il progresso della scienza pone in termini nuovi il problema di Dio. Il progresso della storiografia pone in termini nuovi il problema del Cristo e quello della Chiesa. È questo triplice problema che s'impone all'attenzione dei pensatori cattolici ».

Il dibattito verte, dunque, « su una concezione del mondo e del-

¹¹ Pp. VII-IX.

⁵ Duchesne a Loisy, 26 ottobre 1903 (*Mémoires*, II, p. 278).

⁶ Félix Klein, *La route du petit Morvandiau*, t. VI, p. 13.

⁷ *Autour d'un petit livre*, p. 258.

⁸ « Va da sé che io condanno e riprovo tutti gli errori che si son potuti dedurre dal mio libro, collocandosi, per interpretarlo, da una visuale completamente diversa da quella in cui avevo dovuto mettermi e mi ero messo per comporlo ».

⁹ « L'autore confessa di non possedere affatto, nel dimesso repertorio delle sue cognizioni, l'idea di una scienza approvata dai superiori » (p. XI). « Le idee non si sopprimono a bastonate » (p. XXI). Allusione al liberalismo rassegnato del cardinal Meignan (p. XVIII), alla mistificazione di Léo Taxil (p. XXX), alla carenza intellettuale dei vescovi e specialmente del cardinale Perraud (p. XX)...

¹⁰ Pp. V-XXXVI.

la storia umana che non si accorda con quella elaborata dal lavoro scientifico degli ultimi secoli» e che l'insegnamento ecclesiastico si ostina a preservare. L'immobilismo della teologia si accordava un tempo con quello della storia. Se la prima farà propria la teoria dello sviluppo di cui la seconda ha già scoperto la fecondità, si accorgerà che non vi è nulla di essenziale da sacrificare. Nessun adattamento si compie senza resistenza, ma il cammino percorso negli ultimi quindici o venti anni permette di guardare all'avvenire con serenità¹².

Le sette lettere che seguono sono indirizzate a interlocutori più o meno trasparenti, ma designati soltanto col loro titolo o con la loro funzione. La prima rimedita *L'Évangile et l'Église*; le altre sei riprendono argomenti trattati marginalmente o affrontati di scorcio l'anno prima.

1. *A un parroco decano, sull'origine e l'argomento del volumetto*¹³

L'operetta di Harnack era un'espressione sostanzialmente fedele del cristianesimo luterano — l'individuo giustificato dalla sola fede — ma radicalmente falsa del cristianesimo primitivo. Tuttavia in Francia fu accolta con favore dalla gioventù cattolica, che non disponeva di alcun'altra sintesi della storia cristiana, e non senza compiacenza da coloro che avrebbero dovuto confutarla. Loisy dice di aver provato « vergogna, per la Chiesa, di questo silenzio umiliante »¹⁴. Prese allora una decisione grave: la scienza e l'apologetica cattoliche

¹² « Bisogna pur dirlo una volta per tutte: era, quindici o vent'anni fa, una sorte terribile quella del prete chiamato a studiare e a praticare scientificamente l'esegesi biblica, se quel prete avesse avuto lo spirito aperto e la parola sincera », spiega Loisy; e, riportando le constatazioni formulate nell'articolo che, nel 1893, aveva provocato la sua destituzione dall'Istituto cattolico di Parigi: « Da allora si è potuto vedere che queste proposizioni scandalose erano verità elementari. Esse sono state riprese (Dio mi guardi dal dire che qualcuno le ha prese in prestito!) sotto una forma o l'altra in quest'ultimo decennio, dai più commendevoli esegeti cattolici » (*Autour d'un petit livre*, pp. XII-XVII).

¹³ Pp. 1-22. Il rev. Ludot, prete di mentalità liberale, che era stato professore di filosofia di Loisy nel seminario maggiore di Châlons-sur-Marne.

¹⁴ Loisy attribuisce questo silenzio all'ingenuità di quelli che immaginarono di trovare un alleato in Harnack, poiché egli rappresentava un ritorno « alla tradizione » (cfr. 48, nota 6), alla prudenza di quelli che vedevano le difficoltà dell'impresa e a « una sorta di adesione contenuta » da parte di alcuni che lodarono l'opera « con discrezione », ma biasimarono « decisamente » la sua replica.

nulla potevano opporre a Harnack, eccetto « quelle costruzioni dottrinali che di storia hanno soltanto l'apparenza ». Bisognava dunque voltare pagina, situandosi, a rischio di non esser compresi, su un piano inconsueto per i teologi, dove essi, disorientati, non si raccapezzavano più.

La storia non coglie che fenomeni, nel loro svolgimento e nella loro concatenazione. Essa percepisce la manifestazione delle idee e la loro evoluzione, ma non attinge la sostanza delle cose. Se si tratta di fatti religiosi, essa li vede nella limitazione della loro forma sensibile, non nella loro causa profonda. Riguardo a questi fatti, si trova in una situazione analoga a quella dello scienziato davanti alle realtà della natura, piccole o grandi. Quello che lo scienziato discerne è un'infinità di apparenze, una manifestazione di forze: ma la grande forza celata dietro tutti i fenomeni non si lascia rivelare direttamente dall'esperienza. Dio non si mostra in cima al telescopio dell'astronomo. Il geologo non può evocarlo frugando la scorza della terra. Il chimico non può estrarlo dal fondo del suo crogiuolo. Sebbene Dio sia presente dappertutto nel mondo, si può ben dire che non è mai l'oggetto proprio e diretto della scienza. Così pure è dappertutto nella storia dell'umanità, ma non è un personaggio di questa storia più di quanto non sia un elemento del mondo fisico. La storia della religione si presenta forse come una rivelazione immediata e totale dell'Essere divino? Non appare, invece, come un lento progresso di cui ogni tappa presuppone la precedente e prepara quella che la segue, essendo essa stessa condizionata da tutte le circostanze del presente? Questa storia, anche nel Vangelo, è una storia umana, in quanto si produce nell'umanità. È come uomo, non come Dio, che Gesù è entrato nella storia degli uomini¹⁵.

Come già aveva mostrato Newman, la rappresentazione naturale delle cose, di cui si occupa lo storico, non è incompatibile con la loro spiegazione soprannaturale, ma questa spiegazione non è materia di storia: « Si può lumeggiare la fede con la storia, ma non si può fondare la storia sulla fede ». Una definizione ecclesiastica non può rendere storicamente certo un fatto di ordine umano che sia altrimenti indimostrabile. « Se la tradizione biblica, israelita e cristiana,

¹⁵ *Autour d'un petit livre*, pp. 9-11. « Dio non è un personaggio della storia »: questa frase sarà spesso rinfacciata a Loisy come una formula di agnosticismo storico, anzi, quasi come la spia « di un vero ateismo storico » (conferenza del padre Lemius a Roma, 14 maggio 1905, secondo J. Rivière, « B.L.E. », 1946, p. 157). Sull'interpretazione di questo testo da parte di Houtin, cfr. pp. 354-360.

non ha di per sé consistenza, non si può contare sul magistero della Chiesa per conferirla. Non che si debba scartare la testimonianza storica della Chiesa per interpretare questa tradizione, ma prima di essere utilizzata, essa va « analizzata, discussa, ponderata, come ogni altra testimonianza ». Lo storico deforma la speranza del regno dei cieli se vuole conformarla alla realtà che essa è divenuta; snatura il senso della formula « Figlio di Dio » come appare nei Sinottici, se si riferisce, per determinarla, al Simbolo di Nicea. Incorre in un anacronismo, parlando dell'infallibilità pontificia di Simone Pietro.

Questa maniera dottrinale di trattare i documenti può avere il suo grado di verità come interpretazione globale, ma il compito peculiare dello storico è di mostrare il particolare delle modalità che questa generalità ricopre. Troppi spiriti non erano pronti a comprendere questo modo di presentare la storia e, invece di verificare i fatti esposti, non vi hanno visto che conclusioni eterodosse.

Il volumetto è suonato come un rintocco funebre alle orecchie di coloro che non possono, o non vogliono, configurarsi il presente e l'avvenire del cattolicesimo che sotto la forma immobile e convenzionale d'un passato giammai esistito. Hanno immaginato che si celebrassero i funerali della vecchia esegesi e che si volesse perfino calare nella tomba il Cristo e il suo Vangelo, la Chiesa e la sua autorità, il dogma e la sua verità, la teologia intera con i sacramenti e l'economia tradizionale del culto cattolico. Ma, lungi dall'essere un'opera di scetticismo e di morte, il volumetto era un'opera di speranza e di vita. Aveva solo uno sguardo fugace per ciò che declina e muore, per le cose che non sono né il Vangelo né il cattolicesimo, cioè la falsa apologetica della Bibbia, le vite di Nostro Signore che non sono storie di Gesù, la Chiesa politica, la superstizione delle formule, il meccanismo rituale... Il volumetto era, nonostante i suoi difetti e pur nella sua aridità didattica, un omaggio al Cristo-Dio e alla Chiesa, corpo vivente del Cristo immortale¹⁸.

2. A un Cardinale, sulla questione biblica¹⁹

« Non esiste a rigore, una questione biblica... Vi sono soltanto delle questioni bibliche ». Loisy ne considera cinque gruppi: inte-

¹⁸ *Op. cit.*, pp. 20-22.

¹⁹ *Op. cit.*, pp. 23-60. Il cardinale Perraud, vescovo di Autun, che aveva pubblicato sotto questo titolo una lettera aperta relativa all'*Évangile et l'Église*, e solennemente riprovato una recensione elogiativa scritta da un prete nella

grità dei testi, autenticità dei libri, valore storico delle narrazioni. sviluppo delle idee religiose, autonomia della critica.

— *Integrità dei testi*. Per quanto concerne la conservazione dei testi, le decisioni della Chiesa non garantiscono che due fatti generali, uno riconosciuto dalla critica, l'altro estraneo ai suoi controlli: i libri santi non sono stati alterati nella loro sostanza e le alterazioni accidentali non vi hanno mai introdotto errori di dottrina. Per il resto, « i testi biblici hanno una storia » e molto c'è da detrarre dal pio rispetto con cui, per dirla con Bossuet, sarebbero stati conservati lettera dopo gli eventi cui si riferiscono.

— *Autenticità dei libri*. L'« audace semplicità » dei manuali di seminario non è più di moda e occorre « accantonare l'idea del libro che ci è familiare », opera omogenea e proprietà di un individuo, che domanda di restare come il suo autore l'ha fatta. « Presso gli Ebrei i libri valevano per il loro contenuto e per l'utilità che i loro possessori si proponevano di ricavarne. Non esistevano per se stessi né per l'onore di quelli che vi ponevano mano. Nella misura in cui si è creduto di poterli integrare e migliorare, la forma degli antichi scritti non cessò di subire rimaneggiamenti »¹⁸.

La critica si studia, con l'aiuto di ipotesi, di decifrare questa elaborazione redazionale, ma non sempre approda a certezze: alcune si dissolvono a poco a poco (unità agiografica e autenticità mosaica del Pentateuco, unità del libro di Isaia, apolicrità integrale del primo Vangelo, carattere rigorosamente storico del quarto); altre vengono convalidate e perfezionate ogni giorno. A tali ipotesi, la tradizione cristiana non oppone né certezze e nemmeno probabilità: « Nulla gli oppone, e per un buon motivo: essa non ha mai concepito i problemi che la critica ha sollevato ». La sua attenzione non si è mai volta alle circostanze in cui i Vangeli furono composti: « La

sua diocesi, il rev. Grosjean, del libro di Houtin *La Question biblique chez les catholiques de France au XIX^e siècle* (1902). Come già Richard Simon, apparteneva alla congregazione dell'Oratorio (vedi p. 136).

¹⁸ Sul modo in cui « l'autore più recente riprende, lascia, corregge, spiega i dati dei suoi predecessori », Loisy propone un esempio estratto dai Sinottici:

— Marco, VI, 1-6: Gesù non poté fare miracoli.

— Matt., XIII, 53-58: Gesù non fece molti miracoli.

— Luca, IV, 16-30: Gesù non volle fare miracoli.

Sulla discussione provocata da quest'esempio fra i reverendi Frémont e Birot, vedi più avanti, pp. 419-420 e 445-446.

Chiesa si è appagata di nomi, nutrendo la certezza intima di possedere, nel suo quadriforme Vangelo, il vero Vangelo di Cristo». La critica, nonostante errori che avrebbe potuto risparmiarsi e l'opposizione che ha dovuto vincere, ha fatto dunque opera originale, riuscendo a fissare le linee essenziali dell'elaborazione che ha prodotto la Bibbia.

— *Valore storico delle narrazioni.* Alcuni esempi possono contribuire a inquadrare il problema:

a) La maniera pre-scientifica di rappresentarsi i primordi dell'umanità ha fatto sì che ai primi capitoli del *Genesi* si attribuisse un carattere storico che essi non avevano e non pretendevano di avere¹⁹;

b) La storia del popolo ebraico, come la racconta la Bibbia, è piuttosto una storia della Provvidenza che una storia d'Israele: « Dio si configura come il suo protagonista. Come lo si è visto parlare e agire per formare il mondo dal caos, lo si vede ancora parlare e agire per fondare il suo popolo, per insediarlo in Palestina, per favorirlo o punirlo... ».

c) La tradizione letteraria del Vangelo ha seguito l'evoluzione del cristianesimo primitivo e « anche qui la critica discriminerà ciò che è ricordo primitivo da ciò che è apprezzamento di fede e sviluppo della dottrina cristiana », senza che questo ridimensionamento dei fatti alla loro luce naturale ne intacchi il carattere soprannaturale.

— *Sviluppo delle idee religiose.* Dovunque l'uomo non ha ancora tentato di vagliare criticamente le sue conoscenze, s'incontra un miraggio, ed esso si perpetua nella Chiesa: « Il concetto di una verità che si potrebbe definire *statica*, di una religione immutabile dall'epoca della creazione del mondo e dei primi uomini, e il cui unico sviluppo sarebbe stato quello delle istituzioni culturali ». La critica deve dunque occuparsi di ciò che è sfuggito alla presa di coscienza teologica e che non attiene direttamente alla definizione della credenza: l'individuazione del progresso della religione. Lavoro legittimo e necessario, poiché la cultura generale del secolo non permette che lo spirito del credente possa riposare su una concezione

¹⁹ Sarebbe *decente*, osserva Loisy, non parlarne affatto, se queste rappresentazioni infantili non prevalsero ancora nell'insegnamento ecclesiastico. Aveva notato (*Autour d'un petit livre*, p. XIV) che nel 1902 il catechismo della diocesi di Parigi faceva ancora risalire la creazione del mondo all'anno 4.004 prima di Cristo.

non reale della storia sacra: « La fede non ha dimore permanenti quaggiù, ma ha sempre bisogno di asili. Invano si cercherebbe di ospitarla in quello che fu un palazzo — quand'anche l'architetto si chiami Bossuet — se questo palazzo non è più abitabile... »²⁰.

— *Autonomia della critica.* Dopo aver esposto in quattro punti l'oggetto del suo lavoro, Loisy ne illustra le condizioni, cioè l'autonomia necessaria alla critica biblica rispetto alla teologia e al magistero della Chiesa, poiché essa « non è né una parte della teologia né una dimostrazione della verità cristiana ». Lo studio storico dei libri sacri dev'esser distinto dal lavoro del pensiero teologico e della meditazione religiosa: fatto sempre più evidente e troppo misconosciuto nel mondo ecclesiastico. Loisy insiste a lungo su tale diversità di compiti, da cui non possono risultare che rapporti di buon vicinato, sempreché ciascuno rimanga nella propria sfera²¹.

Dopo le dichiarazioni della premessa, in cui Loisy riconosce che i risultati della critica possono avere conseguenze perturbanti per la fede, questa volontà d'irenismo lascia alquanto perplessi. Tuttavia, nonostante la differenza di tono, una lettura attenta consente di ritrovare facilmente la costante del suo pensiero. Autonomia non vuol dire ignoranza reciproca: « Il lavoro critico può esser coordinato dal credente con l'interpretazione dogmatica, ciò che va fatto da colui

²⁰ Qui Loisy riprende l'idea che aveva indotto il cardinale Perraud a giudicare l'articolo del rev. Grosjean « pericoloso per la fede e ingiurioso per la Chiesa ».

« I cattolici, meno sacrificati nel nuovo alloggio, benediranno Iddio un giorno non lontano, per aver lasciato accumulare le macerie che oggi li rattristano », aveva scritto Grosjean (« L'Observateur français », 29 novembre 1902).

²¹ « L'esegesi teologica e pastorale e l'esegesi scientifica e storica, sono due cose ben diverse, che non possono esser regolate da una legge unica. Benché la loro materia sembri identica, l'oggetto in realtà non è lo stesso... » (p. 51).

« Che il critico resti sul suo terreno: che non invada il campo della fede e della sua interpretazione dogmatica... Che il teologo, dal canto suo, cessi di identificare la storia con la teologia e di considerare le proprie speculazioni come la forma unica, adeguata e immutabile, della conoscenza religiosa e della scienza della religione. Che comprenda, infine, che la storia delle origini cristiane è ben altro che la definizione attuale della verità cristiana » (pp. 52-53).

« Il teologo può formulare conclusioni a proposito della storia, ma non saranno conclusioni storiche; e similmente lo storico può formulare conclusioni a proposito di credenze, ma non saranno conclusioni di fede » (p. 55).

che insegna nel nome della Chiesa... Il critico cattolico trarrà lume dalla dottrina ecclesiastica per penetrare la sostanza religiosa della Bibbia e, di rimando, col sussidio della scienza che avrà acquisito, potrà venire in aiuto della tradizione attualmente docente». Pegno di pace, la diversità dei compiti è anche fonte di opposizione: «Si può dire senza paradosso che non un capitolo della Scrittura, dall'inizio del *Genesi* alla fine dell'*Apocalisse*, contenga un insegnamento totalmente identico a quello della Chiesa sullo stesso oggetto: per conseguenza, non un solo capitolo ha lo stesso senso per il critico e per il teologo»²². Ma dipende da loro far sì che tutto si accomodi: «Affinché l'armonia sussista fra queste due testimonianze, che si riferiscono allo stesso oggetto visto in momenti diversi, basta prenderle per quello che sono: la prima come la radice della seconda, e questa come uno sviluppo della prima».

La dichiarazione di pace del critico al teologo si lascia, quindi, scomporre in due tempi: un processo di emancipazione — riconosce il mio diritto all'esistenza e ciascuno resti nella propria sfera — e una proposta di associazione. In apparenza, rinunciando al suo monopolio, la teologia vede restringersi il proprio dominio; in realtà, disponendo di mezzi nuovi, essa lo estende. Per collaborare con il critico, nel quale sarebbe tentato di vedere un nemico, il teologo non dovrà rinunciare a spiegare la Scrittura conforme alla tradizione (dal che «non si vede come la Chiesa possa dispensarlo»): gli basterà sviluppare la tradizione nel tempo, invece di bloccarla davanti e di dietro nelle condizioni in cui è attualmente posseduta. Ma questa marcia regressiva non ha forse per conseguenza di *disfare* la tradizione e, se compiuta in un senso inverso, progressivamente, consentirà di ritrovarla identica a se stessa? Per alcuni di coloro che accettano l'alleanza, sarà questo il problema posto alla critica di Loisy.

Ma, se il pensiero dell'esegeta è chiaro, il suo modo di esprimersi può dar l'impressione che egli tenga i piedi su due staffe, senza che si veda bene dove vuol parare. Evitando di insistere sul rin-

giovanimento necessario del concetto di tradizione, in funzione dei risultati della critica, egli chiarisce, tuttavia, che non un capitolo della Bibbia ha lo stesso senso per il critico e per il teologo. E si mostra così rispettoso dei diritti del teologo che questi potrebbe giudicare la propria scolastica al riparo di quei risultati che proprio i suoi diritti riconosciuti gli fanno un dovere di accogliere. Ciò sarà motivo di equivoci ed alcuni imputeranno a Loisy di avere innalzato una *paratia stagna* fra le due discipline. Gli rinfacceranno di non accorgersi quanto la sua critica novatrice scompagini la teologia classica oppure di accettare il criterio della doppia verità: falso per la critica, ma vero per la fede.

3. *A un Vescovo, sulla critica dei Vangeli*²³

Nulla impedisce al critico cattolico di essere «altrettanto libero, nello studio e nell'analisi storica dei libri sacri, del più indipendente degli studiosi non cattolici, e forse anche più scevro di pregiudizi»²⁴: per Loisy, in quegli anni, è un'evidenza che egli ama ricordare, non senza stupore che sia negata con tanta ostinazione. «La nostra fede non determina né l'attribuzione degli scritti né il senso primitivo dei testi biblici». L'origine degli scritti è una questione di storia, che per i cattolici non è più chiara né meglio garantita che per i non cattolici. «Le leggi della critica sono uguali per tutti e, volendo trascenderle, si finisce facilmente per violarle. Quanto al senso storico degli scritti, l'insegnamento della Chiesa non può che sopravanzarlo da ogni parte, poiché esso non è che un momento del suo sviluppo vitale. Pertanto si pongono due problemi: in qual misura i sinottici sono libri di storia? In quali condizioni si presenta il quarto Vangelo?

I sinottici sono innanzitutto i testimoni di un'attesa storica oggi fin troppo obliata o pudicamente velata: «Vegliate, dunque, poiché non sapete a quale ora il Maestro verrà». Monsignor Le Camus,

²² Esempi: «La critica non può leggere con certezza nel primo versetto del *Genesi*, che il mondo è stato creato dal nulla mentre il teologo, a proposito dello stesso versetto deve affermarlo. La critica non può non riconoscere, alla fine dell'*Apocalisse*, un annuncio della prossima venuta del Cristo per giudicare tutti gli uomini: profezia che il teologo deve interpretare, in un modo o nell'altro, come un simbolo la cui portata esorbita dal senso letterale». Fra loro il conflitto sosterà «se il teologo vorrà imporre le proprie spiegazioni al critico e obbligarlo a prenderle come il senso letterale del testo» (p. 54).

²³ Pp. 61-108. Monsignor Le Camus, vescovo di La Rochelle, membro della Commissione biblica, autore di una *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, allora alla VI edizione. Aveva confutato *L'Evangile et l'Eglise* in un opuscolo intitolato: *Vraie et fausse exégèse* (vedi *supra*, p. 138).

Questa terza lettera, ha stimato Loisy, «non poteva non sembrare oltraggiosamente temeraria ai teologi ortodossi» (*Mémoires*, II, p. 251).

²⁴ P. 59. Vedi anche pp. 62-64, e *supra* p. 86, nota 3.

che non ignora il senso escatologico di questo testo, l'interpreta, per i suoi lettori, nel senso della morte che attende ogni uomo alla sua ora. Esclude così dal Vangelo tutto ciò che esprime o suppone l'imminenza del giudizio di Dio, vale a dire quasi tutta la tradizione sinottica, dove non teme di vedere un *errore* della generazione apostolica²⁵. Da una parte, giunge così a un dilemma assai grave, poiché o Gesù ha professato questo errore o i suoi discepoli hanno frainteso il suo insegnamento²⁶. D'altro canto, sotto il pretesto di preservare la verità del Vangelo, ne sacrifica la realtà, poiché la predicazione di Cristo è priva di senso nei sinottici « se non si tratta che di prepararsi, con una vita pia, a una santa morte ». Gesù non fu condannato che per l'annuncio del prossimo avvento del regno: « Se avesse predetto unicamente il regno della carità, Pilato non vi avrebbe visto un grave inconveniente ».

Ma fra la storia e i sinottici, s'interpone un oscuro e complesso lavoro redazionale. Matteo e Luca, ambedue posteriori al 70, hanno utilizzato Marco e una seconda fonte, i *Logia*. Luca, inoltre, attinse a una terza fonte che gli è peculiare, e lo stesso Marco non può dirsi assolutamente primitivo. I sinottici, dunque, non sono tre forme immediate ed equivalenti del Vangelo orale, ma opere compositi: « Né i predicatori cristiani né gli evangelisti si preoccupavano dell'esattezza storica. Miravano a suscitare la fede e interpretavano il Vangelo, narrandolo ».

— Il quarto Vangelo dipende dai primi tre per la sua materia storica e non suppone alcuna tradizione che gli sia propria. Nondimeno i due quadri sono incompatibili: « Se Gesù ha parlato e agito come lo si vede parlare e agire nei sinottici, non ha punto agito e parlato come risulta da san Giovanni. Reciprocamente, se Giovanni è una relazione storica del Vangelo, i sinottici ne saranno una relazione artificiosa in cui il Cristo sarà stato sfigurato ». Nei sinottici la tradizione popolare è ancora dominata dall'impressione della realtà:

²⁵ « Si sarebbe assai male ispirati nell'attribuire alla Chiesa, quale compendio della sua religione, l'idea medesima che essa ha più frainteso fin dall'origine. Chi ignora, infatti, che l'illusione generale, per non dire l'errore, dei primi cristiani, apostoli e semplici fedeli, sull'avvento prossimo o anche immediato del regno di Dio costituisce una delle difficoltà più imbarazzanti per l'apologetica cristiana? » (*Vraie et fausse exégèse*, p. 19).

²⁶ « Dobbiamo prendere i nostri Vangeli quali essi sono, come l'espressione esatta, fedede, irrecusabile di ciò che gli apostoli hanno visto, udito e raccontato di Gesù » (*ibid.*, p. 17).

« Tutto si spiega di per sé e grazie a un mutuo rapporto di circostanze e di azione. La grandezza di Cristo si avverte, ma sotto modeste apparenze, e la sua carriera si svolge alla stregua degli eventi di questo mondo ». Al contrario, il Cristo giovanneo si presenta come un essere trascendente: vita e luce, egli preconosce le disposizioni degli uomini e il corso del proprio destino.

Il quarto Vangelo, che riflette un'esperienza di tre quarti di secolo, è dunque innanzitutto un'opera di fede. Bisogna risolversi a vedere nel suo autore « il primo e il più grande dei mistici cristiani, anziché l'ultimo degli storici ». Donde il carattere peculiare del libro: lo si può dire interamente simbolico, non già nel senso che la storia vi sia stata volatilizzata (ciò che è proprio della gnosi), ma che essa vi è totalmente assunta in una interpretazione contemplativa in cui lo scrupolo della rappresentazione si oblitera a profitto del significato²⁷.

4. A un Arcivescovo, sulla divinità del Cristo²⁸

Dopo aver letto il libretto, l'arcivescovo di Albi non aveva pensato che si potesse sospettare del pensiero dell'autore sulla divinità del Cristo. In seguito a « commenti malevoli », egli giudicò che una spiegazione inizialmente inutile potesse esser divenuta opportuna. Con la sua quarta lettera. Loisy aderisce al consiglio e affronta l'argomento in cinque punti: il Gesù della storia, la formazione del dogma cristologico, il rapporto fra storia e dogma, la questione particolare della scienza umana del Cristo, il lavoro che s'impone ai teologi.

— Alla base de *L'Évangile et l'Église* c'è una distinzione semplicissima, fatta fin dall'origine da Pietro e da Paolo, fra il Cristo della fede e il Cristo della storia, fra il Dio preesistente di tutta l'eternità che ha preso la forma del servitore e Gesù di Nazareth che Dio ha resuscitato e fatto Signore²⁹. Per conseguenza, « siccome Gesù non camminava sulla terra nell'apparato della divinità » si pone il problema della forma storica, della *determinazione*, nella quale Egli si è manifestato:

²⁷ Esempio: il triplice significato della parola di Cristo sulla croce, *tutto è consumato*. Apparente: la vita è finita; intermedio: le profezie sono adempiute; fondamentale: la salvezza è attuata.

²⁸ Pp. 109-156. Monsignor Mignot, arcivescovo di Albi (vedi *supra*, pp. 462-500).

²⁹ *Phil.* 2, 6-7; *Atti* 2, 23-24.

Per ciò che attiene all'azione e ai fatti esteriori, l'impressione dei primi credenti, che si può ancora agevolmente riconoscere nei Vangeli e negli Atti, è stata questa: Gesù è passato facendo il bene, risanando, perché Dio era con Lui, quelli che il demonio opprimeva con infermità; crocifisso per giudizio di Ponzio Pilato, su denunzia dei sacerdoti, è risorto il terzo giorno dopo la morte, divenendo così Cristo e Signore; la prova della sua dignità messianica è in questa medesima resurrezione e la gloria che lo esalta si manifesterà nel suo prossimo avvento. Quanto all'insegnamento, Gesù aveva predicato la penitenza in vista del regno dei cieli, cioè in vista di un giudizio di Dio che era prossimo ad esplicarsi sugli uomini, e di un nuovo ordine di cose, era di pura felicità nella perfetta giustizia, che il giudizio doveva inaugurare. Ecco quel che i discepoli del Salvatore avevano visto; ecco quel che avevano inteso e ritenuto. Essi sapevano, prima della Passione, e Gesù stesso lo aveva detto ai suoi giudici, che Egli era il Messia promesso a Israele. Fu così che la loro fede seguì Gesù nella morte e lo ritrovò nella gloria³⁰.

Questi i fatti constatati dallo storico. Si è detto che, in tali condizioni, il Cristo della storia non sarebbe il Cristo della fede, che il Vangelo di Gesù e la fede della Chiesa sarebbero una duplice illusione. Ma non è lo storico che trae queste conclusioni imprudenti, e san Paolo non si stupiva che l'apparenza storica sconcertasse gli Ebrei non meno dei Gentili.

— Gesù visse nella coscienza della propria umanità e della propria vocazione messianica: « I suoi discorsi, la sua condotta, l'atteggiamento dei suoi discepoli e quello dei suoi nemici, tutto dimostra che il Cristo era un uomo fra gli uomini in tutto simile ad essi, fuorché nel peccato, e ove s'eccectui, bisogna aggiungere, il mistero intimo e indefinibile del suo rapporto con Dio ». La definizione formale della sua divinità, che non è espressamente enunciata nel Vangelo, si è enucleata progressivamente, nella coscienza e nella tradizione cristiana, dalla nozione di Messia in cui esisteva in germe, e dall'influenza divina che Cristo esercitò sulle anime dei credenti: « Nessun principio teologico, nessuna definizione della Chiesa obbligano ad ammettere che Gesù ne abbia fatto oggetto di una dichiarazione formale ai suoi discepoli prima della morte ». La rivelazione del segreto messianico fu opera dello Spirito nelle prime comunità cristiane, grazie a uno sforzo continuo della fede per appercipere sempre meglio un oggetto che la trascende. Se ne rintracciano gli elementi essenziali nelle let-

³⁰ Pp. 112-113.

tere di Paolo, nella lettera agli Ebrei e nel quarto Vangelo, ma il dogma era ancora lungi dalla sua piena elaborazione: « Non a caso questo argomento fu motivo di tante eresie. Se la credenza fosse stata chiarissima fin dall'inizio, non avrebbe stentato tanto a farsi strada ». Se ne possono distinguere quattro tappe, o prove:

a) La morte ignominiosa di Gesù superata dalla fede nella sua resurrezione.

b) L'ingresso della nuova fede nel mondo pagano: « Si era detto agli Ebrei: Gesù è il Messia vaticinato dai profeti... Che cosa si dirà ai pagani? ». Ispirandosi allo spirito, ben più che alla lettera, Paolo conferì al Vangelo, al ministero e alla persona di Gesù, un significato universale.

c) Il contatto con la speculazione giudeo-alessandrina, che obbliga a definire il rapporto del Cristo Salvatore con il Dio eterno e con l'economia dell'universo.

d) La necessità di una caratterizzazione precisa della persona del Cristo, in funzione della sua duplice natura e nel quadro della filosofia antica.

— In tal modo, « la divinità di Gesù non è un fatto della storia evangelica di cui si possa verificare criticamente la realtà, ma la definizione del rapporto che esiste fra il Cristo e Dio, cioè una credenza di cui lo storico non può che constatare l'origine e lo sviluppo ». Ora, questa credenza non appare nell'insegnamento di Gesù, ma solamente nel quarto Vangelo, che non ne è un'eco diretta, e in un *logion* tardivo di Matteo e di Luca.

Lo storico credente non vede in questi fatti nulla che possa turbare la propria fede: « Il Cristo storico, nell'umiltà del suo servizio, è abbastanza grande per giustificare la cristologia e non c'è bisogno che la cristologia, per esser vera, sia stata insegnata direttamente da Gesù »³¹. La sua coscienza resta opaca allo storico, e al di sopra di ogni definizione metafisica. Nella misura in cui può esser percepita, non si manifesta che nell'espressione che Egli stesso ne ha dato; e, quantunque non sia stata determinata secondo le categorie successive del pensiero cristiano, nessuna soluzione di continuità si osserva fra le due formulazioni.

— Gesù avrebbe dunque ignorato il suo stesso avvenire e quello della propria opera? Ma « questa scienza illimitata del Cristo non

³¹ P. 136. Nei suoi *Mémoires*, Loisy giudicherà queste proposizioni « incompatibili con la divinità assoluta e strettamente personale di Gesù » (II, p. 252).

è un dato di storia e non è neppure un dato fermo della tradizione patristica»: il critico non conosce questa tesi che nella storia della teologia mentre, nella carriera del Salvatore, tutto avviene come se questa scienza straordinaria non esistesse. Quelli che la propugnano devono ammettere o che Gesù abbia «deliberatamente abbandonato i suoi discepoli e la posterità nell'ignoranza e nell'errore in merito a una quantità di cose che egli poteva rivelare senza il minimo inconveniente»; o che gli Apostoli abbiano escogitato di sana pianta la prospettiva dell'avvento messianico: talché si finirebbe per attribuire ad essi una fede diversa da quella predicata dal Cristo. Non è opportuno, allora, saggiare meglio la solidità di questa teoria, domandarsi se questa scienza è possibile nel cervello di un uomo?

A voler dilatare all'infinito la scienza umana del Cristo per astratte ragioni di convenienza, si cade in difficoltà inestricabili. È più saggio «dire dell'insegnamento di Gesù quel che è vero della rivelazione biblica in generale, e cioè che tale insegnamento non è dato indipendentemente dalle concezioni antiche sul sistema del mondo, e nemmeno come se il portatore della verità salvifica fosse stato al di fuori dell'umanità». Spetta alla Chiesa «enucleare costantemente dal simbolo le applicazioni imposte da una situazione che non cessa di rinnovarsi» e che oggi sono proposte da un nuovo ideale di civiltà.

— Il problema cristologico, che per secoli ha appassionato e assorbito i pensatori cristiani, si pone ora in termini nuovi in seguito alla trasformazione della nostra cultura «di guisa che si può dire, senza esagerazione, che il credente in possesso del dogma tradizionale si trova, nei confronti del mondo contemporaneo, nella medesima situazione dei primi apostoli quando portarono la fede del Messia nel mondo greco-romano». La conoscenza attuale dell'universo non suggerisce forse una critica dell'idea di creazione? e quella della storia, dell'idea di rivelazione? e quella dell'uomo morale, dell'idea di redenzione? Analogamente, di contro al razionalismo volgare, col suo Dio puramente trascendente e il suo Cristo meramente umano, s'impone una critica dell'idea di incarnazione:

Le esperienze del passato non sono ripetibili. Sospettarmi di voler restaurare qualche vetusto sistema, condannato dagli antichi concili, significherebbe fraintendere singolarmente il mio modo di valutare gli errori di un tempo e l'ortodossia di oggi. Ciò che è acquisito è acquisito. Il Cristo è Dio per la fede. Ma la gente ci chiede ora di spiegarci Dio e il Cristo, poiché le nostre definizioni sono parziali-

concepite in una lingua diversa dalla sua. È necessaria una traduzione... Osservando il silenzio su questo grave argomento, oppure limitandoci a recitare il formulario tradizionale, abbandoniamo al dubbio e all'incredulità molte anime che non sanno neppure di avere il diritto di cercare, con la Chiesa e con noi, di intendere meglio il Vangelo³².

5. *A un apologista cattolico, sulla Chiesa*³³

La prospettiva escatologica esclude ogni precisione. Siamo entrati nei *tempi ultimi* e la prossimità del regno non sussiste meno per il fatto di essersi allontanata: aspettazione e imminenza, in proporzioni variabili a seconda delle generazioni, continuano a definire l'orizzonte cristiano. La correlazione del Vangelo con la Chiesa è dunque chiarissima dal punto di vista storico. Ma «si vorrebbe un'istituzione più formale, si vorrebbero dichiarazioni esplicite del Cristo, con riferimenti all'organismo ecclesiastico, al suo regime di governo e culturale». Dove cercarle?

Nel Vangelo se ne trovano bensì tracce, ma piuttosto labili e in cui la critica vede l'influenza della tradizione cristiana su quella propriamente evangelica. In quanto l'istituzione della Chiesa risponde a una volontà formale e speciale del Cristo, essa è un fatto di ordine soprannaturale, metastorico, non verificabile per lo storico. È significativo che tutti i testi che vi si riferiscono siano parole del Cristo glorificato. Ciò che lo storico discerne chiaramente, è la fede in questa istituzione, molto più che le sue circostanze, e la coscienza che la comunità apostolica acquisì di se stessa, della propria autonomia, della propria missione provvidenziale. «Questa coscienza non si è manifestata nettamente, di primo acchito... La nozione della Chiesa si è sviluppata correlativamente ai progressi dell'evangelizzazione e in conseguenza della rottura con il giudaismo». La tradizione apostolica intesa nel giusto senso implica, d'altra parte, che la Chiesa sia stata fondata su Gesù piuttosto che da Lui (*Eph.* 2, 20).

Loisy si oppone qui alle tesi tradizionali ed è in rapporto ad esse che vanno intese le sue formule più condensate. I teologi giudicavano storicamente dimostrabile che Gesù, nella sua vita mortale,

³² Pp. 155-156.

³³ Pp. 157-186. Il rev. Félix Klein, professore alla facoltà di lettere dell'Istituto cattolico di Parigi e abituale compagno delle passeggiate pomeridiane di Loisy nel bosco di Meudon, che aveva approvato il capitolo del volume dedicato alla Chiesa. Loisy ha giudicato questa lettera «una delle pagine più inquietanti per i teologi» (*Mémoires*, II, p. 253).

avesse rivelato la propria divinità e fondato la Chiesa; pensavano, dunque, di arrivare direttamente al fatto dell'istituzione e, mediata-mente, a quello della divinità della Chiesa stessa, corollario della di-
vinità del suo fondatore. Secondo Loisy, « per lo storico che si limita alla considerazione dei fatti osservabili, fu la fede nel Cristo a fon-
dare la Chiesa; dal punto di vista della fede, fu il Cristo stesso, vi-
vente per la fede, e che compie per mezzo di essa ciò che lo storico
vede realizzato ». Dicendo questo, egli nulla concede ai teologi e non
ammette che sia vero per la fede ciò che stima falso per la storia.
Per lui, come per i teologi, « l'istituzione divina della Chiesa si fon-
da sulla divinità del Cristo », ma egli nega, sia per la natura delle
cose sia per il contenuto dei testi, che l'una e l'altra siano *fatti di sto-
ria*. In quanto divina, l'istituzione della Chiesa è oggetto di fede; in
quanto storica, non è opera del Messia Gesù, del Cristo della storia,
ma del Gesù risuscitato, anch'egli oggetto di fede. Ed è « la conti-
nuità della fede che per lo storico fa la continuità del Vangelo e della
Chiesa ».

La *base solida* della Chiesa occorre dunque ricercarla non in
qualche testo erratico e indefinitamente contestato, ma nell'insieme
dell'esperienza evangelica e cristiana. Il Cristo ha voluto fondare
una religione individualistica? Tale è la sostanza della disputa fra
protestanti e cattolici. Se non fu così, quella volontà comporta « tut-
to ciò che serve alla conservazione della Chiesa e del Vangelo nella
Chiesa ». Quanto alle determinazioni particolari del principio di au-
torità nella Chiesa, come il primato del Papa, esse discendono non da
una semplice critica dei testi, ma dalla fede vivente della Chiesa:

La considerazione storica della Scrittura non infirma l'autorità della
Chiesa più di quanto non comprometta qualsiasi altro elemento del
cristianesimo vivente. Essa non distrugge che una cosa, l'illusione del
ragionamento con cui si crede di determinare in maniera assoluta,
partendo da un testo biblico, la forma necessaria e immutabile del
potere ecclesiastico, come se il testo avesse definito tale forma im-
mutabile e come se questa fosse per sempre realizzata. D'immutabile, qui,
non vi è che il principio; e l'applicazione del principio ha seguito
necessariamente l'evoluzione generale della società cristiana. Il principio
è assoluto, l'applicazione è relativa. Non fa meraviglia che la Chiesa
presieduta da Papa Pio X sia governata diversamente dalla prima
comunità di Gerusalemme³⁴.

³⁴ P. 177.

È quindi temerario pensare che lo stesso accadrà in avvenire
e che la Chiesa cattolica, « dopo aver spinto ai limiti estremi l'espansi-
one del principio di autorità », assumerà un carattere « sempre
meno politico e sempre più cristiano », seguendo così i progressi ge-
nerali dell'umanità civile? Il Vangelo, la storia e le realtà presenti non
consentono più di eludere questo problema³⁵.

6. *A un giovane studioso, sui dogmi*³⁶

In questa lettera, Loisy si limita a riprendere e a sviluppare al-
cune idee già esposte da *Firmin*, prima di dedicare un paragrafo alla
concordanza del dogma con la storia.

La parola *dogma* richiama allo spirito del cattolico l'idea d'una
verità rivelata, immutabile e divinamente autorizzata. Ora conviene
disfarsi di una concezione incondizionata della verità e di una no-
zione antropomorfa della rivelazione. La prima, nella misura in
cui è accettabile allo spirito umano, « non entra bell'e fatta nel nostro
cervello; essa si forma lentamente e si può dire che non sia mai com-
piuta ». La seconda « non poté essere che la coscienza acquisita dal-
l'uomo del suo rapporto con Dio », e la religione si è sviluppata at-
traverso una determinazione più precisa e più distinta del rapporto
essenziale intravisto fin dall'origine.

³⁵ Ad esso Loisy dedica quasi due dei cinque paragrafi della sua lettera.
« Sotto l'influenza di necessità relative, la Chiesa romana si è organizzata come
un impero, quasi come un esercito che riceve dai propri capi una consegna
e che deve osservarla senza discussioni. Lo sviluppo di un cosificato regime
ha potuto giustificarsi con l'esigenza di contrastare l'anarchia teologica e lo
sgretolamento individualistico del cristianesimo protestante. Ma resta pur sem-
pre un facile motivo di gravi inconvenienti: oppressione degli individui, intral-
cio al movimento scientifico e ad ogni forma di libero lavoro, che è il fattore
più importante del progresso umano... Diciannove secoli di cristianesimo hanno
condotto alla proclamazione solenne del primato romano e dell'infallibilità
pontificia. È forse temerario pensare che non è questo il fine ultimo dell'isti-
tuzione cristiana e che il Papa non può essere stato investito di un così grande
potere se non per permettere alla Chiesa unificata di realizzare con più pro-
tezza e facilità tutte le riforme e tutti i progressi imposti dal tempo? Non
basta il buon senso per accorgersi che una potenza così formidabile non può
sussistere che servendo da veicolo alle aspirazioni del mondo cristiano?... »
(pp. 183 e 185).

³⁶ Pp. 187-189. L'assiriologo François Thureau-Dangin, formato all'orienta-
lismo da Loisy, verso il quale non cessò di nutrire un'amizizia fedele e de-
vota.

Nelle verità della rivelazione si distinguono quattro livelli: un'intuizione soprannaturale e un'esperienza religiosa che ne costituiscono la forma nativa, la sostanza « impossibile a esprimersi in linguaggio umano con una definizione adeguata al suo oggetto e sufficiente nei secoli dei secoli »; un'asserzione di fede in cui esse trovano la loro prima espressione intelligibile e che serve di base alla vita cristiana; le interpretazioni dottrinali che si succedono a seconda del bisogno e che mirano « a mantenere l'armonia della credenza religiosa con lo sviluppo scientifico dell'umanità »; le formule dogmatiche o articoli di fede, che fissano e canonizzano la credenza nelle grandi tappe del suo sviluppo.

Una duplice insufficienza colpisce queste formule: la loro relatività *metafisica*, di cui gli antichi dottori erano pienamente consci³⁷, e la loro relatività *storica*, che riflette « il lavoro incessante dell'intelligenza credente per appropriarsi di questa rappresentazione difettosa e adattarla alle nuove condizioni del pensiero umano ». Il sentimento della seconda è un'acquisizione recente e si alimenta su due piani: la trasformazione delle idee religiose³⁸ e la necessità, ad ogni nuovo errore, di nuove definizioni.

Una siffatta concezione della relatività delle formule dogmatiche non è, in sé, più protestante di quanto l'idolatria di queste stesse formule non sia veramente cattolica. Al contrario: « Chi dice protestantesimo, afferma implicitamente la sufficienza e l'immutabilità assolute della rivelazione evangelica. Chi dice cattolicesimo, nega implicitamente questa sufficienza e questa immutabilità assolute ». Il cattolicesimo, in effetti, « consiste nel ricevere, come emanante da una autorità divinamente stabilita, l'interpretazione che la Chiesa dà attualmente del Vangelo ». La vera regola della fede dev'esser vivente come la fede stessa, altrimenti basterebbe un formulario. La verità della rivelazione non risiede interamente né nella Scrittura né nella

³⁷ Loisy cita Bossuet: « Come bisogna elevarsi al di sopra di tutto ciò che sembra indegno della sua grandezza, così bisogna elevarsi al di sopra di tutto ciò che si crede più degno, talché non si osi più, in un certo senso, parlare o pensare di questo primo essere, e neppure nominarlo nella sua essenza, non potendosi spiegare quanto sia ineffabile, né comprendere quanto sia incomprendibile ». E Loisy commenta: « Sono convinto che in queste parole si troverebbe oggi un sapore *agnostico* » (p. 203).

³⁸ « Sarebbe facile provare che la verità fondamentale della religione, la fede in Dio, ha una storia infinitamente complessa, e che l'idea della divinità non ha cessato di modificarsi, anche nel cristianesimo ». (p. 203).

tradizione del passato, e neppure nell'insegnamento attuale: « In quanto tutti i credenti vi hanno parte, essa si compie perpetuamente in essi, nella Chiesa, con il sussidio della Scrittura e della tradizione ». Ecco perché la loro adesione ha sempre per oggetto, al di là delle formule imperfette, la verità piena e assoluta che esse simboleggiano.

Questa prospettiva ha un vantaggio immediato: essa permette di accordare il dogma con la scienza, ciò che tanti scienziati proclamano impossibile. È vero che la Chiesa non ha favorito il movimento scientifico, che l'insegnamento cattolico non si è associato né adeguato a questo movimento e che la teologia ne ha considerato ogni progresso come un attentato al suo stesso diritto. « La teologia si è comportata e si comporta ancora come se possedesse in sé una scienza della natura e una scienza della storia, insieme con la filosofia generale di queste realtà quale risulta dalla loro conoscenza scientifica »: pertanto, tutto si svolge come se essa nulla avesse da apprendere dalla scienza moderna, ma fosse, al contrario, « nelle condizioni e nel diritto di esercitare un controllo diretto e assoluto su tutto il lavoro dello spirito umano ». Oggi che la scienza è « per sempre e integralmente emancipata », il conflitto si prolunga solo in conseguenza di questa secolare pretesa, che crea « un pericolo permanente per la fede di chiunque rifletta un po' su ciò che gli viene insegnato nel nome di Dio, autore della Bibbia, e della Chiesa, sua interprete infallibile »³⁹. Bisogna dunque disperare? O guardare più in alto?

³⁹ Qui Loisy rinvia allo studio di HOUTIN, *La Question biblique chez les catholiques de France au XIX^e siècle* (1902). E riassume le sue istanze in otto punti: per quanto concerne in special modo la storia delle religioni, non ci si è ancora accorti, sembra:

- che la scienza storica dei fatti religiosi e la loro valutazione religiosa sono cose del tutto distinte;
- che la tradizione dottrinale della Chiesa non rappresenta direttamente la forma reale del suo passato;
- che il valore oggettivo dei dogmi non è materia di storia;
- che Dio non è un personaggio della storia umana più di quanto non sia un elemento fisico dell'universo;
- che non lo si dimostra né con i fatti né con i soli ragionamenti, ma con lo sforzo della coscienza morale, soccorrendo la conoscenza e il ragionamento;
- che la divinità del Cristo, ancorché Gesù l'avesse insegnata, non sarebbe un fatto di storia ma che essa è un dato religioso e morale la cui certezza si ottiene al modo stesso di quella dell'esistenza di Dio e non con la semplice discussione della testimonianza evangelica;
- che la scienza della Bibbia e la storia delle origini cristiane non si

Dopo tutto, l'accordo della fede e della scienza è sempre da realizzare: esso non può operarsi con i decreti dell'autorità, ma si attua e si perfeziona gradualmente grazie alla buona volontà dei credenti che studiano, dei dotti che credono. Ciascuno lo opera per sé, e dal lavoro comune risulta una condizione generale dello spirito cattolico che può definirsi come l'atteggiamento della Chiesa stessa verso la scienza. Speriamo che questo atteggiamento divenga sempre più franco e leale, non ostile né scoraggiante. La verità non ha che un interesse, quello della verità stessa ⁴².

7. *A un Superiore di Seminario, sull'istituzione dei sacramenti* ⁴³

Secondo il destinatario della lettera, le definizioni del Concilio di Trento relative ai sacramenti s'impongono allo storico non meno che al teologo. Secondo Loisy, i Padri di Trento non intendevano fare della storia, ma innanzitutto della teologia, sebbene il loro modo di rappresentarsi le origini cristiane si sia necessariamente riverberato sui loro canoni. Le loro opinioni storiche non hanno una particolare autorità, e anzi è proprio la teologia che ora comincia ad adeguarsi alla storia. Essi pensavano a una istituzione formale dei sacramenti da parte di Gesù, mentre oggi si comincia a parlare, per alcuni di essi, d'istituzione mediata. Niente di anormale in questo: non avendo un'idea precisa di tali problemi, i Padri di Trento non potevano pensare a risolverli una volta per tutte.

Ora, rispetto alla dottrina di Trento, che Loisy ricorda per ogni sacramento, che cosa c'insegna la storia? Il battesimo appare come « una costumanza nata nella comunità apostolica, conforme a certi antecedenti », la cui istituzione si ricollega, secondo i testi evangelici, al Cristo risuscitato. La cresima è un rito antichissimo, di cui, per altro, « non v'è prova alcuna che sia stato praticato dagli apostoli ». Inoltre, la distinzione formale dei due sacramenti non appartiene alla storia del cristianesimo primitivo. L'eucaristia è attestata all'incirca

confondono punto con il commento ecclesiastico della Scrittura e dei fatti biblici;

— che lo storico critico, nell'interpretazione di questi testi e di questi fatti, non può appoggiarsi che sui testi stessi, e non sul dogma cristiano, il quale ne procede per effetto di un secolare travaglio, in cui si deve vedere altra cosa che una testimonianza autorizzata sul significato originale degli scritti e sulla fisionomia storica delle persone e degli eventi » (pp. 215-216).

⁴² P. 219.

⁴³ Pp. 220-259. Il sulpiziano Monier, confessore di Loisy.

dalle stesse testimonianze e nel modo stesso della fede nella resurrezione ⁴². I testi relativi alla remissione dei peccati sono parole del Cristo glorificato. Il rito dell'estrema unzione appartiene alla tradizione cristiana e può essere convalidato anche dal Vangelo; la sua applicazione sacramentale può considerarsi come una determinazione particolare del potere di rimettere i peccati. Il sacerdozio e la gerarchia a tre gradi si riallacciano alla propaganda cristiana, connessa a sua volta con la fede nella resurrezione. Da una parte, « a misura che la cena assumeva il carattere d'un atto liturgico, coloro che di norma vi presiedevano acquisivano il carattere sacerdotale »; dall'altra, il governo delle comunità coesistette col ministero dell'apostolato, sostituendolo, di fatto, quando se ne dava il bisogno. Il matrimonio ha un nesso diretto con la vita di Gesù, che lo proclamò indissolubile, ma la sua codificazione sacramentale implica un lungo sviluppo teologico. In tal modo,

la concezione sistematica d'un programma cultuale elaborato dallo stesso Gesù prima della passione, e in cui i sette sacramenti avrebbero avuto il loro posto specifico, con l'indicazione di ciò che la teologia scolastica volle chiamare la loro materia e la loro forma, non resiste alla critica. Le definizioni di Trento, nella misura in cui sono influenzate da questa concezione, non la presentano come storica. Non è chi non veda come il punto di vista della storia, quello della fede e quello della speculazione teologica vi siano confusi. Perché perpetuare questa confusione e volerla imporre allo storico che, essendone ormai consapevole, non può più accettarla? ⁴³.

Harnack e il protestantesimo si richiamano al carattere non storico di questa concezione per negare la legittimità dei sacramenti. Da parte sua, Loisy non poteva ignorare « l'abisso che si apre fra la

⁴² « Ambedue sono nate insieme e si sono radicate insieme in virtù delle stesse cause, la fede antecedente in Gesù Messia e le apparizioni che seguirono la passione; in pari tempo i fedeli di Gesù acquisirono la persuasione che il loro Maestro era sempre vivo e che era con loro, per loro, nella frazione del pane ». (p. 244).

⁴³ P. 254. « Delle sette lettere, l'ultima era in sostanza la meno originale e fu quella che maggiormente urtò i teologi ortodossi, per i quali era la più intelligibile », ha commentato Loisy (*Mémoires*, II, p. 255). Giudizio confermato da una lettera inviata da Roma dal segretario della Commissione biblica Vigouroux al suo confratello Letourneau: « Uno dei punti che qui impressiona più sfavorevolmente, è quello contro i sacramenti » (P. DUPON, *Origines françaises du décret Lamentabili*, art. cit., p. 89).

verità della storia, ogni giorno meglio conosciuta, e il dato teologico materialmente compreso, cioè concepito ad un tempo come una espressione diretta e fedele della realtà primitiva e come un'espressione adeguata dell'azione divina nella Chiesa per il tramite dei simboli sacramentali». E tuttavia, in mancanza delle «intenzioni speciali, per lo più inverificabili e inverosimili, che si vorrebbero attribuire al Cristo del Vangelo», egli ha pensato che nulla impediva di mantenere la sostanza della dottrina sacramentale cattolica, incentrata nella prospettiva messianica e nella tradizione apostolica, intimamente solidali: «Non stancatevi, signor Superiore, di udirmi ripetere che la Chiesa e il culto cattolici sono stati fondati dal Cristo risuscitato».

Autour d'un petit livre lasciava apparire uno scarto che i più tolleranti non potevano dissimularsi e i più ciechi ignorare. Nella sua lettera sui sacramenti, Loisy la sottolineava perfino con insistenza, dandosi pena di ricordare gli insegnamenti di Trento prima di esporre le sue conclusioni personali sulla «condizione storica dei problemi»⁴⁴.

Questa insistenza era in deliberato contrasto con la discrezione de *L'Évangile et l'Église*⁴⁵, e tuttavia essa non tolse all'esegeta alcuno dei suoi partigiani e ammiratori: al contrario, li confermò nelle loro certezze, irrigidendone le posizioni. Essi si rifiutavano di confondere la fede, il dogma, l'ortodossia con una teologia di cui Loisy metteva a nudo le stridenti insufficienze: l'esegesi critica esigeva una nuova teologia, affrancata dal ragionamento *a priori*. Per contro, dopo questa rude prova e questo esercizio che disorientava anche i più imperturbabili, i suoi avversari provavano il bisogno di ritrovare il terreno solido delle evidenze tradizionali.

Ai primi, la distinzione fra storia e teologia permetteva di ac-

⁴⁴ *Autour d'un petit livre* ha fornito al decreto *Lamentabili* una quarantina di proposizioni (su sessantacinque), che si riferiscono soprattutto agli argomenti discussi dalle ultime lettere: cristologia (otto), Chiesa (cinque), dogmi (otto), sacramenti (nove).

Ne aveva fornite 29 su 41 alla *Memoria* Bouvier-Letourneau, di cui 27 concernenti i temi succitati (7, 7, 4, 9). Il decreto ne riprese 12, di cui 10 alla lettera (i richiami coincidono con quelli dati da Loisy): per gli altri due, il decreto conserva l'idea, scegliendo però testi più espressivi.

⁴⁵ «Cheché si sia detto, io non scrivo per turbare i credenti che non sanno, ma per rassicurare i credenti che sanno» (*Autour d'un petit livre*, p. 258).

costarsi alle tenebre delle origini cristiane con la necessaria libertà, e la teoria dello sviluppo di collegare senza soluzioni di continuità queste origini meglio conosciute alla fede sempre cara del presente. Ai secondi sembrava che non collegasse più nulla, poiché la storia dissolveva quelle origini non meno della teologia che ad esse si richiamava: la distinzione fra storia e teologia vanificava, così, ciò che la teoria dello sviluppo pretendeva di assicurare. Restavano quelli che, volendo evitare gli estremi, erano pronti a tener conto dell'ignoranza ecclesiastica nelle tesi della teologia anche se queste fossero garantite da eminenti prelati⁴⁶. Ma fra il dogma e la teologia, dove passava la linea invisibile? E come era trattato il dogma dalla storia critica?

A tutti questi problemi Loisy si è sforzato di rispondere, prima per sé, poi per gli altri, con coerenza e fermezza, ma non senza dare l'impressione che in certi momenti il suo pensiero si arrestasse, quasi col fiato mozzo.

Per lui, si può dire, tutto si organizza sulla base dei rapporti fra la storia e la teologia. Egli non li configura mai in astratto, ma a partire da una situazione di fatto: non già il problema più generale, ma quello sempre presente. Mille ragionamenti nulla possono contro l'esistenza d'un chicco di grano, e in ciò risiede, su questo punto, la superiorità della storia, che la teologia si rifiuta di ammettere. Emancipare lo storico cattolico da questa tutela anacronistica, è dunque la preoccupazione dominante di Loisy.

A leggerlo, sembra talvolta che egli si appaghi di tale esigenza, onerosa per le pretese della teologia, ma senza conseguenze per il suo esercizio: che le due discipline si attengano ciascuna alla rispettiva funzione e tra loro regnerà la pace. Loisy appare allora come un puro storico che, a volte cortese, a volte irritato, ma sempre diffidente, ha misurato le proprie distanze nei confronti dei teologi. Ma si tralascia un punto centrale del suo pensiero: come non si dà, per la conoscenza umana, verità assoluta, così non può esservi scienza perfetta. La teologia possiede ancora meno titoli del dogma per proclamarsi immutabile: lo storico non deve sostituirsi ai teologi nel loro mestiere, ma ha tutto il diritto di attendersi da essi che lo esercitino conforme alla legge generale del lavoro scientifico, e perciò tenendo conto dei risultati acquisiti dagli altri. La pace che egli propone non è la stagnazione scolastica. Dal canto suo, egli non pensa di ignorare la

⁴⁶ Vedi più avanti, p. 258, nota 41, la lettera del rev. Wehrlic a Maurice Blondel a proposito di una lettera del cardinale Perraud.

teologia: dal suo punto di vista di storico, essa è un aspetto della vita cristiana e, dunque, una porzione di storia. In quanto essa è normativa della credenza, lo storico cattolico deve prestarle un'attenzione speciale.

Per conseguenza la teologia guadagnerà se, liberandosi dagli schemi e allargando il proprio orizzonte, vorrà apprendere dalla storia le condizioni della propria esistenza, lo stato delle sue fonti, i limiti del suo lavoro. Ed ecco perché, a ben guardare, Loisy non concede mai come vero per la fede ciò che stima falso per la storia. Dirà che un certo postulato, assolutamente vero per la fede, non può essere per la storia che una testimonianza di fede; o, viceversa, che, pur essendo storicamente insostenibile, può essere in un certo modo vero per la fede. In altri termini, o la storia si contenta di registrare come una credenza l'affermazione di un « fatto » la cui realtà sfugge, per natura, al suo controllo; o le certezze che essa acquisisce obbligano a rivedere certe rappresentazioni religiose, ma senza infirmarne necessariamente la sostanza. Ora, a dispetto delle apparenze, abbiamo qui due modi diversi di affrontare la stessa difficoltà.

Gli apologeti cattolici insegnavano allora, unanimemente, che la divinità del Cristo è un fatto storico e storicamente dimostrabile: Gesù l'ha affermata e provata con dei miracoli. Blondel e la « nuova apologetica » giudicheranno l'asserzione *mostruosa*⁴⁷. In un senso diverso, è anche il parere di Loisy: la divinità del Cristo — « quando anche Egli l'avesse affermata » — sfugge alla storia e, più che al silenzio dei testi, Loisy s'appella alla natura di questo caso. Ma altrettanto può dirsi, egli pensa, della resurrezione, della concezione verginale, del valore oggettivo dei dogmi, del soprannaturale, degli interventi personali di Dio nel corso delle cose umane... È per lui un'*evidenza*, che urta con l'evidenza contraria e la scandalizza: in siffatte condizioni, e in questa direzione, il dibattito non poteva gran che progredire.

All'opposto, l'esegesi cattolica degli ultimi cinquant'anni offre molti casi di certezze storiche acquisite che sono state più o meno rapidamente assimilate, imponendo un certo rimaneggiamento teologico: così è, ad esempio, per la dottrina dell'ispirazione delle Scrit-

⁴⁷ *Au Coeur de la crise moderniste*, p. 57.

Alla fine del secolo scorso, il gesuita padre Gaudeau insegnava all'Istituto cattolico di Parigi « che si potrebbe arrivare alla convinzione razionale della divinità di Gesù Cristo senza per questo avere la fede » (« B.L.E. », 1899, p. 128).

ture. La rappresentazione che una volta raffigurava Dio come operante sullo scrittore sacro era il prodotto di una cultura oggi superata, ma il progresso del senso storico che ha permesso di adeguarla ai fatti meglio conosciuti non era indispensabile alla sua sostanza religiosa: essa era « vera, in una certa maniera, per la fede », nella sua visuale teologica, nonostante l'insufficienza della simbologia che sosteneva quest'ultima. La Scrittura, che era la Parola di Dio, non lo è di meno per il fatto che ci si rappresenta diversamente questa « parola » in quanto ricevuta, consegnata e trasmessa dall'uomo.

Perché questa differenza di trattamento? Il primo caso si presenta come un'evidenza storica di non storicità (o l'evidenza contraria). Nel secondo, la storicità non è negata, ma soltanto modificata nella sua rappresentazione: se i racconti dei primi undici capitoli del *Genesi*, per esempio, sono riconosciuti privi di valore storico, non è perché si voglia sottrarre le origini alla storia, ma perché se ne dà una diversa raffigurazione. Ora, sotto questa diversità, si cela un'omologia che rende i due casi convertibili. Nella nuova interpretazione del *Genesi*, si sottrae appunto alla storia l'azione creatrice di Dio che, finora, ne era parte integrante: ed è una nuova rappresentazione di Gesù che Loisy, rifiutando la soluzione dei mitologi, desume dagli Evangelii.

Il problema essenziale, perciò, diviene quello di sapere se, per lo storico cattolico, c'è identità di situazioni tra l'azione multi-forme di Dio e la divinità personale di Gesù o la sua resurrezione. Lo studio scientifico delle origini e la riflessione sull'opera creatrice di Dio godono oggi di una perfetta autonomia reciproca: il mondo della scienza e il mondo della fede non si lasciano più confondere. Si può parimenti distinguere, come propone Loisy, il Cristo della storia e il Cristo della fede?

Formulando così una distinzione che egli non inventava, Loisy l'ha resa sospetta: vi si è visto il fondamento della sua cristologia, il principio di un diaframma che separerebbe, nella persona del Cristo, l'uomo, oggetto di storia, e il Dio, oggetto di fede. Ma è in modo storico, non ideale, che egli poneva il problema. Loisy non poteva identificare il Cristo della fede con quello della teologia, nella misura in cui, da storico, credeva di constatare, prima ancora di ogni evoluzione teologica, un'evoluzione della fede nel Cristo; né poteva identificare il Cristo della storia con quello che ci insegnano i documenti evangelici, poiché essi stessi riflettono l'evoluzione di questa fede. E la sua storia non poteva ignorare deliberatamente né la fede

che il Messia domandava ai discepoli nella sua persona e nella sua missione, né la fede nel Signore sulla quale si era fondata la Chiesa nascente. In compenso, Loisy ha fatto appello a una distinzione storica, di origine neo-testamentaria, fra le due *condizioni* — terrena e gloriosa — della natura umana del Cristo, astruendo da ogni coordinazione con la distinzione teologica, presente anch'essa nel Nuovo Testamento, fra le sue due nature, l'eterna e l'umana⁴⁸. Ma, rispetto alla posizione tradizionale, egli opera un duplice sganciamento:

— Ciò che, secondo lui, è materia di storia, non è l'esistenza del Cristo resuscitato, ma la credenza in questa esistenza. Pertanto egli può convenire, con gli esegeti conservatori, nel riconoscere l'importanza determinante, per l'istituzione della Chiesa e dei sacramenti, del periodo in cui si manifesta il Cristo glorificato: è con l'ascensione, per essi, e con la morte, per Loisy, che Gesù esce dalla storia e si produce la cesura che inaugura il nuovo regime della fede.

— Questo nuovo regime egli lo caratterizza mediante l'azione della fede e il « lavoro della coscienza umana », in due direzioni: l'*idealizzazione* di Gesù e lo *sviluppo* dell'istituzione cristiana, per effetto congiunto delle circostanze e del sentimento religioso. L'*idealizzazione*, lo sviluppo, egli non li inventa: li constata come un fatto che scaturisce dal confronto dei testi. Ma questo *fatto* solleva questioni più importanti, che Loisy non si è curato di delucidare: esso conduce a una teoria nuova della fede e del suo potere creativo, teoria che l'esegeta non ha creduto fosse sua competenza trattare. Gli si era chiesto un secondo volumetto perché si spiegasse; « L'ho dato come potevo darlo », egli dirà più tardi⁴⁹.

Tutto sommato, il suo sistema sembra adattarsi a diversi indici di valore, a seconda della *valutazione* finale data al doppio processo di idealizzazione e di sviluppo. C'è commensurabilità fra questo fenomeno di coscienza collettiva e il suo supporto oggettivo, o tale coscienza si alimenta della propria sostanza? E c'è ancora commensurabilità fra le prospettive infinite del Regno di Dio e il profeta portatore del grandioso messaggio? Furono gli occhi dei discepoli ad aprirsi, non

istantaneamente come a Emmaus, ma per gradi, oppure l'umile realtà storica non è stata che il trampolino del movimento mistico che conduce avanti l'umanità?

In quegli anni, Loisy pensava di potersi attenere ancora alla prima interpretazione, egli spiegherà più tardi. Poi la sua valutazione muterà, a mano a mano che andrà restringendosi la base storica da lui riconosciuta al cristianesimo nascente. Al contrario, i suoi amici, Mignot, Hügel, e altri meno noti, che fin da quegli anni notavano la sua tendenza a ridurre tale base e si rifiutavano di seguirlo più oltre, resteranno fedeli alla prima interpretazione.

⁴⁸ La preesistenza eterna del Cristo e la sua post-esistenza gloriosa dipendono ambedue da una *sovrastanza* — la prima in virtù della natura divina la seconda in virtù della natura umana, — che conosce una terza modalità: sfuggendo alla semplice esistenza con la sua coscienza messianica, Gesù vi partecipa in una maniera in cui Loisy vede il punto di partenza legittimo della cristologia.

⁴⁹ *Mémoires*, II, p. 219.

LA SECONDA DIGA

Immediata e quasi unanime fu l'opposizione che incontrò *Autour d'un petit livre*. Cominciò con l'intervento de *L'Univers* e de *La Vérité française*, i due quotidiani cattolici che volevano essere non solo organi d'informazione o di opinione, ma anche di dottrina. E si sviluppò nelle forme di « un tumulto teologico », a cui ben pochi, questa volta, vollero restare estranei.

Fra tutti i problemi sollevati, uno, e uno solo, fissò su di sé una parte della controversia: la tesi di Loisy sulla questione giovannea¹. Eccetto questo caso privilegiato, i contraddittori si sforzarono sempre di toccare la sostanza del problema, quale ad essi appariva.

¹ Tre contestazioni apparvero in libreria:

— ABBÉS LEMANN, *Saint Jean et le Quatrième Évangile, Réponse à M. Loisy*, Lyon, E. Vitte, 1903, pp. 51.

Gli autori intendevano condannare una tesi che gettava « un'ombra sulle origini della Chiesa di Lione, legata alla persona di san Giovanni », e la cui prima conseguenza « sarebbe di compromettere, se non di stradicare, la devozione nel Sacro Cuore, indissolubilmente intrecciata all'episodio storico riferito da san Giovanni » sul trafiggimento del cuore di Gesù (pp. 7 e 43).

Questa tesi era inoltre aggravata dalla situazione politico-religiosa francese: « Nei mali che li incalzavano pressanti da ogni parte, i Maccabei non pensavano certo di criticare i loro libri, di metterne in dubbio l'autenticità o la veracità!... Forti del loro esempio, avendo questi libri a nostra consolazione, affrontiamo con speranza e coraggio le battaglie del Signore... Rendiamo fiducia, amore e gloria al Cristo sotto la lettera come al Cristo sotto le specie eucaristiche. Si piega il ginocchio dinanzi al tabernacolo, pieghiamolo anche davanti al Vangelo ».

— A. NOUVELLE, Superiore generale dell'Oratorio, *L'Authenticité du Quatrième Évangile et la thèse de M. Loisy*, Paris, Bloud, 1905, pp. 176.

« L'alternativa è inevitabile: o apostolo o falsario. E poiché non si vuole che l'autore sia apostolo, resta l'altro corno del dilemma. Falsario, dunque, l'autore del quarto Evangelio! Chi mai lo ammetterà? Bisogna allora che sia apostolo » (pp. 149-150).

— C. CHAUVIN, ex professore del Seminario maggiore di Laval, *Les Idées de M. Loisy sur le Quatrième Évangile*, Paris, Beauchesne, 1906, pp. 292.

« Novità e progresso sono due cose che la Chiesa ci insegna a non confondere; se essa incoraggia l'uno, spesso condanna le altre. In ogni caso il progresso non può mai essere una rivoluzione nella dottrina... Sbagliano quelli che concepiscono diversamente il progresso in esegesi come in teologia. e il loro atteggiamento si spiega solo, per dirla con Bossuet, 'con il segreto

Le loro voci sono talvolta discordi, ma proprio queste dissonanze animano il *colloquio immaginario* in cui le abbiamo riunite, non per affinità di tendenze, ma seguendo l'ordine cronologico degli interventi. Alcune delle voci più importanti mancheranno in questo concerto: quelle del rev. Frémont, di monsignor Mignot, di Maurice Blondel. Le ritroveremo presto in contesti più significativi².

A. « *L'Univers* » e « *La Vérité française* »

Fin dal 24 ottobre 1903, i due fratelli nemici della stampa cattolica francese eran tornati all'attacco contro Loisy. Il primo pubblicò sei articoli del rev. Gayraud; al secondo il rev. Maigren passò due serie di cinque e undici articoli.

1. Era evidente che il rev. Gayraud si era fatto scrupolo di legere con maggiore attenzione l'autore che riprendeva a criticare³. Ma la linea della critica restava la stessa, mostrando lo stesso uomo, che ora affettava disposizioni benevole, ora si lasciava trascinare dal suo temperamento tribunitio⁴. Non per questo il successo degli articoli fu meno considerevole: essi furono spesso riprodotti, citati, commentati⁵ in periodici di provincia e tradotti nel mondo intero. Di più, gli fornirono la materia delle prediche d'Avvento che egli tene nella parrocchia parigina di Sant'Eugenio « per confutare le fallaci dottrine » di Loisy⁶. Cinque temi vi si intrecciavano:

disgusto per tutto ciò che è autorità e con l'uzzolo di rinnovare ogni cosa⁷. Ecco la nostra ultima parola » (p. 285).

(Più tardivamente: MARIUS LEPIN, professore al seminario maggiore di Lion, *L'Origine du Quatrième Évangile*, Paris, Beauchesne, 1907, pp. XI-508).

² FRÉMONT, p. 407; MIGNOT, p. 462; BLONDEL p. 565.

³ « *L'Univers* », 24 ottobre, 16 e 30 novembre, 2, 14 e 28 dicembre 1903. Loisy ha ignorato l'ultima e giudicato il primo « assai perfido » (*Mémoires*, II, pp. 265 e 266).

⁴ « Nessuno più di me ha reso omaggio al lavoro, alla scienza e allo zelo del rev. Loisy e, criticandolo, io ho coscienza di fare innanzitutto opera d'amico più che d'avversario » (16 novembre). « È ragionevole la critica di certi storici che premeditano un concetto determinato delle origini cristiane, alla cui luce s'impaccano a dare giudizi, da Perrin Dandin del criticismo, sull'epoca e sul valore dei testi evangelici? » (2 dicembre).

⁵ Esempio: « L'éloquent député del Finistère, ex professore di filosofia scolastica, ha mostrato con robusta logica, ciò che d'inconsistente, d'irragionevole, di scarsamente scientifico, vi è nella pretesa critica di Loisy sui Santi Vangeli » (« *Semaine religieuse* », di Cahors, 26 dicembre 1903, p. 238).

⁶ « *La Croix* », 1 dicembre, 1903.

Nella « *Justice sociale* », il dr. Lancry protestò con vivacità: « Se la con-

— *Storia e teologia*. Loisy dice di aver voluto fare della pura storia, eppure egli si è messo contro l'insegnamento autentico della Chiesa. In effetti, ha dimenticato che « la teologia pretende, anch'essa, di fare opera di storia »:

La teologia ha per punto di partenza dei fatti della storia, il primo dei quali è la rivelazione, e, per principio delle sue speculazioni, certi articoli di fede, certi dogmi definiti che sono per lo più enunciazioni di fatti storici, quali l'incarnazione, la resurrezione e l'ascensione di Gesù Cristo. Ebbene, può uno storico, in nome del proprio metodo critico, negare la realtà, la storicità di questi fatti, pur restando cattolico?

Posso concepire che si dica, in nome della critica, che essa non offre la prova di questi fatti fondamentali della teologia: poiché esiste una critica estremistica, nella storia come nella filosofia, capace unicamente di distruggere. Ma pretendere che la vera e solida critica storica dimostri che questi fatti non sono mai avvenuti o che nessun documento degno di fede ne faccia menzione, ecco quanto giudico inaccettabile per un teologo cattolico.

— *Il valore storico dei Vangeli*. Loisy lo nega nella sua parte essenziale. Occorre seguirlo su questa via? « Il valore storico del Pentateuco è, dal punto di vista della critica razionale, quasi nullo⁷, mentre la sua ispirazione e autorità divina, restano certe per la nostra fede. Dovremo ragionare così nei confronti dei Vangeli? » No, un cattolico non può farlo, poiché per lui l'autorità umana dei Vangeli deriva dalla pratica generale della Chiesa, che li ha sempre reputati « come storie vere e autentiche »; dunque, o la Chiesa si è ingannata, si inganna, o la sua testimonianza è degna di fede.

Loisy si appella alla critica contro la Chiesa, ma contro la sua critica si può fare appello alla logica. In effetti, questa critica non ragiona bene, non è razionale. Essa non sa che gettare il sospetto sui testi più sicuri per ragioni tutte soggettive, ossia il *fiuto* dell'esegeta

troviersia è seria perché non fare un pubblico contraddittorio fra i due avversari? Ma allora il pubblico di Sant'Eugenio sarebbe competente e qualificato per giudicare? » (12 dicembre 1903).

⁷ « Umanamente parlando, in effetti, quale credito merita l'autore del *Genesi* che ci ragguaglia su fatti anteriori a lui di alcune migliaia di anni? Chi potrebbe dar conto di come lo scrittore ne ebbe una conoscenza certa? » (16 novembre).

che gioca alle probabilità, o i suoi pregiudizi filosofici che identificano soprannaturale e inconoscibile, come nel caso della resurrezione⁸.

— *Lo sviluppo cristiano.* È il punto centrale del sistema e, in un certo senso, è incontestabile. Tutto il problema è di definire ciò che racchiudeva il germe donde è scaturito il nostro cattolicesimo. Ora, per Loisy, « il cattolicesimo succede al cristianesimo, ma non è cristiano ». La Chiesa è venuta *al seguito* del cristianesimo primitivo, sotto l'azione delle circostanze e della fede, ma « a un dipresso come la repubblica francese succede, storicamente, naturalmente, logicamente e legittimamente alla monarchia di Clodoveo ».

Questa obiezione contro l'idea capitale del loisismo si ripercuote su ogni parte del suo sistema. Se Gesù non ha fatto parola ai suoi discepoli né della propria divinità né della Trinità, questi dogmi sono una mera elaborazione dello spirito umano. Certamente, gli apostoli non ricevettero dal loro Maestro la teologia bell'e fatta del dogma trinitario e del dogma cristologico. Ammetto volentieri che le formule dei teologi e dei concili, plasmate secondo la filosofia greca, avrebbero assai stupito la comunità degli apostoli. Ma non è questo il problema; non più di quanto sia un problema sapere se san Pietro e san Paolo riconosceranno a colpo d'occhio e senza alcuna spiegazione nel cattolicesimo odierno, la loro Chiesa della prima età.

Il vero problema è se le nostre formule, « benché imperfette e relative come ogni linguaggio umano, siano l'espressione giusta e logicamente dedotta dell'insegnamento di Gesù ». Il dogma dell'Immacolata Concezione, per esempio, non fu una credenza dei primi secoli cristiani, ma questo dogma recente è il frutto d'una credenza evangelica, la fede nella maternità divina di Maria. È una estrinsecazione del dato primitivo, mentre il sistema di Loisy si fonda su una sostituzione di dati⁹.

— *Il Regno dei Cieli.* « Il senso escatologico del regno messianico predicato da Gesù è nettamente e solidamente dimostrato da

⁸ « Come Loisy può dire, dunque, che il Cristo risorto non poteva essere oggetto di un'esperienza sensibile e che, sempre e necessariamente, l'accesso di un corpo alla vita immortale debba sottrarsi all'osservazione?... In tale questione di fatto, i racconti evangelici dimostrano il contrario » (14 dicembre).

⁹ 16 novembre 1903. « Articolo inopportuno e mal pensato », a detta di un amico di Blondel, il sulpiziano Mourret (*Au Coeur de la crise moderniste*, p. 158).

un gran numero di brani evangelici », constata il rev. Gayraud, ma tutto il problema è nell'epoca di questo avvento. Come monsignor Le Camus, anche lui pensa che Gesù lo concepisce in due fasi: la Chiesa e la parusia. La credenza nell'imminenza della parusia, che si constata nell'età apostolica, non è che un residuo del falso messianismo d'Israele, di cui Gesù non riuscì a liberare i suoi discepoli: « nulla di sorprendente nella loro ostinazione ignorante e come febbrile ». Senza dubbio vi sono testi che sembrano escludere questa interpretazione, ma tanti sono i modi per superare la difficoltà.

— *Il Figlio di Dio.* Loisy credente ammette la sostanza del dogma cristologico — « mi piace crederlo e dirlo » — ma Loisy storico giudica che Gesù apparisse ai suoi contemporanei e ai suoi discepoli semplicemente come un uomo. Donde l'impressione che il pensiero dell'esegeta slitti fra le parole, da un polo all'altro, inafferrabile alla presa di un'argomentazione. Ma, per fermarsi al senso ovvio in cui risiede il pericolo della sua lettura, è un Cristo smiunito che egli propone, un Cristo che non sempre ebbe coscienza della propria messianicità e la cui coscienza della filiazione divina è il prodotto d'una elaborazione interiore.

È vero che nessuna definizione della Chiesa obbliga ad ammettere che Gesù abbia proclamato formalmente la propria divinità *prima della morte*, ma questo è un problema di fatto, non di definizione: Gesù proclamò, con le proprie labbra, di essere l'unico e assoluto Figlio di Dio.

Temo che il signor Loisy si sia troppo isolato nell'ambiente storico del tempo di Gesù; che egli abbia voluto, per partito preso, vedere e intendere soltanto con gli occhi dei contemporanei, cedendo così alla tentazione di mettere in dubbio tutti i passi evangelici in cui scopriva più di quanto avessero compreso la folla e i discepoli...

La risposta gli fu data dal rev. Bricout nella « Rivista delle riviste », della *Revue du clergé français*¹⁰. Bricout, pur avendo trovato nel secondo volumetto, alcune pagine d'un tono veramente deprecabile e soprattutto tesi, anche essenziali, difficilmente conciliabili con la dottrina cattolica, non aveva perduto la fiducia in Loisy, sia come prete sia come studioso.

¹⁰ « R.C.F. », 1 novembre 1903, p. 555, e 1 dicembre 1903, pp. 106-108.

Questa fiducia, del resto, non era né cieca né incondizionata. Da una parte, egli giudicava l'esegeta troppo sistematico: « Egli costruisce con soverchia facilità edifici troppo ambiziosi su fondamenta malcerte. Non si dovrebbe dimenticare che, quando si tratta di aver ragione contro tutti o in materia così grave, bisogna avere prove indefetibili, palpabili, che si afferrino senza sforzo e si possano constatare ». D'altra parte, egli aspettava il giudizio della Chiesa: « Loisy s'illude? I teologi, i critici e la Chiesa, se stimerà opportuno parlare, ce lo diranno... Noi siamo i figli docili della Chiesa e non vogliamo sviarci al seguito di alcun maestro, per sapiente e coscienzioso che possa essere ». Frattanto, egli si rifiutava di *prender partito* e di soffiare sul fuoco. « Non siamo di quelli che — in buona fede, non ne dubito punto — si compiacciono di turbare i credenti denunciando l'ipocrito tradimento di Loisy, o predicando la sua prossima defezione ». Ma non intendeva che questo atteggiamento di pace lasciasse liberi gli avversari di Loisy di deformare a loro talento il pensiero dell'esegeta¹¹.

Ai suoi occhi, in effetti, il problema, benché difficile a risolverlo, si poneva però in termini quanto mai semplici: è certo che Loisy si fa delle cose un'idea diversa, diciamo pure diversissima, dall'insegnamento ricevuto, ma non è altrettanto certo — o almeno non lo è ancora — che questa idea sia incompatibile con la fede cattolica o da essa inassimilabile. Ora, dove Loisy dice *sistemazione*, i suoi avversari intendono *negazione*: il loicismo che si confuta è condannabile, ma il loicismo così compreso non è che un fantasma¹².

In particolare, Bricout muoveva quattro critiche all'interpretazione del rev. Gayraud:

— Loisy non sembra contestare il valore storico dei Vangeli, ma soltanto l'assolutezza di questo valore.

— Egli non sembra dire che Gesù non abbia avuto alcuna coscienza della propria divinità. Sembra che voglia soltanto precisare sotto quale forma la storia può ritenere che Gesù abbia concepito ed espresso questa divinità, cioè sotto il simbolo del Messia. « Loisy, consultato su questo punto, ha risposto che tale interpretazione è esatta ».

¹¹ P. DESPREUX, *Faits et idées*, « R.C.F. », 15 dicembre 1903, pp. 164-165.

¹² È raro che questi motivi non si trovino nella quindicina di analisi critiche delle recensioni dedicate a *Autour d'un petit livre*, nella « Revue des revues » della « R.C.F. ».

— Il rapporto descritto da Loisy fra il Vangelo e la Chiesa sembra qualcosa di più di una semplice successione: « L'idea del regno non è morta con Gesù, essa è sempre davanti a noi, davanti alla Chiesa, come un ideale da perseguire ».

— Loisy non pensa che le formule dommatiche siano false, ma che sono inadeguate e, se mai, insufficienti: « Provate dunque che egli ha torto e che la Chiesa non consente di ammettere questa duplice relatività, metafisica e storica »¹³.

Il rev. Gayraud, replicando, mostrò di non essere stato scosso¹⁴. « Non è increscioso che Loisy vi lasci la cura di farvi garante dei suoi sentimenti?... Perché vi obbliga, in una materia cosiffatta, a impiegare espressioni come *sembra, non sembra* e a consultarlo su questo punto per sapere se la vostra interpretazione del suo pensiero è esatta? Ammetterete che è un fatto assai inquietante questo ricorso a formule che suggeriscono il dubbio o l'equivoco sulla divinità di Gesù Cristo ». E in merito ai quattro punti: 1) La Chiesa ha sempre insegnato, sul valore storico dei Vangeli, una dottrina inconciliabile con la teoria di Loisy; 2) L'elaborazione interiore della coscienza del Cristo è incompatibile con la sua divinità, nel senso ammesso e insegnato dalla Chiesa; 3) la teoria loisista del regno è dominata dall'errore di Gesù sull'imminenza del suo avvenire; 4) sulle formule dogmatiche, il linguaggio di Loisy è perfettamente cattolico, « ma vorrei la *cosa*, con la parola... Non siamo cattolici soltanto nel linguaggio, ma anche nel pensiero e nel sentimento ».

Bricout si limitò a riaffermare la sua posizione, augurandosi « che Loisy si esprima in maniera più esplicita, se gli parrà opportuno tornare sull'argomento. Non si è mai troppo chiari in questa materia ».

2. Con instancabile energia, *La Vérité française* lottava per la difesa delle tradizioni più venerabili. Era veramente « l'Argo della

¹³ Il rev. Bricout farà la sua autocritica nel 1926: dopo la *Pascendi*, egli scriverà, « riviste che erano o si credeva fossero moderniste, per esempio la "Revue du clergé français", sostenevano ormai la buona battaglia contro l'errore smascherato » (*Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, s.v. *Modernisme*, col. 1066). Egli ha tratto le conseguenze dal realismo ecclesiastico che aveva sempre proclamato: l'enciclica non lo ha illuminato sul significato dei volumetti, da lui capito meglio di molti altri, ma sull'incompatibilità del loro orientamento con quello a cui richiamava l'enciclica.

¹⁴ *L'interprétation du loïsme*, « R.C.F. », 15 dicembre 1903, pp. 195-199.

dottrina»¹⁵. Il canonico Davin si richiamava alle direttive di Leone XIII per fustigare il padre Lagrange che, in nome del «metodo storico», liquidava il Pentateuco, «negando e affermando senza prove», arbitra la sola fantasia¹⁶. Arthur Loth contestava a Aulard il diritto di negare «in nome dello spirito scientifico» le origini apologetiche della Chiesa di Francia — «e questo si gabella per critica!» — ma temeva ancor più l'esegesi, da cui metteva in guardia i lettori.

Pio X, che conosce il pericolo e altresì la vanità di tutti questi studi, in cui si avventurano senza guida e senza controllo spiriti immaturi troppo conquistati dalla scienza del secolo, richiama il clero alla sua vera disciplina, al ministero che gli è proprio... La società moderna ha un gran bisogno del prete, del prete e dei suoi insegnamenti, del suo esempio, del suo ministero; e non sempre lo trova quanto basti. La società necessita più di preti santi che di preti eruditi, più di preti zelanti che di preti studiosi. Giustamente Pio X vuol indirizzare le energie e l'attività del clero verso l'apostolato, verso l'evangelizzazione... Il mondo non conosce più il catechismo, ed è questo che occorre insegnargli prima di tutto¹⁷.

Autour d'un petit livre era un sintomo particolarmente grave di questa «temperie spirituale anticattolica» e il rev. Maignen esprime ancora una volta la sua «dolorosa angoscia»¹⁸. Egli vi trova cinque capi d'accusa essenziali:

— Loisy, da figlio autentico del liberalismo cattolico, intende praticare un *dualismo* intellettuale, una contabilità di coscienza a partita doppia. Ma «lo spirito umano è forse capace di negare e di affermare in pari tempo la stessa cosa, a seconda che la consi-

¹⁵ DOM CHARLES POULET, *Histoire du christianisme*, Paris, Beauchesne, parte VII, 1960, p. 263.

¹⁶ *Léon XIII et la nouvelle exégèse*, «La Vérité française», 5 ottobre 1903: «Qui, insomma, l'umanità celebra i funerali delle proprie origini più certe, la religione delle proprie assise più fondamentali. Tutto quello che viene trattato con commiserazione, non è stato forse la fede della sinagoga illuminata dai profeti, la fede della Chiesa cattolica dopo gli apostoli? Abbiamo torto?... Dove condurranno tutte queste intemperanze, che i cattolici hanno certamente il diritto di qualificare come mediocremente ortodosse e assai scandalose?».

¹⁷ *La science du prêtre*, «La Vérité française», 23 ottobre 1903.

¹⁸ «La Vérité française», 24, 25, 28, 29 e 30 ottobre 1903.

Su questa interpretazione del pensiero di Loisy, formula riserve la «Revue du clergé français» in *Revue des revues*, 1 novembre 1903, pp. 556-557.

deri alla luce della ragione o della fede? Lo stesso uomo potrà conservare nell'anima la fede in un fatto soprannaturale, mentre, da storico, la sua convinzione lo induce a relegare questo fatto tra le favole?».

— Insieme con la scuola progressista, Loisy erige a principio che la Bibbia va studiata astraeando dal suo carattere sacro, come se Dio non ne fosse l'autore e il garante:

Se Dio è l'autore della Bibbia, non v'è motivo di stupirsi che essa contenga l'intero racconto della creazione. Noi vi apprendiamo con certezza eventi che si compiono all'origine del mondo, prima ancora che vi fossero uomini sulla terra. Ma per poco che si prescindano dall'ispirazione divina nei primi capitoli del *Genesi*, non è più possibile vedervi altro che un'opera d'immaginazione, poiché nessuno poté testimoniare su ciò che accadde avanti la creazione dell'uomo. In tal modo il carattere storico dei primi capitoli del *Genesi* sarà forzatamente negato da chiunque studi questo libro come si studia qualsiasi altro documento storico dei secoli passati; di guisa che la scelta del metodo condiziona fatalmente la soluzione che sarà data a un problema dottrinale di estrema gravità¹⁹.

Al cospetto dei libri sacri, Loisy esclama ingenuamente: «Dunque, sarebbero libri come non se ne sono mai visti», e fa di questo un'obiezione contro l'esegesi tradizionale!

¹⁹ Maignen critica nello stesso senso il corso che il rev. Naudet aveva cominciato a impartire alla fine del 1903 al *College libre des sciences sociales* su *La Bibbia, la scienza e la fede*: «Naudet enumera tutti i passaggi del *Genesi* che, a suo dire, non sono più ammessi come storici dai teologi più ortodossi. La creazione, sia pure in sei cicli epocali, l'uomo creato dal fango della terra, la donna creata dall'uomo, il giardino ove Dio passeggiava, l'albero della scienza del bene e del male, la procezione degli animali davanti ad Adamo, il serpente che parla ad Eva, il cherubino che vigila all'entrata del Paradiso terrestre... Ecco in sostanza alcune delle affermazioni fatte da Naudet davanti a giovanissimi ecclesiastici e ai non meno giovani laici venuti dal "Sillon"... Avevamo già udito riflessioni consimili nelle letture di piazza e nei posti di ristoro delle stazioni ferroviarie; ma a farle non erano preti, e nemmeno intellettuali. Il signor Naudet, invece, si fa commesso viaggiatore di questo Vangelo rivisto, corretto e discretamente svislto».

«Che alcuni esegeti si spingano a tanto senza che la Chiesa li abbia ancora censurati, è un fatto noto... Ma che un prete si avvalga di queste sconsideratezze per dichiarare la questione risolta, l'insegnamento tradizionale abbandonato, e tutto ciò davanti a uditori popolari, ai nemici della nostra fede, ecco un fatto che imporrebbe un monito severo» (*Autour de deux petits livres*, XI, «La Vérité française», 23 dicembre 1903).

— Loisy non ammette di vedersi imputare degli errori che sono, logicamente e rigorosamente, le conseguenze delle asserzioni da lui formulate, e ciò con il pretesto che egli stesso si è astenuto dal dedurle:

Il teologo più sottile sarebbe assai imbarazzato se dovesse metter d'accordo la « fisionomia storica » del Cristo di Loisy con il dogma dell'Incarnazione. Se l'autore non ha formulato né definizioni né conclusioni, gli è che non poteva farlo senza che esplodesse la contraddizione fra il suo tentativo di costruzione storica e la dottrina della Chiesa. Se almeno avesse affermato il dogma, si sarebbe dubitato della sua logica, ma non della sua fede.

Un Cristo siffatto, che ignora l'avvenire e salva a sua insaputa, è forse Dio? « Loisy risponderà che egli si guarda bene dal negarlo. Ma sarebbe ancora più imbarazzato di affermarlo senza contraddire l'intera sua tesi. Perciò non nega che il Cristo sia risorto... Eppure, se il fatto della resurrezione non è storicamente provato, come può affermare, Loisy, che il Cristo sia risorto? Ma è vero che egli non lo afferma più di quanto non lo neghi ».

— Non è soltanto una nuova esegesi che egli elabora, ma una *revisione* di tutta la teologia: « Se gli fosse concesso di operare tutto ciò che propone, nessun altro, dai tempi apostolici, avrebbe esercitato un'eguale influenza sui destini della Chiesa ». Non si creda che egli domandi di tradurre in un linguaggio più familiare agli orecchi del mondo gli insegnamenti più elevati della teologia. Vuole che la Chiesa svincoli la propria dottrina dalla terminologia scolastica e le trovi nuove formule mutuata dalla filosofia contemporanea, mediante un trapianto che costituirebbe « una profonda rivoluzione nell'ordine della credenza »: l'*evoluzionismo* applicato alla storia del dogma.

— La ragione che egli invoca per giustificare questo rifacimento sono le esigenze della critica e la sua opposizione alla teologia. Questa opposizione è reale e Loisy non cerca di dissimularla, ma quelle esigenze sono gratuite. Perché dovrebbe essere la teologia a cedere? Perché il fatto, egli dice, prevale sul ragionamento. Ma questa preminenza si ha nell'ordine dei fatti reali, certi, indiscutibili e quelli che Loisy definisce come tali lo sono, in realtà, il meno possibile. Da una parte, egli rifiuta tutti i libri cattolici e prescinde dall'autorità divina. Dall'altra, sostituisce all'ispirazione delle *ipotesi* e alla rivelazione la propria intuizione: si mette, semplicemente, nello stato d'ani-

mo degli scrittori²⁰. « Come vorreste controllare una scienza che procede così, fuori del reale, nel pieno mondo dell'idea, per non dire del sogno? ». È antiscientifico supporre che il Vangelo non sia un libro come gli altri, ma è scientifico risalire dal testo allo stato d'animo dell'autore sconosciuto: c'è, dice Loisy, « tutta una psicologia degli evangelisti che si *rivela* al critico attento »!

Lo sdegno e la pietà si avvicendano nell'animo nostro. Come combattere queste follie, se non col sarcasmo?... È tempo che i cattolici sappiano quale giudizio dare della scienza di quest'uomo e della fede di questo prete.

Come dopo *L'Évangile et l'Église*, il rev. Maignen, in una seconda serie di articoli, faceva lo studio monografico dell'errore, mostrando l'ampiezza dei guasti prodotti e le complicità che lo favorivano²¹. In prima linea c'era il rev. Naudet, che non aveva mancato di segnalare la comparsa del secondo volumetto, solida spiegazione del primo: « Bisogna riconoscere, anche se non si condividono tutte le idee dell'autore, che questa spiegazione è presentata con scienza considerevole e con un talento incontestabile. Loisy distingue nettissimamente il compito dello storico da quello del teologo; egli fa della storia, non della teologia, e afferma che il suo libro lascia il dogma assolutamente integro. Noi non dobbiamo prender partito nella disputa, ma non possiamo negare che questa spiegazione rivela in Loisy, ancora una volta, ciò di cui nessuno dubitava: il buon prete, oltreché lo studioso. Loisy avrà potuto sbagliare, ma sembra impossibile dubitare della sua fede »²².

Il rev. Maignen non poteva lasciar correre: « Non si potrebbe essere più benevoli e insieme più prudenti. Ma se è vero che egli non vuol prender partito nella disputa — ed è già un torto, trat-

²⁰ Maignen respinge la teoria renaniana della storia come scienza congetturale, allora utilizzata dagli apologeti conservatori allo stesso titolo della concezione pragmatistica della scienza sviluppata da Poincaré: « Se non vi fosse certezza storica, anche la fede cristiana sarebbe senza fondamento. La morte e la resurrezione del Cristo sono dei fatti e al tempo stesso dei dogmi, e se non fossero certi per la storia, non sarebbero certi per la fede » (« La Vérité française », 9 gennaio 1904).

²¹ « La Vérité française », 11, 12, 13, 17, 23 e 26 novembre, 2, 6, 12, 16 e 23 dicembre 1903.

²² « La Justice sociale », 7 novembre 1903.

tandosi della dottrina della Chiesa — perché il signor Naudet mette l'opera in vendita negli uffici del suo giornale? Ciò significa fare una scelta bella e buona e rendere al tristo libretto il servizio di una colpevole propaganda»²³.

L'attacco non fece che stimolare il rev. Naudet: «Se non spetta a me avallare il metodo e le idee del signor Loisy, sento però di dover rendere omaggio — avendolo alcuni malfattori letterari bassamente attaccato — all'alto valore scientifico e sacerdotale di quest'umile prete, che è anche un eminente studioso»²⁴. Al tempo stesso, Naudet cominciava a tenere, al Collège libre des sciences sociales, una serie di conferenze su *La Bibbia, la scienza e la fede*, che avrebbero fornito al suo giornale l'argomento per diciannove articoli, dal 19 dicembre 1903 al 23 aprile 1904. Era come gettarsi tra le fiamme quando il fuoco più ardeva²⁵.

Il timore di «scandalizzare gli indotti», che talvolta si allega, può esser motivato; ma io mi domando se è davvero efficace quella difesa della religione che consiste nel dare alle anime «indotte», quale ba-

Fra gli articoli della stampa quotidiana favorevoli a Loisy, uno risalta e merita di essere segnalato, tanto più che nessuno lo cita: quello di Pierre Jay, nel «Salut public» di Lione del 30 novembre 1903, di cui lo stesso Jay era redattore capo. Il grande merito di *Autour d'un petit livre* era di tradurre l'essenza del conflitto in un linguaggio «chiarissimo e veramente francese». In tal modo emergevano, da un lato Loisy e i pochi che «preparano oggi la realtà intellettuale di domani»; e, dall'altro, «l'antropomorfismo cattolico, le architetture teologiche a cui si è adattata la mentalità secolare della folla semplice e devota... Fra queste due specie di cattolici, numericamente così diverse, è in corso una lotta secolare; è la fatale insurrezione del germe, che vuole crescere, contro il rivestimento inerte che lo contiene e lo nutre: è lo sforzo incessante dello spirito per evadere prima dalla materia, poi dalle forme, e infine dai simboli e dalle parole».

²³ «La Vérité française», 12 novembre 1903.

²⁴ «La Justice sociale», 19 dicembre 1903.

«Belle parole» (Monsignor Lacroix a P. Sabatier, 21 dicembre 1903). «Non credo di essere stato molto coraggioso nei confronti di Loisy; del resto è nella mia natura stare per l'incudine, contro il martello» (Naudet a P. Sabatier, 23 dicembre 1903).

«Non ho l'onore di conoscere il rev. Loisy; non gli ho mai parlato, non l'ho mai visto», precisava Naudet nel suo diario. Doveva recarsi da lui per la prima volta, onde invitarlo a sottostenersi, il 2 febbraio 1904 (Loisy, *Mémoires*, II, p. 330).

²⁵ «C'era un cumulo di materie infiammabili, il fuoco era là, ma si attendeva l'esplosione. L'incendiario, colui che compì il gesto tenuto, fu il rev. Loisy» («La Justice sociale», 26 dicembre 1903).

luardo della loro fede, una diminuzione, un'alterazione o una negazione della verità. Mi domando altresì se non si debba por mente anche al timore di «scandalizzare i dotti» e se un uomo di cultura che noi allontaniamo non faccia più torto alla nostra causa e non rischi di trascinare con sé più ignoranti di quanti la nostra vana timidezza non sappia conservare. E poi: è veramente possibile non trattare certe questioni e dipende da noi che tali questioni non siano sollevate?»²⁶

Ma vi fu un intervento anche più grave. Nel protestare contro «quelli che spingono all'abisso invelenando le contese ed esasperando le coscienze» — *La Vérité française e L'Univers*²⁷ — Georges Fonsegrive, direttore della *Quinzaine*, aveva espresso a Loisy una simpatia che nasceva da una confessata comunione di tendenze filosofiche²⁸.

Si avverte, leggendo certi articoli, l'esultanza che taluni proverebbero dinanzi alla caduta, all'eresia dichiarata di alcuni cattolici, preti o laici, che essi non amano. Simili a quegli uccelli che aliano attorno alle case dove sta per insediarsi la morte, costoro stridono già di piacere nell'attesa del cadavere.

Senza entrare nel merito del dibattito sollevato dai volumetti, Fonsegrive voleva soltanto esprimere l'opinione di «quelli che, intimamente associati al movimento del pensiero moderno, in seno al cattolicesimo e al di fuori di esso, assistono, con attenzione commossa e veramente partecipe, al dramma che si svolge in quest'ora nella coscienza della Chiesa». Spiegava che Loisy aveva voluto collocarsi sul terreno della scienza, cioè, secondo le concezioni del momento, sul terreno di una verità progressiva e relativa, non assoluta e im-

²⁶ «La Justice sociale», 19 dicembre 1903.

Eguale atteggiamento del rev. Denis: «Quale distanza intellettuale tra i fedeli ignoranti e i cattolici dotti! Tuttavia, si dovrà infine riconoscere che i diritti dei dotti sono per lo meno uguali a quelli degli ignoranti, che essi hanno diritto alla stessa protezione» («Annales de philosophie chrétienne», novembre 1903, p. 226).

²⁷ «Combatto con tutte le mie forze la tendenza spirituale che il vostro giornale vuole coltivare fra i cattolici. Penso, infatti, che sia una tendenza esiziale» (Fonsegrive in «La Vérité française», 23 febbraio 1904).

«I nostri teologi non comprendono quasi niente di ciò che sta accadendo. Il rev. Gayraud ne è un esempio vistosissimo» (Fonsegrive a P. Sabatier, 24 dicembre 1903).

²⁸ *A propos d'Exégèse*, «La Quinzaine», 16 dicembre 1903, pp. 441-453.

«Articolo coraggioso», dirà Loisy (*Mémoires*, II, p. 202).

mutabile. Gli scolastici di oggi sono incapaci di comprenderlo, avendo una concezione dogmatica della verità filosofica, sulla falsariga dell'idea che i pensatori si facevano una volta della verità scientifica. La verità non è un concetto « cristallizzato per sempre in formule morte »: è qualcosa di vivente che segue le leggi della vita. « Se la storia delle scienze mostra l'evoluzione delle verità scientifiche, la storia dei dogmi potrebbe mostrare, con non minore evidenza, la evoluzione delle verità dogmatiche ». Loisy lo ha compreso insieme con altri cattolici, ed è questo che non gli si è perdonato. Il suo tentativo può esser fallito²⁹ — spetta alla Chiesa dirlo — ma era, e resta, un tentativo necessario:

« Può darsi che questi libri turbino le anime. Che queste anime non li leggano, dunque, o siano tenute a non leggerli. Ma può anche darsi che questi libri liberino altre anime, scoprendo loro orizzonti di vitalità che esse non sospettavano. Se è opportuno pensare alle prime, perché non pensare anche alle seconde? »³⁰.

Maignen reagì vivacemente³¹: « Non staremo a rilevare tutto ciò che andrebbe corretto in questo articolo. E tanto meno risponderemo alle violenze e alle ingiurie indegne d'una penna cattolica. Quel che vogliamo segnalare è la gravità eccezionale degli errori che costituiscono la sostanza stessa della tesi del direttore di *La Quinzaine*. Ciò che denunciamo a chi di diritto, è il pericolo rappresentato per la fede dal sistema filosofico del signor Fonsegrive ».

Non vi sono due modi, l'antico e il moderno, di concepire la

²⁹ « La Chiesa deve sempre tener conto del senso che un'opera presenta per i suoi lettori, nella stessa misura almeno del senso che essa ha per il suo autore e, per conto mio, comprendo le apprensioni di molti vescovi. Loisy, impostando il suo tentativo su una nuova visione della verità teologica, e forse senza tener conto abbastanza delle leggi logiche del pensiero, preoccupato come era unicamente delle leggi della storia, ha presentato le cose dal lato in cui erano meno facilmente tollerabili » (Fonsegrive a P. Sabatier, 24 dicembre 1903).

³⁰ Accennando a questo articolo poco prima della sua morte, nel 1917, Fonsegrive ricordava di essere stato fra quelli che « senza difendere le opinioni di Loisy, domandavano semplicemente ai suoi avversari di trattarlo con carità ». E aggiunge: « Come spesso accade, erano i suoi nemici ad avere ragione e ad avere indovinato, fin d'allora, le vere sembianze della sua anima » (*De Taine à Péguy. L'Évolution des idées dans la France contemporaine*, Paris, Bloud, et Gay, 1921, p. 221).

³¹ « *La Vérité française* », 9 e 15 gennaio 1904.

verità. Contro la nuova filosofia, bisogna tener fermo, sotto pena di demolire la logica e di *deragliare*, che la verità non è relativa, anche se le nostre conoscenze sono imperfette. La storia delle scienze invocata da Fonsegrive, non prova che la verità sia mutata, ma soltanto che i giudizi erronei degli uomini sono soggetti a variazione. « Gli scienziati hanno sbagliato e sbaglieranno ancora assumendo l'errore come verità; ciò è spiacevole per gli scienziati, ma la verità non ne soffre danno. Essa è immutabile, anche quando si mostra solo a intervalli e a frammenti... Un'idea vera è sempre stata, e resterà sempre, un'idea vera ».

Questa superiore metafisica non è così lontana dalla vita pratica come potrebbe sembrare. La filosofia tradizionale riconosce che il criterio della certezza è fuori di noi e che consiste nella *evidenza* oggettiva. E il *postulato* di Euclide? aveva domandato Fonsegrive. « Se non lo si ammette, si è degli imbecilli, si cessa di essere ragionevoli »: esso non si lascia dimostrare, ma l'evidenza ci costringe ad ammetterlo, replica il rev. Maignen. La nuova scuola, invece, si burla dell'evidenza: « Ciò che è grave in questo sistema, ciò che palesemente vi si vede, è che la verità non è formalmente percepita con l'intelligenza umana, ma con un atto di vita profonda ». Per questa scuola, il criterio della certezza è in noi e consiste nella *sincerità*, nell'intensità di questa forza viva con la quale la nostra anima aderisce all'idea concepita: bisogna, dice il *Sillon*, andare alla verità con tutta la propria anima.

Chi non vede le conseguenze di questa teoria? « Ogni opinione sincera va dunque tenuta per vera, nel senso che noi dobbiamo rispettare il diritto dell'avversario di seguire la propria coscienza, come noi abbiamo il diritto di seguire la nostra ». L'apostolato dovrà pertanto esercitarsi « non con la controversia e l'argomentazione che oppone sistema a sistema, ma con l'amore che conquista i cuori ». Questo *dinamismo spirituale* diffida del rigore logico; è un'antilogia, è *Fillogismo integrale*. Naturalmente, si adatta all'evoluzionismo, all'immanentismo, al kantismo, allo scetticismo, al liberalismo, ma è incompatibile con l'insegnamento della Chiesa³²: « La Chiesa presenta agli

³² Questa collusione generalizzata fra l'esegesi loisista, la filosofia blandeliana e il cattolicesimo democratico, è uno degli assunti del cattolicesimo intransigente. Si tratta di una questione assai complessa, che nessuno ha ancora studiato e in cui bisogna accuratamente distinguere diversi aspetti: affinità ideologiche, rapporti personali, solidarietà pubbliche, conflitti interiori. È certo che fra queste diverse forme di « progressismo », gli avvenimenti hanno contri-

uomini una dottrina compiuta, che essa ha ricevuto da Dio, che bisogna accettare in blocco, senza rigettarne un solo articolo, sotto pena di ripudiare tutti gli altri». Ed è questo oblio, questo cedimento, che Maignen, sempre vigile, rinfaccerà ben presto a monsignor Mignot e a Blondel³³.

Tutte le concessioni fatte allo spirito moderno nell'ordine sociale e politico saranno inutili finché sussisterà il conflitto di natura scientifica e dogmatica fra la Chiesa e la Rivoluzione. E sia. Ma mentre noi parliamo di qui per concludere che le concessioni sociali e politiche sono inutili, la scuola che non cessiamo di combattere conclude, al contrario, con la necessità di concessioni dogmatiche. Ecco il segreto delle nostre divisioni e il nesso fra le lotte delle scuole e le battaglie politiche. Ecco perché tutti i novatori sono solidali e si sostengono, quale che sia la particolare sfera in cui esercitano il loro spirito di riforma e di distruzione³⁴.

Maignen e i suoi amici non esitano, dunque, a perseverare con assoluta fermezza in un atteggiamento oltranzista che può sconcertare: essi negano alla scienza il diritto d'imporre una concezione relativistica della verità, appunto in ragione del carattere relativo delle sue affermazioni:

Chi può dire se un giorno la formula di Galileo sulla rotazione della terra intorno al sole non sarà riconosciuta falsa dalla scienza? E che avverrebbe allora della religione se, per soddisfare gli zelatori della scienza, essa avesse fatta propria la tesi di Galileo come l'esatta espressione scientifica del suo insegnamento teologico?

Davanti a una scienza perennemente mutevole, la Chiesa è giustificata in anticipo di non cercare una inutile conciliazione dei propri dogmi con i dati provvisori delle scienze. Essa deve occuparsi soltanto del suo insegnamento, che dipende unicamente dalla fede, e di prov-

buito a sviluppare le autonomie più che a ridurre i divari.

«Il Papa è dispostissimo a portare avanti l'azione sociale; ma occorre che questa si dissoci nettamente dai movimenti filosofici e apologetici contestati», scriveva da Roma a Blondel, l'11 marzo 1904, un giovane prete francese residente alla procura di San Sulpizio (*Correspondance Blondel-Valensin*, I, p. 138).

³³ Vedi più avanti, p. 478 nota 42, e pp. 589-591.

³⁴ *Autour de deux petits livres*, VII, «La Vérité française», 2 dicembre 1903.

vedere ai bisogni delle anime premunendole contro le cause del dubbio e il pericolo delle opinioni temerarie.

Se la scienza muta costantemente, la fede è immutabile³⁵.

Colpisce, ne *La Vérité française*, questa rigorosa intransigenza e questo rifiuto di ogni concessione. Come Royer-Collard, essa pensa che nulla vada accordato allo scetticismo. In tal modo ha dalla sua un *atout* importante: pienamente conseguente con se stessa, può rimproverare le loro incoerenze e contraddizioni a quelli che, come *L'Univers*, predicano la conciliazione senza per questo aver ripudiato i principi che pongono la dottrina cattolica al di sopra di ogni discussione; a quelli che si dibattono fra la tesi e l'ipotesi, conformandosi all'ipotesi quando ne sono giustificati e invocando la tesi quando temono per la loro fede. Essa è l'alfiere e la cittadella della resistenza cattolica contro l'invasione dello spirito laicista e della scienza razionalistica³⁶. Non difende una propria linea: difende i cattolici dalle loro debolezze e compiacenze, nonché una condizione spirituale in-

³⁵ ARTHUR LOTH, *Loisy et Galilée*, «La Vérité française», 29 dicembre 1903.

«Harduin, che non è più dotto di me, dice con aria imperturbabile, (nel "Matin") che la terra gira: ma Poincaré, che oggi è il primo dei fisici francesi, e che probabilmente è più dotto di Harduin e di me, non ha affatto questo tono assertivo... Quel che è certo, è che la nostra religione ci basta com'è; essa è bastata ai grandi uomini che hanno fatto potente e gloriosa la Francia del passato; essa è stata la religione, il legame del paese intero nei secoli in cui la nostra era la prima nazione d'Europa. Agli esegeti noi domandiamo soltanto di non perfezionare ciò che appagava la ragione di un san Tommaso d'Aquino, di un Pascal, di un Bossuet, di un Pasteur, il cuore di un Du Guesclin, d'un Bayard, d'un Condé» («La Vérité française», 10 gennaio 1904, citando DRUMONT, *Le cas de l'abbé Loisy*, in «Libre Parole» del giorno prima).

³⁶ «Se questo nuovo atteggiamento verso il movimento intellettuale contemporaneo, consiste nell'adottarne i dati cosiddetti scientifici, che sono in contrasto con l'insegnamento tradizionale della Chiesa, come potrebbe non esserci anche un mutamento sostanziale nella dottrina?» Ecco perché l'insegnamento pubblico crea un abito mentale incompatibile con la purezza della fede. Orbene, «la necessità di porre alla direzione degli istituti di insegnamento libero degli ecclesiastici provvisti di titoli universitari, ha obbligato i vescovi e i superiori delle congregazioni insegnanti ad autorizzare i loro dipendenti a seguire i corsi delle Università. Nonostante le precauzioni prese, lo spirito universitario, cioè lo spirito del libero esame, si è infiltrato a poco a poco nelle diocesi e perfino nelle comunità religiose che, ad esso dovrebbero essere le più refrattarie». (Ch. MAIGNEN, *Autour de deux petits livres*, VII, «La Vérité française», 2 dicembre 1903).

taccata e divisa, ma nella quale molti possono riconoscere una parte di se stessi.

B. Il giudizio dei teologi

1. *L'Ami du clergé*, che non aveva giudicato opportuno intervenire in occasione del turbamento suscitato fra i suoi lettori dal primo volumetto, si affrettò, appena comparve il secondo, a bollarlo con una condanna senza riserve.

La Chiesa, dice il periodico, è liberale — « è cosa nota, del resto » — benché altrettanto non possa dirsi di tutti gli uomini di Chiesa. « La libera discussione, su un libero terreno, è sempre stata e sempre sarà permessa. Ma non tutti i terreni sono liberi », e nessuno potrebbe stupirsene, in special modo « là dove la ragione dà il suo appoggio alla fede per giustificare l'interdetto che pesa sul libero pensiero ». Riesumando, in nome della critica moderna, alcune vecchissime obiezioni contro la fede, Loisy si è messo appunto su un terreno consimile. I suoi attacchi non sono più pericolosi di quelli dei suoi predecessori, ma sono istruttivi. Perciò la grande rivista ecclesiastica dedica quarantacinque colonne, prima all'esposizione — comprensiva e obiettiva — e poi alla critica — a volte tagliente e appassionata — delle idee dell'esegeta, col sussidio di molte citazioni¹. « Soltanto l'opera ci interessa, e nient'altro della persona dell'autore », nella sua inaccessibile realtà. Si vuol giudicare sui testi, non sulle intenzioni.

— *La fede basta a se stessa*: massima cara alla scuola critica, e chiave di volta del suo sistema. Loisy sembra considerarla assolutamente certa, *a priori*. E, invero, si tocca qui « il nodo gordiano dell'apologetica fondamentale del cristianesimo ». Per Loisy gli apostoli hanno creduto perché vollero credere, e ciò che crederono era vero soggettivamente, per loro, ma oggettivamente, nella realtà delle cose, niente poteva dargliene la certezza. Per Loisy il solo fatto storicamente ammissibile è la fisionomia meramente umana di Gesù: nessun fatto, nessuna profezia adempiuta, nessun miracolo, compresa la resurrezione, hanno potuto provare agli apostoli, con piena certezza razionale, la divinità del Cristo. Donde si può concludere che per

Loisy, « in tutta certezza oggettiva, Gesù non era Dio » e che la fede « è un puro prodotto dell'uomo, un'evoluzione del suo pensiero, sotto forma di credenze destituite di un fondamento razionale oggettivo ». La fede si crea il suo proprio oggetto, al contrario della teologia cattolica che comincia con lo stabilire storicamente, scientificamente, invulnerabilmente, la divinità reale oggettiva del Cristo evangelico.

— Loisy si picca di non esser filosofo. Eppure fa molta filosofia, non soltanto quando specula su Dio, sulla verità o sulla rivelazione, ma non appena fa della critica. « Un fatto è un fatto, nient'altro che questo: *È o non è* »². Uno storico è un uomo la cui personale esigenza è la constatazione pura e semplice dei fatti, almeno nelle vestigia che ne restano. Al di là, comincia l'interpretazione e l'opera della critica, tutto il lavoro che si sovrappone alle constatazioni dell'esperienza sensibile, ma che è opera di filosofia. « Ora, Loisy interpreta molto, e nel suo modo personale; da un capo all'altro del libro, innesta le sue idee, le sue teorie, le sue ipotesi sui dati della storia. Certamente ne ha il diritto, come è nostro diritto constatare che egli, così facendo, esula dalla sua funzione di storico, sebbene continui a insistere che vuole attenersi rigorosamente ». Ma allora, perché disprezza le interpretazioni che, prima di lui, la Chiesa e la sua teologia si sono permesse sui testi e sui fatti della storia?

— Il teologo è l'avversario nato del critico: Loisy non lo scrive, ma lo pensa. Per lui, il teologo è un uomo che fa dire ai testi quel che conviene alla sua teoria, senza deflettere quando il critico gli mostra che il senso di questi testi è diverso; e che poi manipola il tutto per estrarne fantastiche « costruzioni dottrinali » in cui crede di ravvisare la parola di Dio.

Ma questa testa di turco è il frutto di un « giudizio calunnioso che, testimone la storia, può colpire soltanto individualità isolate ». Il teologo che studia le fonti del dogma si differenzia da Loisy e dai razionalisti, non perché ignorerebbe la critica dei testi, ma perché la pratica con cautela, riconoscendo alla Chiesa la prerogativa di fissare, fra le molte interpretazioni possibili, la sola vera³. Stima non minore merita il teologo che pensa il dogma col sussidio della scolastica: « Un dogma come proposizione maggiore; una certezza razio-

² « I fatti sono fatti », diceva Loisy, ma in senso ben diverso.

³ Mentre Loisy distingue un significato primario e dei significati elaborati, l'uno al livello della critica del documento e gli altri della vita della Chiesa, l'autore dell'articolo distingue, ad eguale livello, dei significati plausibili e un significato autentico.

¹ *Les idées de M. Loisy*, « L'Ami du clergé » (Langres), 26 novembre 1903, pp. 1073-1095. L'articolo non è firmato. Nel 1913 « L'Ami du clergé » contava diecimila abbonati, contro tremila della « Revue du clergé français » (E. LECANUET, *La Vie de l'Église sous Léon XIII*, Paris, Alcan, 1930, pp. 253-255).

nale come proposizione minore; e una conclusione teologica. Che cosa c'è d'illogico, di pericoloso, o anche soltanto d'inopportuno, a mettere la ragione al servizio del dogma?»

— Per la teologia, i dogmi sono proposizioni rivelate, la cui verità oggettiva è percepita benissimo dall'intelligenza umana, che ne esplicita progressivamente il contenuto. Per Loisy, il dogma è un inconnoscibile che si cela dietro la formula: «qualcosa, dunque, che nulla ha da perdere o da guadagnare, nulla da soffrire dalle modificazioni che può subire il linguaggio superficiale in cui si cerca d'interpretarlo». La formula non è che un'espressione della coscienza cristiana⁴ in un dato momento della sua storia. Pertanto «d'immutabile, al fondo, non c'è che la grande *linea direttrice* che mantiene la *prospettiva* regolare della vita cattolica, in quanto realizzazione sempre perseguita, mai compiuta, del primitivo simbolismo messianico, in quanto evoluzione sempre nuova e variata, mai fissata nel suo termine, del seme evangelico». È kantismo, in sostanza: non è che questo, e non è una novità.

— La Tradizione è un *tesoro* — di cui la Chiesa sola ha la chiave — di conoscenze rivelate rimaste allo stato di ricordi o di semplici comunicazioni orali, invece di esser fissate negli scritti canonici. Loisy non ne tien conto più dei protestanti e la «tradizione» da lui invocata ha in comune con essa soltanto il nome. Ora non è permesso all'esegesi cattolica di trascurare questo criterio interpretativo dei testi biblici: «Si capisce che ciò imbarazzi enormemente i liberi pensatori che pretendono di tener per vero soltanto quel che è suscettibile di esser controllato con una diretta documentazione umana. Dopodiché non si può che constatare il radicale errore in cui sprofonda la nuova critica».

Per contro, la tradizione come l'intende Loisy non è che una visuale estetica, un riacordo di prospettiva, una impressione di ottica immaginativa: «A lui basta che una teoria sia stata pensata da qualcuno *a proposito* del Vangelo, perché la dichiari saldamente connessa al testo evangelico, contenuta nel Vangelo come nel suo germe». Ma anche l'aurora è il *punto di partenza* d'una giornata che può essere piovosa o soleggiata: «Chi distinguerà, col criterio

⁴ «Coscienza cristiana, senso cristiano, pensiero cristiano: Termini che ricorrono di continuo e che non sono mai definiti. Tutto ciò vuol dire: *suffragio universale*» (p. 1087).

L'autore dell'articolo ha giudicato indispensabile un lessico del vocabolario specificamente loisista, pp. 1087-1091.

di Loisy, l'errore dalla verità fra tutte le concezioni umane che hanno avuto nel Vangelo il loro punto di partenza?»

— Bisogna essere del proprio tempo e nel presente preparare l'avvenire. In nome di questo principio, si vuol porre la Chiesa davanti a una scelta ineluttabile e già troppo a lungo ritardata.

Risposta: ammettiamo — ciò che è assolutamente falso — che vi sia un conflitto insanabile fra lo spirito scientifico moderno e il cattolicesimo. Quale dei due deve cedere all'altro? Con quale diritto si dà ragione, *a priori*, allo spirito moderno e torto alla Chiesa? C'è in questo un'idea preconcetta che non si osa confessare, ossia che la Chiesa non è punto sicura, come lo spirito moderno, dell'infallibilità delle sue affermazioni e che tutto, anche la fede, deve rispettosamente inchinarsi al cospetto della scienza, lasciarle il campo libero, accettarne le direttive, mettersi al suo rimorchio e seguirla. E questo, invero, non è né cattolico né umanamente sensato. La posizione umiliata, naturalizzata e secondaria in cui si vorrebbe vedere la Chiesa è la contraddizione pura e semplice della sua istituzione divina, della sua divina inerranza dogmatica e morale.

I teologi, come gli scienziati, hanno spesse volte modificato le formule dei loro sistemi dottrinali in funzione del progresso delle conoscenze. Ma la nuova esegesi va ben oltre:

Essa chiede la revisione dei dogmi, il rinnegamento del simbolo, un processo di revisione delle definizioni dei Concili, soprattutto del Concilio di Trento, che è quanto dire, in ultima istanza, la fine della Chiesa... Si vuole spogliarla di quel gioiello soprannaturale che è la fede rivelata, dilapidare il tesoro celeste dei suoi dogmi per sostituirvi il prodotto chimerico di una credenza di moda kantiana... In considerazione delle sue glorie passate, le si lascerebbe provvisoriamente il magistero morale, fin quando sarà pregata di scendere ancora più in basso, di ritirarsi un po' più in là, per prender posto, infine, nel museo dei cimeli filosofici, fra le sue consorelle defunte, le religioni. Quando la ragione sola, laicizzata, naturalizzata, liberalizzata, germanizzata, la ragione scientifica indipendente, planerà sul mondo ritornato pagano il critico presenterà il cattolicesimo, ai nostri pronipoti, come un semplice episodio, storicamente assai interessante, delle manifestazioni di religiosità naturale che avranno contrassegnato, nel corso delle età passate, una delle più singolari trasformazioni evolutive del pensiero umano!⁵

⁵ «L'Ami du clergé», *art. cit.*, pp. 1093-1094.

2. La rivista *Études*, dei padri gesuiti, fu il secondo, grande periodico a prender posizione su — e contro — la nuova opera di Loisy. Lo fece con un vigoroso articolo del padre Prat, le cui intenzioni erano ben compendiate in un titolo icastico: *Au fond d'un petit livre*⁶.

Il padre Prat constatava nell'operetta di Loisy una formazione teologica «notoriamente sommaria» e una lingua «terribilmente difficile a comprendersi», imbevuta di formule protestanti cattolicizzate, di cui si poteva dubitare che avessero ancora un senso. Per contro, vi notava una professione di fede abbastanza netta dell'autore nella divinità del Cristo, ciò che «sarà per tutti una soddisfazione e per qualcuno un vero sollievo, temperato, comunque, dalle riserve e restrizioni che egli crede di dovervi aggiungere». Per Loisy, in effetti, la divinità del Cristo non si prova, come del resto il fatto della sua resurrezione, l'esistenza di Dio o l'istituzione immediata della Chiesa e dei sacramenti: tutto questo essendo oggetto di fede e non di rigorosa dimostrazione.

Eppure un punto potrebbe far dubitare alcuni della sincerità di questa professione di fede: la scienza che Loisy attribuisce al Cristo, «così limitata, vacillante, oscura, che non si direbbe gran che superiore a quella degli Ebrei contemporanei». Ma non bisogna inferirne troppo presto una negazione della sua divinità: «L'unione ipostatica non implica, di per sé, che la santità sostanziale della natura umana; essa non influisce direttamente sull'intelligenza del Cristo; la scienza infusa di cui egli è ornato è solo un attributo della sua qualità di Salvatore e fa parte di ciò che i teologi chiamano *gratia capitis*. E poiché Loisy nega questa grazia, non bisogna imputargli, senza prove evidenti, la negazione più radicale della divinità. Affrettiamoci ad aggiungere, tuttavia, che il Cristo-Dio di Loisy non è quello adorato dalla Chiesa».

È dunque necessario scendere *al fondo del sistema*. Il punto di partenza sembra essere una distinzione «alquanto nuova» del senso storico e del senso ecclesiastico dei testi, tale da giustificare l'au-

tonomia della critica, la libertà assoluta dell'esegesi rispetto alle definizioni conciliari e alle verità di fede, purché essa resti nel proprio campo. Ma Loisy si fa dell'esegesi ecclesiastica un'idea interamente falsa: «La Chiesa non ha mai pensato di cercare nella Scrittura tutti i propri dogmi nella loro attuale fase di sviluppo. Solo i protestanti sono inchiodati a questa necessità, essendo l'idea stessa dello sviluppo la negazione del loro principio fondamentale»⁷. E per accreditare l'indipendenza dell'esegesi storica, Loisy trae pretesto da una concezione esistente ma fortemente contestabile della teologia: «Noi abbiamo sempre protestato contro certi teologi moderni, che convertono in pure speculazioni la scienza della verità rivelata e fondano importanti trattati sulle basi vacillanti d'una opinione metafisica soggetta a controversia; che incardinano tutta la dottrina dell'ispirazione sui concetti equivoci di autore o di strumento; che parlano dei sacri libri come parlerebbero di un libro che nessuno ha mai visto... Ma questi teologi non sono la Chiesa e il loro metodo, che può ben chiamarsi razionalistico dal momento che poggia solo sulla ragione, non è che un'aberrazione passeggera».

È chimerico e insensato affermare l'autonomia assoluta di una scienza rispetto a una scienza connessa, ma è una chimera gravida di conseguenze, che spezza l'unità della storia e della fede. Per Loisy i fatti appartengono alla storia: la Chiesa non li definisce e, se pretendesse di definirli, rischierebbe seriamente di sbagliare. Essa può definire con tutta libertà la resurrezione, che non è un fatto storicamente provato, ma l'evoluzione dei dogmi le sfugge, essendo un fatto della coscienza cristiana, come le sfugge la rivelazione che non ha più nulla di soprannaturale⁸. In altre parole, vi sono cose vere per la fede e false per la storia. L'ortodossia di oggi può divenire l'errore di domani; la relatività delle formule permette, restando nella Chiesa, di credere ciò che essa non crede ancora ma che, forse, crederà domani...

⁶ F. PRAT, *Au fond d'un petit livre*, «Études», 5 novembre 1903, pp. 305-324.

Qualche mese più tardi il padre Emonet, pubblicava nella stessa rivista uno studio su *Le cas de conscience de M. Loisy* (20 marzo 1904, pp. 737-758). Egli mostrava l'esegeta prigioniero del dilemma del liberalismo cattolico in virtù dei suoi principi contraddittori e spiegava che il suo caso non si presenta affatto nelle stesse condizioni di quello di Galileo.

⁷ «È esattamente il pensiero di Loisy?», domanderà il rev. Bricout («R.C.F.» 15 novembre 1903, p. 654). La tesi difesa qui dal padre Prat è in realtà la stessa di Loisy, benché i due uomini la intendessero diversamente.

⁸ «Forse Loisy non si fa del soprannaturale un'idea conforme a quella comunemente ammessa dai teologi. Ma non ci sembra dubbio che la rivelazione sia, secondo lui, altro che un prodotto spontaneo e necessario della coscienza umana» (J. BRICOUT, «R.C.F.», 15 novembre 1903, p. 654).

Loisy non ci dà la sua teoria della conoscenza. Per questo egli si sente, dice, troppo ignorante di filosofia e troppo diffidente dei sistemi. Nondimeno ho il sospetto che egli abbia una filosofia, sebbene, forse, non gli appartenga in proprio. E questa teoria gli consente di elevare un diaframma fra le verità di ordine razionale e le verità di fede. Da una parte, il conoscibile e il conosciuto, oggetto della scienza. Dal punto di vista religioso, è vero ciò che soddisfa il nostro istinto religioso, ciò che la nostra coscienza, la nostra esperienza religiosa ci suggeriscono. Ma questo vero può esser falso. Ecco perché la fede può dire sì dove la scienza dice no.. Il criterio della verità religiosa non è più l'evidenza razionale, diretta o indiretta. Una religione sarà vera nella misura in cui soddisferà le aspirazioni dell'umanità, e la religione vera per eccellenza, sarà la religione dell'avvenire⁹.

Questo dogmatismo sereno e stupefacente, intessuto di *paradossi* che non hanno «l'impronta del genio francese», a torto si rifà a Newman. È stato coniato da Ritschl o dai suoi discepoli francesi, a giudicare dalle analogie di tono e di linguaggio con Auguste Sabatier: «Non v'è dubbio che un esperto esiterebbe a pronunciarsi sulla vera attribuzione» di una pagina all'uno o all'altro. La parentela delle idee è ancora più stretta, quantunque, partendo dalle stesse premesse, essi giungano a conclusioni diverse: «O piuttosto, Loisy evita di concludere; ma forse si converrà che, se la prudenza sta dalla sua parte, la logica sta dalla parte di Sabatier».

Tale è il libro la cui lettura non dà né pace né luce. Vi sono pagine che stupiscono, altre che inquietano, alcune che spaventano. L'oscurità in cui il lettore procede accresce il disagio; le tenebre fanno paura. L'impressione dominante è un sentimento di profonda tristezza... Bisogna che i giovani che ciecamente lo seguono sappiano dove sono condotti... La maggior parte dei lettori, soddisfatti di una lettura rapida e superficiale, hanno potuto non vedere, nelle ultime opere del dotto sacerdote, altro che errori marginali, proposizioni sospette, affermazioni azzardate... È bene che sappiano, codesti lettori distratti o ingenui, che al fondo c'è qualcosa di più radicale: una sorta di nichilismo teologico e di soggettivismo assoluto che, spinto alle sue logiche conseguenze, non lascerebbe sussistere né la Chiesa, né Gesù Cristo, né la rivelazione, né la certezza e neppure un Dio personale¹⁰.

⁹ *Au fond d'un petit livre*, art. cit., pp. 316-317.

¹⁰ *Au fond d'un petit livre*, art. cit., pp. 323-324.

3. Non occorre molto, a un gesuita, il padre Bouvier, per compilare un opuscolo su *L'Exégèse de M. Loisy*¹¹: ne aveva raccolto il materiale preparando con Letourneau la memoria delle 41 proposizioni estratte dai due libretti e trasmesse al Sant'Uffizio dal cardinale Richard. «Eppure», egli dice, «nonostante lo studio più coscienzioso, non oso ancora lusingarmi di aver messo in ordine questo caos». Il fatto è che, dinanzi a tanti errori accumulati così grossolanamente, «lo stupore e lo scoraggiamento fanno cadere le braccia»¹². Non basta, quindi, esporre le dottrine dell'esegeta: bisogna mettere in luce i suoi procedimenti. Si riassumono in cinque punti:

— disfarsi dei testi imbarazzanti, sia contestandone l'autenticità, sia supponendoli alterati da ritocchi tardivi;

— spiegare i libri sacri senza tener conto dell'interpretazione ricevuta e autorizzata dalla Chiesa;

— spiegare i libri sacri da storico, da erudito o da filologo, ma con la pretesa di scartare ogni preoccupazione teologica;

— conservare i termini dell'insegnamento tradizionale modificandone il senso, sotto il pretesto di armonizzare il pensiero cattolico con lo spirito moderno;

— domandare ragguagli ai soli autori eterodossi come se avessero il monopolio della scienza, e considerare come inesistente l'insegnamento dei Dottori cattolici di ieri e di oggi.

«Ahimè, né queste pretese né questi procedimenti sono cose assolutamente nuove. Lo spirito umano è troppo avido di libertà e di emancipazione per non aver cercato di scuotere più di una volta la tutela, pur così saggia e soave, della Chiesa. Ai suoi tempi, Bossuet vedeva già manifestarsi gli abusi di una critica indipendente!»

¹¹ P. BOUVIER, *L'exégèse de M. Loisy*, Paris, Retaux, 1903¹, pp. 48, 1904², pp. 71. La seconda edizione contiene l'approvazione individuale dei nove componenti francesi della Commissione biblica.

¹² «È forse Dio questo Cristo al quale fu necessaria tutta un'elaborazione interiore per prendere tardivamente coscienza della propria dignità? ...È Dio questo Cristo il cui sguardo è così incapace di penetrare l'avvenire?... È Dio questo Cristo la cui ragione è soggetta a tante deficienze e la cui logica è così colta in fallo?... È Dio questo Cristo convinto d'illusione, questo Cristo che si è imprudentemente compromesso annunciando come imminente il regno di Dio?... Veramente, tiriamo un sospiro di sollievo leggendo queste pagine. Quella che ci vien proposta come un'interpretazione storica del Vangelo, non è che sacrilega parodia. No, no, non riconosco un Dio in questo Cristo che ignora se stesso» (pp. 26-30²).

4. Siamo a una svolta dell'esegesi? E in caso affermativo non è pericoloso confondere i progressi della critica con i suoi eccessi? Le Facoltà cattoliche della Francia occidentale domandarono a monsignor Legendre, esegeta di professione e decano della facoltà di teologia, di voler rispondere a tali quesiti. Egli lo fece in 120 pagine che apparvero nell'arco di due anni e mezzo, distribuite in sette articoli dove si avverte molta moderazione, un senso assai progressista dell'esegesi¹³ e ben poca teologia. Una sola nota polemica, assai vivace, rivolta contro Houtin e il suo studio sulla *Question biblique chez les catholiques de France au XIX^e siècle*. Questo « sinistro vate della disfatta » non si è collocato dal punto di vista buono: « Gli apologeti hanno adattato le loro dimostrazioni alle conoscenze e alle esigenze del loro tempo. Fa meraviglia che egli abbia trovato la scienza cattolica angusta, attardata, asfittica e, con tutto ciò, caparbia e intransigente? »

In realtà, è uno stato mentale, caustico e anti-teologico, a irritarlo, poiché, se dissente sulle conclusioni, non è meno severo sui fatti:

Rassicuriamoci. Se vi è stata imprevidenza, difetto di risorse, carenza di spirito tattico, queste manchevolezze non hanno in alcun modo compromesso la sostanza dei nostri dogmi. La scienza umana ha elevato intorno ad essi, per rafforzarne la difesa, un certo numero di avamposti che essa credeva solidi ieri, che si rivelano fragili oggi. Se vederli sparire senza timore per la salvezza della cittadella. È il destino della scienza di esser mutevole; soltanto l'audacia e la vanità possono lusingarsi di creare sistemi immutabili. Non costa niente, dunque, riconoscere che l'apologetica del XIX secolo si è troppo a lungo mantenuta, per le questioni bibliche, nella carreggiata del XVIII secolo; che troppo spesso ha combattuto con armi antiche, che non ha seguito abbastanza da vicino il movimento delle idee straniere che s'infiltravano pian piano in Francia. Senza dubbio ci si era troppo assuefatti a rispondere con un'alzata di spalle a quelle che si chiamavano le stravaganze di oltre Reno ed è certo che alcuni lavori sono stati di una debole insufficienza. È possibile anche che il gendarme teologico abbia talvolta abusato della sua sciabola contro esploratori ben intenzionati, scambiati per audaci proconi; che alle questioni di dottrina si siano mescolate que-

rele personali; che il sospetto e la denuncia abbiano ostacolato la libertà dell'esegeta. Debolezza umana! Ma dietro queste manchevolezze della scienza cattolica c'è una causa più generale e più grave che non bisogna stancarsi di ricordare, che purtroppo non è del tutto scomparsa: è la negligenza degli studi scritturistici¹⁴.

Nel contempo, la Bibbia veniva passata al vaglio dai protestanti e dai razionalisti, la cui attività intellettuale contrastava singolarmente con la sonnolenza dei cattolici. « Chiusi nella nostra cittadella, fiduciosi nella nostra indistruttibile forza, sentivamo con temeraria tranquillità i boati sotterranei e il frastuono del martello demolitore ». Un primo colpo di frusta per la ripresa degli studi fu dato dalle bestemmie di Renan, ma questa rinascenza degli ultimi anni del secolo non penetrò nella massa del clero e dei cattolici colti. « Non tutte le vecchie lacune sono colmate. E poi è così dolce questo gungale della credenza facile che vive del retaggio del passato per non darsi pena di acquisire nuovi tesori! » Ora, la critica non si riduce soltanto a conclusioni, ma è anche una tecnica, la cui pratica implica un certo equipaggiamento scientifico: « Chi non conosce l'ebraico non comprenderà mai certi problemi di critica testuale o letteraria. E su un terreno così poco preparato, si gettano oggi idee che sembrano, talora a torto, eversive delle nostre credenze! Come potrebbero gli animi, evitare il disorientamento? ».

Per molto tempo ci si è attenuti alla critica testuale, di cui non bisogna sottovalutare né le difficoltà né l'importanza. Bossuet, che mise alle strette Richard Simon, trattava le sue osservazioni alla stregua di iniezioni e di cavilli. Era lontano dall'immaginare, come dice monsignor Mignot, il movimento irresistibile che ben presto si sarebbe prodotto, questa spinta scientifica che stava per rinnovare le cognizioni umane, insegnandoci « a leggere l'opera di Dio, nell'ordine soprannaturale come in quello naturale, diversamente da come l'avevano letta i nostri padri ». Dobbiamo spaventarcene? No, finché la critica sa governare se stessa ed evitare le tentazioni dell'arbitrio. E

¹³ La *Critique biblique*, art. cit., dicembre 1903, p. 162.

¹⁴ « Si ha un'idea di quali difficoltà dovessero vincere i professori che presero a cuore lo studio della Bibbia? Lavoratori isolati, che spesso disponevano soltanto di vecchi fondi di biblioteca, costretti ad aprirsi, senza guida, una strada attraverso l'intricata foresta dell'esegesi tedesca e inglese, a procurarsi dispendiosamente le novità scientifiche, dovettero avere una certa dose di tenacia, o piuttosto un vero amore per la Sacra Scrittura, per non cedere allo scoramento » (*ibid.*, p. 163). Analoghe osservazioni di Loisy, p. 165, nota 12

¹³ Monsignor A. LEGENDRE, *La critique biblique*, « Revue des facultés catholiques de l'Ouest » (Angers), dicembre 1903, pp. 159-175; aprile 1904, pp. 456-466; giugno 1904, pp. 622-640; febbraio 1905, pp. 312-328; giugno 1905, pp. 577-590; dicembre 1905, pp. 156-169; aprile 1906, pp. 433-448.

Sull'opera di Houtin, vedi più avanti, p. 344.

se è stata per lo più la scienza incredula a realizzare questi progetti, non bisogna credere che essi si riducano a spregevoli ipotesi e ad ingiusti attacchi contro la Bibbia.

Ma oggi la critica vuole spingersi più lontano e carpire ad ogni libro della Scrittura il segreto della sua formazione. « Abbiamo imparato a considerare la Bibbia come un monumento formato da mirabili blocchi ben connessi, deposti nel corso dei secoli da mani talvolta sconosciute, ma per lo più consacrate dall'autorità d'un gran nome. Sull'incrollabile fondamento del Pentateuco, la storia, la poesia, la morale, la profezia, avevano di volta in volta elevato, nell'unità e nella varietà, le loro regolari e maestose architetture. Il Vangelo, opera degli apostoli o dei loro discepoli, gli annali della Chiesa nascente, la sublime teologia di san Paolo, le rivelazioni di san Giovanni coronavano l'edificio e sembravano innalzarne i fastigi fino al cielo ». Che cosa è avvenuto di poi? *La critica ha trasformato la Bibbia in una grande foresta di ipotesi.*

Si dirà: appunto, non sono che ipotesi. Ma bisogna forse ricordare che non è necessario che un risultato sia assolutamente certo perché se ne debba tener conto e che l'ipotesi occupi in ogni scienza un posto considerevole? La questione sinottica è ancora insolubile, ma non è insolubile e avanza a colpi d'ipotesi. Il principio della scomposizione del Pentateuco è accolto da tutti i critici, benché con applicazioni diverse, e tale accordo è un fatto che dovrebbe colpire ogni osservatore avvertito. È vero che, sulla scia dell'esegesi tedesca, Loisy ha abusato della critica interna e dello spirito di divinazione, questo sforzo supremo dello spirito critico; che ha ricostruito la storia delle origini cristiane sulla base di idee preconcrete, di pregiudizi filosofici e di insufficienti dati positivi. Sono questi « i germi funesti che lo hanno condotto ai più gravi errori » e che fanno delle sue teorie « un lago malsano, dalle apparenze invoglianti, in cui lo stesso fiume sacro della Tradizione viene a perdersi e a corrompersi ». E tuttavia, bisogna ammetterlo, « egli ha compiuto sui sinottici un lavoro che in Francia è quasi senza precedenti e il cui interesse non si può misconoscere ». I suoi prodigi di sottigliezza non possono far dimenticare « la finezza della sua analisi, le sue ingegnose intuizioni, il senso critico con cui dà conto di certe anomalie dei nostri Vangeli, della sistemazione più o meno artificiosa che s'incontra in diversi passaggi »¹⁵.

¹⁵ *La critique biblique, art. cit.* giugno 1905, p. 590, e aprile 1906, p. 439.

Bisogna dunque saper riconoscere la difficoltà dei problemi e apprezzare l'opera della critica da un secolo a questa parte, benché sia tutt'altro che compiuta: ciò è indispensabile per inquadrare Loisy nel suo vero ambiente e, soprattutto, per portare a termine il lavoro necessario. Quattro regole orienteranno la condotta dei cattolici avvertiti: 1) non contentarsi di argomenti *a priori*; 2) addentrarsi nei particolari; 3) accettare lealmente, da qualsiasi parte esse vengano, le idee che si credono giuste, finché sono compatibili con i principi essenziali della fede; 4) saper sospendere il proprio giudizio nelle questioni complicate¹⁶. Quanto più la scienza è libera di dipanare i fili di questa trama complicata, tanto più si è in diritto, quando essa tocca la fede, di chiederle qualcosa di più di semplici ipotesi: tanto vale, allora, confessare la sua ignoranza. S'impone, dunque, una conclusione:

Che dobbiamo fare? Profittare dei vantaggi della critica biblica, accettare le sue legittime esigenze, evitarne gli eccessi. Nella sua triplice forma — testuale, letteraria, storica — essa s'impone a chiunque s'interessi di studi biblici. Ai giorni nostri ha compiuto progressi che la scienza cattolica non può ignorare. Essa ha tracciato una via che segna una svolta nell'esegesi e che noi dobbiamo seguire, non con cieca abulia, ma da esploratori coscienti, ora con diffidenza, ora con fiducia nelle sue scoperte feconde, sempre con prudenza. Essa può conciliarsi con il rispetto della tradizione ben intesa, con gli insegnamenti e le direttive della Chiesa¹⁷.

5. A veder bene, ricorda il padre Fontaine. *L'Évangile et l'Église* era già un « vasto sistema di negazioni radicali », immerse in ombre volute. Lo stesso sistema, più chiaramente espresso, si ritrova nel secondo volumetto¹⁸.

La vera questione, tra la Chiesa e Loisy, è nel modo di concepire la rivelazione e, per conseguenza, tutti i dogmi. Secondo il suo solito,

¹⁶ *La critique biblique, art. cit.*, aprile 1904, p. 461.

¹⁷ *La critique biblique, art. cit.*, aprile 1906, p. 447.

¹⁸ J. FONTAINE, *Autour d'un petit livre* « La Science catholique » (Arras), 15 dicembre 1903, pp. 5-24.

Questo articolo e altri due dello stesso periodico (giugno e agosto 1903, vedi sopra p. 152) sono stati ristampati in opuscolo (*Études critiques sur la méthode et l'exégèse de M. Loisy*, Arras, 1904, pp. 70). Poi incluso in *Les infiltrations protestantes et l'exégèse du Nouveau Testament*, Paris, Retaux, 1905, pp. 89-126.

Loisy si trincerava dietro una verità da tutti riconosciuta — l'evoluzione del dogma, l'inadeguatezza delle formule — per demolire un'altra verità, più profonda e più importante: il carattere soprannaturale della rivelazione, l'immutabilità del dogma, l'oggettività delle formule: «L'Assoluto vi fa paura; voi lo combattete non appena si mostra, e l'Assoluto è Dio».

Il mezzo che egli impiega per giungervi è l'adulterazione delle fonti evangeliche: «Per facilitarli il compito, Loisy ha inventato una autenticità vaga e imprecisa che gli permette di considerare i Vangeli come un'immensa tastiera da cui ricava tutti i suoni che vuole. I testi si avvicinano, si allontanano, si modificano gli uni con gli altri e, all'occorrenza, si contrappongono e si contraddicono. È il più cospicuo trionfo del sistema documentario». Egli vuol bensì riconoscere che i postulati della fede sussistono nelle spiegazioni autorizzate che costituiscono il dogma della Chiesa; ma il dogma della Chiesa si ritrova nel *sensu primitivo* dei testi come lui lo intende e che la Chiesa non sarebbe qualificata a determinare? In altre parole, materia di fede e materia di storia non sono assolutamente identiche, e perciò inseparabili?

Il pretesto che egli allega per negarlo è la necessità, a suo avviso, di adattare il dogma al progresso delle conoscenze. Ma non è quello che fa la teologia, «sistematizzazione del dogma, il cui sforzo costante è di armonizzarsi con la scienza di ogni epoca»? Ignora forse «le modificazioni profonde che si sono operate da un secolo a questa parte nel nostro insegnamento teologico, come è impartito dalle cattedre più eminenti, quelle del Collegio romano, per esempio»? E chi può rimproverare alla teologia le sue riserve davanti alle incertezze e alle esitazioni della scienza, che lo stesso Loisy riconosce? «Lasciate dunque che l'evoluzione segua il suo corso, sotto la guida della Chiesa e in virtù delle regole che essa le impone e di cui sorveglia l'applicazione».

6. È una mente ancora lucida questo vecchio prete anonimo che indirizza lettere su lettere al confratello più giovane¹⁹. Sappiamo, lo dice egli stesso, che è un ex abbonato dell'*Enseignement biblique*, la

¹⁹ *Lettre d'un vieux prêtre à un plus jeune*, «Le Prêtre» (Atras), 17 dicembre 1903, pp. 202-220, seguita da altre sette lettere in dieci articoli dal 31 dicembre 1903 al 14 aprile 1904, pp. 271-286, 299-312, 359-375, 430-440, 468-480, 498-508, 519-542, 614-629, 723-733, 749-760.

Sull'autore di queste lettere, vedi in appendice, p. 687, n. 89.

rivistina che Loisy pubblicava da solo nel 1892-93. È una voce che sorprende piacevolmente per la sua spontaneità, prima di stancare con le sue glosse interminabili, che seguono, di capoverso in capoverso, *Autour d'un petit livre*. Si è forse stancato anche lui? Fatto sta che, giunto con l'undicesimo articolo alla metà della terza lettera del volumetto, lasciò i lettori senza il seguito annunciato.

In Loisy, egli vede «un uomo abile che conosce l'arte delle sfumature», ma troppo imbarazzato per essere logico: la fede e la scienza creano in lui due esseri che si fanno la guerra. Chi potrebbe stupirsi? La Chiesa è larga e tollerante, ma «voler conciliare la professione di cattolico con le libere ricerche della critica, non significa dimenticare che spesso questa libera critica s'ispira troppo a un principio disapprovato dal cattolicesimo stesso, ossia quello del libero esame»²⁰.

Una cosa è inspiegabile e inammissibile: l'insistenza di Loisy nel ripetere senza posa, e nel voler convincere i suoi lettori che egli fa unicamente, innanzitutto e sempre, della storia. Ora, dottrina e storia non si dissociano: «Anche nel loro aspetto contingente e storico, le realtà d'ordine soprannaturale non possono né debbono sfuggire al controllo della teologia». La Chiesa è un testimone storico privilegiato e, in materia direttamente o indirettamente dogmatica e morale, è infallibile. L'insegnamento ecclesiastico, che assume la fede per base, riflette nel suo insieme lo stato delle credenze cattoliche nel corso dei secoli²¹; quindi, «per confutare Loisy, nella fattispecie, basta rinviarlo al Vangelo».

Con quale diritto egli contrappone la teologia e la critica? È più nell'ordine delle cose che la seconda conservi, nei confronti della prima e verso le decisioni o interpretazioni della Chiesa, l'atteggiamento di una dipendenza rispettosa. La critica perderà, per questo, la sua autonomia e la sua libertà? Niente affatto... Ma riconoscerà che la teologia è una scienza ad essa superiore; che la tradizione ha lumi preziosi di cui essa deve tener conto; che la Chiesa possiede un'autorità sovrana... Il teologo ha il diritto di correggere il critico, se questi giunge a conclusioni contrarie alla fede o all'insegnamento della Chiesa. E, dal canto suo, il critico mancherebbe a tutti i propri doveri se tentasse di elu-

²⁰ *Lettre d'un vieux prêtre à un plus jeune*, art. cit. p. 206.

²¹ L'autore ammette un certo sviluppo della dottrina cattolica, ma come la quercia sta all'arboscello e non alla ghianda, dove non si trova che in potenza, e non con i suoi organi essenziali (p. 527).

dere le ingiunzioni del teologo. La ragione di ciò sta nel fatto che, la verità essendo una, quel che è vero criticamente non può esser falso teologicamente²².

La vera fede è quella che si richiama alla parola di Dio comunicata dalla Chiesa. È un gesuita, padre Bainvel, professore all'istituto cattolico di Parigi, che ha scritto: «La fede che ragiona e che critica è la fede storica, è una fede scientifica, è una fede impropriamente detta, una fede *diminuita* che non ritiene più tutti i caratteri della fede»²³.

Io vi ho educato, caro Amico, in questi principi, che sono quelli della migliore tradizione e del puro insegnamento ecclesiastico. Non ci si venga, perciò, a proporre come fede sinceramente cattolica e come la sola veramente illuminata, la *fede ragionatrice dello storico*, la fede fondata non più sulla testimonianza in sé, ma sull'evidenza della testimonianza. Quelli che hanno soltanto questa fede troppo spesso finiscono, nell'atto di credere, per richiamarsi in suprema istanza, non all'autorità di Dio, ma ai supremi lumi della loro ragione. Accade così che costoro, cattolici d'intenzione, non lo siano quasi più per dottrina²⁴.

Qui la loro *ragione* non fa che accumulare confusioni. Loisy pretende che Dio non sia un personaggio della storia: «Io sostengo, contro di lui, che Dio si è mostrato nella storia del mondo, la quale, per certi aspetti, è la storia stessa della religione... Pretendere che Gesù sia entrato, non come Dio, ma come uomo, nella storia degli uomini, significa commettere al tempo stesso un errore dottrinale e un errore storico. Il *fatto evangelico* contraddice questo. Se gli evangelisti non hanno riferito che una storia umana, se il loro Cristo è entrato solamente come uomo nella storia degli uomini, bisogna sop-

primere i miracoli che hanno contrassegnato la nascita, la vita pubblica e la morte di Gesù; bisogna cancellare con un tratto di penna le frasi in cui Egli stesso afferma la propria divinità... Per trovare Dio nel Cristo storico dei Vangeli, non c'è bisogno di chiudere gli occhi, basta aprirli all'evidenza»²⁵.

7. Su iniziativa del rettore, l'Istituto cattolico di Tolosa si segnalò con una importante manifestazione. Sotto un titolo che richiama il volumetto di Loisy, *Autour des fondements de la foi*, il *Bollettino* dell'Istituto riuni tre studi, anch'essi in forma epistolare, che occuparono quasi due fascicoli e 140 pagine²⁶. Il padre Lagrange trattava di «Gesù e la critica dei Vangeli»; monsignor Batifol di «Gesù e la Chiesa»; infine un gesuita, il padre Portalié, professore alla facoltà di teologia, dedicava un articolo di 80 pagine al tema «Il Dogma e la Storia». Il rev. Bricout, nella *Revue du clergé français* reagì con una netta opposizione.

Dei tre, il contributo di monsignor Batifol era il più importante²⁷. Egli respingeva categoricamente la concezione escatologica del regno e la tesi dell'istituzione della Chiesa da parte del Cristo risorto. Ammetteva che il regno era stato il tema ordinario della predicazione di Gesù, ma in una prospettiva dualistica, come realtà interiore e insieme trascendente; che una visione confusa delle cose aveva «alterato» la redazione tradizionale dei *logia* di Gesù relativi all'avvenire; infine, che il Cristo non aveva identificato i suoi discepoli né con Israele né con il regno; fin da quando era in vita, aveva conferito loro la missione di fondare la Chiesa. Analizzeremo più avanti

²² *Lettre d'un vieux prêtre à un plus jeune*, art. cit., p. 284.

«Si può, con assoluta certezza, determinare il senso della formula 'Figlio di Dio' nei Sinottici, seguendo l'interpretazione di Nicea» (p. 304).

L'autore respinge, come contraria alle istruzioni di Leone XIII, la critica interna (p. 468), grazie alla quale Loisy «afferma spesso, nega molto, prova poco e contesta ancora di più» (p. 371). Tuttavia, egli «distingue tradizione e tradizione», e se la critica obiettiva non può che giudicare più esatte le tradizioni essenziali (p. 480), «lo stesso Bossuet non si sarebbe ostinato sulle sue posizioni se avesse saputo ciò che noi sappiamo» (p. 498-499).

²⁶ Il «Bulletin de littérature ecclésiastique» aveva una diffusione abituale di 800 esemplari. Dei due fascicoli furono vendute quasi cinquemila copie (P. BATAFFOL, «Revue de théologie et des questions religieuses», settembre 1909, p. 394).

²⁷ *Jésus et l'Église*, «B.L.E.» dicembre 1903 - gennaio 1904, pp. 27-61.

²² *Lettre d'un vieux prêtre à un plus jeune*, art. cit., pp. 274, 303, 532, 535.

²³ J. V. BAINVEL, *La Foi et l'acte de foi*, Paris, 1898, p. 54.

Fede diminuita, e non per questo consolidata: essa non ha fatto che abbassarsi al livello di certezze di ordine inferiore. Ad esempio, la morte del Cristo in croce, è un fatto certo, per lo storico. Per i cattolici, esso è di fede definita: «Dunque l'affermazione e la presenza di questo fatto nella storia evangelica, conferiscono ai nostri occhi ben più che un carattere di semplice certezza ordinaria; gli imprimono un crisma di certezza speciale e di ordine assolutamente superiore. Il razionalista e il protestante non possono cambiare tutto ciò con il pretesto che vedono nel Vangelo soltanto una storia come ogni altra» (*Lettre d'un vieux prêtre à un plus jeune*, art. cit., p. 538).

²⁴ *Lettre d'un vieux prêtre à un plus jeune*, art. cit., p. 277.

questo articolo, nell'ambito delle idee del rettore di Tolosa²⁸. Basta qui averne indicato le linee maestre.

Il padre Lagrange, dopo alcune riflessioni su Loisy, aveva impostato il suo studio su alcune osservazioni metodologiche alle quali intendeva limitarsi²⁹. « Siamo sempre in presenza dello stesso dilemma: o Dio o che cosa? E quelli che non rispondono: Dio! continuano a cercare », abbandonandosi troppo spesso, sotto il pretesto della critica, a un « gioco di carambole ». Dal canto loro, i primi hanno voluto per molto tempo « isolare la testimonianza degli evangelisti, non vedere in essi che degli storici, quasi degli spiriti critici che constatavano soltanto i fatti — per ritrovarli in seguito come autori canonici e ispirati, ogni parola dei quali è l'espressione puntuale della verità ». Il tentativo di Loisy ha qualcosa di grandioso, di tragico si direbbe: ma esso tocca imprudentemente le parti vitali del cristianesimo: la vera via di mezzo non è quella da lui indicata.

Bisogna rinunciare, pensa il padre Lagrange, a considerare gli evangelisti come storici alla stregua di Tuciddide, e dunque a estrarne una storia di Gesù, come si ostinano a fare i critici. « Non è più sicuro e più obiettivo assumere qui, per guida, la stessa tradizione ecclesiastica? »³⁰. In un numero stragrande di casi, l'esatta conoscenza storica del particolare è per noi impossibile. Ma dal fatto che gli evangelisti si comportino come testimoni della fede, non bisogna concluderne che essi abbiano rinunciato ad essere testimoni dei fatti, che non ci dicano quasi nulla della vita reale di Gesù, avendola descritta quale la fede della Chiesa l'aveva trasformata. Essi ci danno, d'accordo fra loro, le grandi linee d'una dottrina religiosa e « nulla hanno affermato, quanto ai fatti essenziali, che non fosse di notorietà pubblica nella Chiesa, di guisa che la loro testimonianza non è isolata, ma è quella della prima generazione cristiana, la stessa che ammaestrò san Paolo sulle gesta del Salvatore ».

Loisy ha ragione di dire che l'incarnazione del Cristo, in un

²⁸ Vedi più avanti pp. 392-3.

²⁹ *Jésus et la critique des Évangiles*, « B.L.E. », dicembre 1903 - gennaio 1904, pp. 3-26, ripreso in *La Méthode historique*, appendice alla 3ª ed., Paris, Lecoffre, 1904, pp. 221-259.

³⁰ Per esempio, bisogna vedere una aggiunta pololina in *Fate questo in memoria di me* che Marco e Matteo ignorano? « Ciò che risolve la questione è il fatto che la Chiesa ha rinnovato la Cena e che è impossibile spiegare la sua condotta se non ne avesse ricevuto il precetto » (*art. cit.*, p. 23).

certo senso, non è un fatto storico, come non lo sono né la sua resurrezione, in quanto lo costituisce nella gloria, né la sua divinità in quanto oggetto di constatazione empirica. Ma non è questa una buona ragione per dissolvere ogni cosa nel chiaroscuro della fede. La storia può, nel duplice senso della parola, fissare i fatti della vita di Gesù che fondano l'atto di fede: innanzitutto, il carattere soprannaturale dei fatti e l'affermazione della fede sul loro significato religioso, non cambiano in nulla le condizioni del loro esame; e ammesso ciò, nulla vieta di ricevere la testimonianza degli evangelisti convalidata da tutta la Chiesa. Prendere i documenti per quello che sono, senza restare al di qua e senza spingersi al di là: ecco il metodo buono.

Il rev. Bricout segnalò presto ai suoi lettori queste « forti pagine d'un uomo onesto » e quelle « ingegnose » di monsignor Batiffol ma giudicò che non fossero di natura tale da « convincere, neppure su punti essenziali, i critici indipendenti o gli esegeti conservatori »; e che né l'uno né l'altro avesse risposto efficacemente a tutte le difficoltà relative ai problemi trattati³¹. Ed erano difficoltà gravi³²:

— Ambedue si mostrano altrettanto impressionati di Loisy dai risultati della critica, ma là dove questi fa appello alla fede per ricostruire, essi si rifugiano nella tradizione per garantire. Salvo spiegazioni che non hanno ancora dato, Lagrange, e soprattutto Batiffol — che si compiace di ricordare l'immortalità dei discepoli — sembrano sacrificare l'autenticità dei fatti e degli insegnamenti evangelici. Al contrario, bisogna ribadire che gli evangelisti non ne hanno falsato il valore « e ciò sino al punto che si debba non indovinare lo spiritualismo di Gesù attraverso le concezioni materialistiche dei suoi storici ». Bisogna tener ferma la possibilità di scrivere una storia particolareg-

³¹ « R.C.F. », 15 gennaio 1904, p. 444.

Il padre Pègues, domenicano, espresse nella « Revue thomiste » l'opinione dei conservatori: « Tutti saranno grati al padre Lagrange e a monsignor Batiffol di essersi dissociati dal rev. Loisy per quanto concerne la nuova costruzione storica da questi proposta. Ma molti continueranno a temere un metodo per il quale è più facile estrarre dagli evangelisti una dottrina religiosa che metterli a confronto per comporre una storia propriamente detta ». Per giunta, monsignor Batiffol ha attribuito agli apostoli la fondazione reale della Chiesa e l'organizzazione della sua autorità: « Molti si domanderanno se questa nozione della Chiesa, la sola che monsignor Batiffol riconosca nel Vangelo, risponda in tutto e per tutto alla nozione cattolica... Egli ammetterebbe forse che, vivente Gesù, la Chiesa non sia esistita? » (marzo-aprile 1904, pp. 97-104).

³² *Autour des fondements de la foi I*, « R.C.F. », 1 febbraio 1904, pp. 449-481.

giata di Gesù: «l'accordo dei critici si farà, come già si è fatto per l'Antico Testamento», per grandi che siano le difficoltà. Si può riconoscere la fedeltà sostanziale della tradizione evangelica ed ecclesiastica senza con questo voler dirimere, in ultima istanza, tutte le questioni dibattute: «Noi possiamo saperne molto di più sulla vita e sulla dottrina di Gesù, ma grazie alla discussione critica dei testi evangelici».

— Gesù, che si è creduto e dichiarato Messia, si è creduto e dichiarato Dio? Sì, afferma Lagrange. Bisogna vedere, pensa Bricout: Egli poté avere la conoscenza netta della propria personalità divina, senza averla esplicitamente rivelata ai discepoli prima della morte, e questa posizione non è meno compatibile della prima con l'ortodossia. Ma, a titolo di pura ipotesi, la cristologia cattolica solleva una difficoltà che Lagrange non ha risolto e che Batiffol ha eluso³³; come mettere d'accordo l'infalibilità del Cristo con le sue parole sull'imminenza della parusia? Le soluzioni che essi propongono non sono valide e quella che concilierà l'insegnamento della Chiesa sulla scienza del Cristo con i testi evangelici, «è ancora da trovare...».

Col padre Portalé entra in scena la scolastica pura³⁴: la risoluta opposizione del suo rettore al loisismo li aveva avvicinati, ma senza creare tra loro una vera comunione d'idee. In *Autour d'un petit livre*, Lagrange aveva ammirato «questa sincerità, questa audacia, questa erudizione, e lo stesso virtuosismo dello stile»³⁵. A giudizio del padre Portalé, «il pensiero è fluttuante, stentato, nebuloso, l'espressione spesso imprecisa, mentre l'idea si enuclea di solito con fatica estrema», come testimonia specialmente l'esame della sesta lettera del volumetto, sull'origine e l'autorità dei dogmi, cui egli dedica il suo studio.

Agnosticismo ed evolucionismo spenceriani: così può definirsi il sistema di Loisy che, nella storia della rivelazione, vede soltanto la storia di fasi diverse, tentennamenti e progressi compiuti dallo spirito umano scrutante il mistero di Dio. È pura metafisica *a priori*, in cui né la critica né la logica hanno posto, in cui i documenti stessi vengono mutilati per farli entrare a forza nel sistema.

³³ «Nulla, monsignore, proprio nulla, dal punto di vista storico, vi autorizza a scavalcare così la difficoltà. No, non convincerete nessuno» (art. cit., p. 475). Su Lagrange, vedi più avanti, p. 503.

³⁴ *Le Dogme et l'histoire*, «B.L.E.», dicembre 1903 - gennaio 1904, pp. 62-90; febbraio-marzo 1904, pp. 91-143.

³⁵ «B.L.E.», dicembre 1903 - gennaio 1904, p. IV.

«Gli scrittori sacri affermano in mille luoghi che Dio ha parlato agli uomini»: Loisy clude ogni discussione di questi fatti e di questi testi, come del resto dei miracoli riferiti dagli evangelisti, in «un parossismo di orgoglio che rifiuta la luce». Egli sostituisce le prove e i ragionamenti con quella «coscienza del divino» che ispira ai mormoni la poligamia e ai più innocui una vaporosa religiosità. Egli ammette l'evoluzione del dogma fino a comprendervi la contraddizione logica, scalzando così, sulla scia di Hegel, le basi stesse del pensiero umano. Per lui, solo l'oggetto della conoscenza è eterno e immutabile in sé, non già la forma che questa conoscenza ha preso nella storia; e poiché non si dà più verità assoluta, non può più esservi errore: in tal modo pensa di conciliare l'inconciliabile.

Per giustificare le proprie audacie, Loisy e i suoi zelatori non hanno esitato a volgere in caricatura la teologia scolastica. Ora, spiega diffusamente il padre Portalé, la scolastica non si è mai opposta a una evoluzione del dogma che rispetti la sua immutabilità, ed essa è perfettamente compatibile con il progresso della critica. La difesa scientifica della verità è nella sottomissione alle direttive romane e la fecondità del lavoro cattolico nel passato basta a garantire l'avvenire.

Il rev. Bricout fu ancor più severo con questo terzo contributo che con i due precedenti³⁶. L'articolo gli sembrò frettoloso, viziato da troppi riferimenti inesatti e da citazioni incomplete, di tono eccessivo e violento e, infine incerto nelle interpretazioni e non decisivo negli argomenti. Sì, concludeva. Loisy ha commesso gravissimi errori, ma conviene confutarlo lealmente e senza dissimulare le reali difficoltà che lo hanno sviato; senza temere di confessare con franchezza la propria ignoranza quando non si vedono

«soluzioni veramente accettabili».

8. La critica di Loisy, constatata il padre Merklen, assunzionista³⁷, accumula molte macerie alla base della storia delle origini

³⁶ «R.C.F.», 15 gennaio 1904, p. 444, e 1 aprile 1904, pp. 244-272. *Autour des fondements de la foi*, II

³⁷ PIERRE-FOURIER MERKLEN, *La théologie de Loisy*, «Revue augustinienne», 15 gennaio 1904, pp. 5-51. Articolo ricco di reminiscenze. Nello stesso periodico, lo stesso, con lo pseudonimo di LOVANIEN, *L'Abbé Loisy et la critique. Les idées et les faits*, 15 aprile 1904, pp. 397-420 (Rassegna della stampa, dello stesso autore che Pio X, nel 1927, nominerà direttore del quotidiano «La Croix»).

cristiane. «La figura stessa del Cristo è svalutata. Nel Vangelo non c'è alcuna espressa formulazione della sua divinità e non pare che Egli sia vissuto con altra coscienza se non quella della sua umanità e della sua vocazione messianica». Eppure, non è qui la parte più riprovevole delle idee di Loisy e non c'è dubbio che molti problemi di esegesi hanno tutt'altro che trovato la loro soluzione. Ma ad esplorare a fondo gli «argomenti segreti» che dettano le sue scelte critiche, si fanno scoperte che spaventano: «il nichilismo intellettuale che è alla base del sistema e distrugge, al tempo stesso, la certezza della fede e il valore della ragione umana». Alla teologia scolastica, che gli ripugna come ogni speculazione razionale. Loisy sostituisce una teologia mistico-naturalistica in cui si compiace la sua filosofia agnostica.

Loisy dichiara di non aver voluto fare che un modesto saggio di sistemazione storica, e non il sistema teologico che gli si attribuisce. La distinzione, in ogni caso, non è seria. Anzitutto egli domanda alla critica di compiere un lavoro assai discutibile di polizia teologica. Senza dubbio bisogna ammettere «nel dogma delle trasformazioni e un movimento che i teologi del Medioevo non sospetavano... Ma quando si aggiunge che, dinanzi a questi fatti, è necessario ripudiare l'origine divina del dogma cristiano e la sua immutabilità sostanziale, interpretare la rivelazione in termini affatto nuovi e naturalistici, rivedere le fondamenta della cristologia... ebbene, no! non è questo che esige la critica».

Dopo aver demolito, occorre ricostruire: ed è sempre alla critica che Loisy fa appello. Ora, nello stato attuale della scienza, si può forse edificare senza teorie preconette una costruzione storica precisa e sintetica come la sua? I fatti sono fatti, egli dice, ma che c'è di più azzardato di una costruzione storica? La sua pretende di legittimare tutto lo sviluppo cristiano sull'angusta base dell'idea escatologica del regno di Dio: «Dove trovare una filosofia che consenta di definire sempre come sostanzialmente identica a se stessa una fede che si accresce in questo modo, che si dissolve e si trasforma?».

In realtà, la critica di Loisy è governata da una filosofia altrettanto vaga che esigente. Secondo lui, la religione è fede prima di essere dogma, vita prima di essere formula. La fede genera la rivelazione invece di sopporla; la rivelazione è soggettiva e progressiva; il dogma è più o meno condizionato dallo sviluppo della scienza profana. In breve, egli stabilisce fra la conoscenza religiosa e

quella razionale, un *dualismo* che il teologo si rifiuta di comprendere: «le sue tendenze critiche sono tutte riduttrici e naturalistiche; la sua filosofia religiosa, ultraidealistica, si perde nel limbo del più etereo misticismo. Veramente non so che cosa la teologia di Loisy comprometta di più: se il carattere positivo e soprannaturale della religione cristiana o il valore dimostrativo della ragione umana».

Per giustificarsi, egli si appella alla necessaria autonomia della critica. Ma quando essa approda a risultati siffatti, il cattolico non ha forse il dovere di riprendere il suo studio scientifico e, frattanto, di sospendere il proprio giudizio critico? E non è paradossale, per qualsiasi esegeta, dover desumere dai Vangeli, scritti per suscitare e fortificare la fede, una storia di Gesù che abolisce i dati della fede?

Questi errori madornali avrebbero dovuto screditare immediatamente i due volumetti: ne hanno invece suscitato il successo fra i giovani. «L'erudizione di Loisy li ha sedotti, ma sono convinto che, da sola, non li avrebbe mai soggiogati. È la sua teologia, la sua filosofia religiosa che li ha conquistati, questa nuova ipotesi di una rivelazione che prende coscienza di sé giorno dopo giorno e di un dogma che non muore rinascendo, ogni volta sotto aspetti diversi, con le nuove filosofie e con le nuove scienze. Ecco la filosofia della storia di cui essi non discutono il valore, ma che vorrebbero veder trionfare, giudicandola bella, armoniosa e superatrice delle obiezioni moderne»³⁸.

9. Unico fra i bollettini diocesani francesi, la *Semaine religieuse* di Nizza fornì, in quattro articoli, uno studio originale dei volumetti³⁹, che passò, a quanto pare, del tutto inosservato, ove si eccettui la *Semaine religieuse* di Grenoble che li riprodusse.

Da molto tempo, nota il periodico, le opere di Loisy venivano accolte nel mondo cattolico con un moto di attenzione. In questi ultimi anni, l'attenzione è divenuta inquietudine, poi, con *L'Évangile et l'Église*, emozione. Si rimproverava a questo libro di giusti-

³⁸ *La théologie de M. Loisy*, art. cit. p. 7.

³⁹ F. C., *Les idées de M. Loisy et la condamnation de l'Église*, «Semaine religieuse du diocèse de Nice», 16, 23, 30 gennaio e 6 febbraio 1904, pp. 69-73, 94-100, 124-127, 155-163. L'autore si riferisce a Lagrange e a Batiffol. Era il rev. François Chanvillard, giovane professore di dogmatica nel seminario maggiore di Nizza, (1903-1912), poi vicario generale di monsignor Chapon (1912-1925).

ficare il Vangelo e la Chiesa, deformandoli. Sotto il pretesto di difenderli, l'opera cominciava col concedere tutto. Loisy non lo ignorava: sapeva di urtare principi di dottrina, e più gravemente ancora in *Autour d'un petit livre*, ma giudicava necessario questo rinnovamento dottrinale di cui tracciava le grandi linee. Per quale motivo? In forza del conflitto fra le conclusioni della scienza, che non possono essere modificate, e quelle della fede che devono inchinarsi. Loisy non è il primo a pretenderlo, ma è certamente il primo cattolico a pensarla così.

« Quando Loisy ha dimostrato che la Chiesa è una successione legittima e necessaria del Vangelo, la questione con Harnack è finita, ma si apre con noi »: come mai la Chiesa è questo logico svolgimento? È un organismo di fatto, nato dal bisogno, o un'istituzione pensata, prevista, voluta e determinata da Gesù nei suoi elementi essenziali? La risposta di Loisy sconcerta: dopo aver tutto demolito in nome della storia, pretende di ricostruire ogni cosa in nome della fede. Storicamente, egli dice, nulla permette di affermare che Gesù si sia creduto Dio o che sia risorto, e aggiunge che non compete alla storia di provarlo.

Egli contrappone quindi storia e fede, che la teologia concilia. Per quest'ultima, il soprannaturale è un *fatto*, prima di essere una *fede*: « il fatto del soprannaturale, constatato dalla storia, postula la fede nel soprannaturale proclamato dalla Chiesa » e il carattere soprannaturale della resurrezione non muta le condizioni di esame del fenomeno. Loisy, invece, sostituisce le creazioni della fede alle realtà della storia: non sono le parole del Cristo che hanno creato la fede, ma la fede che ha creato le parole del Cristo, questa fede che dà ragione di tutto ed è il fondamento di tutto, ma che, in sé, non riposa su niente e appare assolutamente priva di ragion d'essere. Ora, prima di spiegare ogni cosa per mezzo della fede, la logica non esige forse che si cominci con lo spiegare la fede stessa? « Sì, i Vangeli sono un prodotto della fede, ma perché gli evangelisti, testimoni della fede, cesserebbero di essere testimoni dei fatti? La fede della Chiesa non ha potuto fondarsi sul nulla ».

Ma più sconcertante ancora, forse, è che egli voglia presentare il suo sistema come l'ultima parola della scienza, mentre fra gli scienziati « c'è, dovunque, l'unanimità del disaccordo ».

10. Roma ha parlato: dopo tanto clamore, si lascino ora i veri dotti riprendere il loro oscuro e ingrato lavoro, domanda il rev.

Pannier, professore di esegesi all'Istituto cattolico di Lilla⁴⁰. Troppe incompetenze hanno fatto udire la loro voce in questi dibattiti, turbando inutilmente l'opinione pubblica: « Alcuni lettori sono stati messi, dalle citazioni dei giornali, dinanzi ad affermazioni che non avrebbero osato sospettare... La scienza e la critica hanno seminato interrogativi per lo meno penosi... Altri spiriti si trovano in una disposizione contraria: essi giudicano severamente, senza distinzioni, tutto quello che si presenta in nome della critica ».

È dimostrato che le scoperte scientifiche hanno modificato in vari punti i nostri modi di vedere e di pensare. « Naturalmente, lo scetticismo si sveglia dinanzi a questa critica che tutto colpisce, a volte con mano così imprudente, così precipitosa, così temeraria; e ci si chiede per quale crisi passiamo e ciò che potrà restare in piedi dopo simili eventi. Altrettanto naturalmente si passa dalla sfiducia all'ostilità, dell'animosità alle rappresaglie. Non rincrescerebbe troppo di veder proscrivere la nuova arrivata che turba così gli antichi possessi... E ciò parrebbe tanto più auspicabile, dal momento che niente è al riparo dai suoi assalti. Dove vorrà fermarsi, dunque, se non la si ferma? O piuttosto, non ha già reso tutto pericolante con un colpo solo? ».

Ma non è né desiderabile né possibile sopprimere la critica: basta richiamarla a saggi limiti. Ed è proprio inutile risvegliare gli echi delle vecchie dispute di Bossuet e di Richard Simon, come se tutti i torti fossero stati da una parte e tutta la saggezza dall'altra. Meglio esortare ciascuno alla prudenza e alla moderazione. *Il regno della critica è quello dei testi*: « Essa non deve distinguere fra il naturale e soprannaturale, fra lo stato mortale e lo stato glorioso del risorto. Deve limitarsi a giudicare i testi e gli autori e a dirci quello che valgono e che cosa contengono ». *Il suo compito finisce qui*⁴¹.

11. Di reputazione liberale, il rev. Carry era vicario generale del Vescovo di Friburgo per il cantone di Ginevra. Senza condividere le idee di Loisy, non aveva nascosto il suo rammarico per

⁴⁰ E. PANNIER, *Critique et exégèse*, « Revue des sciences ecclésiastiques », (Lilla) febbraio 1904, pp. 114-147.

⁴¹ Esempio tolto dai testi della resurrezione: « Il verdetto della critica è formale: essi sono di una autenticità incontestabile e innegabilmente veridici. Qui si ferma la critica, e spetta al buonsenso concludere: dunque il Cristo è davvero risorto » (p. 133).

il modo in cui si era trattato il suo caso⁴² e in una conferenza ai cattolici di Ginevra volle spiegare che la condanna dell'esegeta non coltiva la critica⁴³: «Non si tema la critica quando è leale e fedele al suo metodo. Essa opera sempre, anche senza volerlo, al servizio della verità». Mentre contribuisce a far meglio constatare la parte dell'uomo nella Bibbia, al tempo stesso ne manifesta sempre meglio l'incomparabile valore religioso. Ma se la Chiesa vuole che la Bibbia si avvalga di tutti i buoni contributi della scienza moderna, essa ricorda altresì che non è un libro che possa interpretarsi da solo.

È quel che ha voluto fare Loisy, abbandonandosi a un *apriorismo* antiscientifico, invece di far semplicemente della storia e della critica biblica. «In una parola, egli ha trasposto nella teologia cattolica i concetti della filosofia tedesca sulla certezza. Spingendolo a fondo alcune affermazioni di questa filosofia, si arriva allo scetticismo universale».

Loisy è credente, ma la sua fede, come egli la espone e la difende, non sembra fondarsi su alcuna realtà esteriore: «Non sarebbe una fede che si crea essa stessa il proprio oggetto? Tutta la sua teologia non è che un edificio campato in aria, *ein Luftschloss*, come dicono i Tedeschi che egli ama tanto». Più precisamente, «il ritratto che egli ci fa di Gesù Cristo e della sua opera riduce il Salvatore alle dimensioni di un uomo che si è ingannato da un capo all'altro della sua carriera terrena. La Chiesa, per lui, non è la depositaria e l'interprete delle verità che Dio ci ha fatto conoscere; no, la Chiesa inventa e modifica i dogmi a seconda delle esigenze che si manifestano. E volendo contrarre al nocciolo l'idea di Loisy, risulta chiaro che, nel suo spirito, il miracolo non esiste». Non si hanno due coscienze: «Se Loisy constata che le conclusioni alle quali giunge come critico contraddicono i dogmi da lui accettati come credente, si ricordi soltanto ciò che si fa in aritme-

⁴² «Non posso nascondervi che avrei desiderato che l'autorità superiore fosse intervenuta sotto un'altra forma. A Roma non ci si avvede abbastanza che anche i cattolici più fedeli alla Santa Sede concepiscono l'autorità in modo ben diverso che nel passato. Le si domanda di trattare gli uomini con il sentimento della loro dignità personale» (Il rev. Carry a P. Sabatier, 26 dicembre 1903).

⁴³ Abbé EUGÈNE CARRY, *L'Église et la Bible*, Conferenza tenuta nella chiesa Saint-Joseph, 28 febbraio 1904, Genève, 1904, pp. 22.

tica quando si arriva a una conclusione assurda: si ricominciano i calcoli».

Quel che la Chiesa condanna in lui è la sua filosofia preconcreta e il suo metodo antiscientifico, la sua *fantasia* che si sostituisce all'insegnamento tradizionale, al senso cattolico e alla critica seria. La Chiesa, come ha proclamato Leone XIII, riconosce alla critica la parte sua: «E può farlo, giacché si trova in una posizione eccellente; appunto perché è assistita dallo Spirito Santo, noi sappiamo che essa è in grado di scervere le vere conquiste della scienza dalle opinioni temerarie e false».

12. Per il rev. Rey, l'importante è non lasciare che si accrediti l'opinione secondo cui l'abisso si approfondisce fra la storia e la teologia⁴⁴. Per trovare la verità della storia, l'espressione diretta e fedele della realtà primigenia, come vuole Loisy, basta interrogare la Chiesa e accettare la sua interpretazione del senso letterale: «Questa subordinazione s'impone a qualsiasi esegeta, credente o no, poiché essa, non che un'esigenza della fede religiosa, è anche una necessità della critica». L'evoluzione del protestantesimo dimostra che è sempre più difficile credere alla Bibbia, senza credere alla Chiesa. Bossuet lo diceva tre secoli fa e da allora la sostanza della controversia è rimasta la stessa. Oggi è la volta di Loisy a constatarlo, ma egli rimane a mezza strada sulla via della logica, non volendo riconoscere che l'autorità della Chiesa possiede, in fatto di esegesi, un valore *critico* incontestabile.

Il *razionalismo biblico* è appunto questa pretesa di determinare il senso letterale della Bibbia ricorrendo ai soli strumenti della critica testuale e della discussione filologica. Sulla questione dei sacramenti, in particolare, Loisy si è compiaciuto di opporre ai canonici tridentini i diritti della ragione e della scienza. Ma proprio questi diritti gli facevano un *dovere* «di accettare l'interpretazione di tali testi da parte del Concilio di Trento come il criterio veramente critico d'intenderne il vero senso, giacché, nell'ordine dei documenti da interpretare, è la ragione stessa che s'interdice la fiducia nei propri lumi, imponendosi di ricorrere all'autorità della Chiesa come a un mezzo necessario per comprendere il vero senso dei testi in questio-

⁴⁴ O. REY, cappellano della Conciergerie, *La valeur critique de l'Église dans l'exégèse sacrée*, «L'Université catholique», (Lyon) 15 marzo 1904, pp. 341-377.

ne». Se la prima regola della critica è di tener conto dell'ambiente, perché voler ignorare che la Chiesa è l'ambiente in cui apparve la Scrittura? E se la Scrittura è fatta per esser compresa perché « il senso che ha subito colpito gli spiriti e che sempre si è conservato » non sarebbe quello vero?

La Chiesa non ha cessato di detenere questo senso primario e veridico. La sua esegesi dev'essere la norma di ogni seria esegesi, poiché la sua storia ci mette in presenza di un fatto capitale, evidente per ogni spirito saggio e ben informato: « Il fatto della durata ininterrotta, unita a una perfetta immutabilità sostanziale, nel corso dei secoli, della credenza cattolica ».

13. Ex-gesuita, ex professore degli Istituti cattolici di Tolosa e di Parigi e dell'Università gregoriana, il padre Gaudeau era, nel 1904, missionario apostolico. Egli vuol essere ben disposto verso gli sforzi del pensiero contemporaneo e intransigente sugli errori che lo corrompono. Deplora, perciò, l'insuccesso di Loisy « con una tristezza profonda »⁴⁵, e al tempo stesso vuole spiegarne la ragione. Esso deve ascrivere non tanto alle audacie, sia pure eccessive, della sua esegesi (su alcuni punti l'avvenire potrebbe anche dargli ragione), ma all'errore fondamentale della sua filosofia. In lui lo storico critico si è mutato in filosofo criticista: tutto il nodo della questione è qui ed è tanto più grave giacché questa disposizione mentale è la stessa di una moltitudine di gente formata dall'insegnamento pubblico.

La sua coscienza è il teatro di uno *sdroppiamento mostruoso*, che « se fosse pienamente consapevole, sincero e totale, costituirebbe davvero un caso di patologia intellettuale ». Loisy ha tagliato i ponti, ha ritirato la scala di comunicazione tra la sua fede e la sua scienza, e si è fatto di loro una concezione che le rendeva impermeabili, ossia inconoscibili l'una all'altra. « Purtroppo la fede che egli così concepiva non era più la fede cattolica, e la storia stessa, a dispetto del rigore superficiale del suo metodo, non era la vera storia ». Egli ha come scusanti « le lacune della teologia tradizionale, com'è stata insegnata quasi dappertutto finora, la lentezza eccessiva del suo progresso da tre secoli a questa parte, l'irritazione, la sfiducia o, peggio ancora, l'ignoranza in cui essa si è troppo sovente tenuta nei confronti delle scienze storiche ». Questa mentalità teologica rivela un dogmatismo

⁴⁵ BERNARD GAUDEAU, *L'Église et l'Évangile*, « Revue du clergé français », 15 marzo 1904, pp. 113-123.

a volte schiavo della lettera e una stupefacente concordanza del vero spirito dei contemporanei⁴⁶. Ciò non verrà mai denunciato abbastanza, ma proprio per poter meglio contrastare l'invasione di quella filosofia di origine tedesco-protestante, del resto così mirabilmente adattata alle arrendevolezza malsane dello spirito moderno, al suo *sogettivismo*, al suo inafferrabile *relativismo*.

La fede cattolica si presenta innanzitutto come reale e oggettiva. Ora, in questa nuova filosofia, le nozioni stesse di scienza e di storia sono dissolte, pervertite, e trasposte. « La scienza non contempla più oggetti reali; la storia non constata più quelli che il buon senso chiamava fatti. Scienza e storia non hanno altra materia che condizionamenti di idee. Più *niente* di assoluto; ormai *tutto* è relativo, tutto si evolve ». In questa prospettiva, la nozione di fede non ne risulta meno modificata: essa diviene un sentimento il cui oggetto — Dio, la divinità del Cristo, la sua resurrezione — è, nella sua realtà, totalmente inconoscibile alla scienza, alla storia, al pensiero critico e soltanto accessibile in una simbologia del resto incommensurabile alla realtà che esso designa.

La teoria della conoscenza è dunque la base della scienza e della fede. Quella utilizzata dalla maggior parte dei teologi « è vecchia di almeno tre secoli, se non di sei o sette ». Essi sembrano ignorare che Kant ha demolito ogni cosa e che non si può agire come se egli non fosse esistito: « Tutto si è rinnovato eccetto noi stessi. Nell'immenso campo dell'attività umana, le rovine si sono accumulate e su di esse sono sorti edifici nuovi. E noi, eccoci confinati in un cantuccio sperduto d'una plaga deserta, ove ci crediamo invulnerabili perché nessuno si occupa di noi e nessuno ci conosce ». A loro modo, i teologi perpetuano il diaframma che filosofi e dotti hanno eretto a sistema: né la scienza dei primi né la fede dei secondi sono *reali*. S'impone, dunque, un duplice scopo: bisogna riconoscere, con Loisy che la scienza e la storia pongono in termini nuovi il problema della Bibbia. Ma inversamente, bisogna tener fermo che la Bibbia non può essere, per la fede, il libro che contiene la religione rivelata, se non la contiene per la storia.

14. Facendo seguito alle lettere del « vecchio prete » anonimo, prima ancora che terminasse la loro pubblicazione il canonico Finot, di Langres, riprendeva il problema e illustrava in forma succinta

⁴⁶ *Art. cit.*, p. 115.

i principali errori di Loisy⁴⁷. Motivava il suo intervento con l'inescusabile appoggio dato all'esegeta sospetto e condannato da Naudet, da G. Fonsegrive, dall'*Ouest-Eclair* e da monsignor Mignot.

Tali errori si riferivano alla rivelazione, considerata come immanente all'uomo, in evoluzione perpetua e soggetta a interpretazioni variabili; ai Vangeli, semplici leggende nelle quali i loro autori misero « ciò che sognavano, non ciò che era »; alla divinità del Cristo, di cui è odioso e incomprensibile affermare che non sia stata formulata nel Vangelo, alla resurrezione, che Loisy liquidava con un sofisma⁴⁸; alla Chiesa, prodotto di una evoluzione posteriore al Cristo; ai sacramenti, con i quali si mostra ancora più temerario. Ora tutte queste tesi costituiscono una *eresia di gravità e di portata eccezionali*.

Questa eresia non si limita, come altre, a contestare uno dei dogmi cattolici; essa sovverte le basi stesse del cattolicesimo... Falsa tutte le nostre credenze sotto il pretesto d'interpretarle in modo più dotto. È una sorta di gnosi, altrettanto nefasta di quella antica. Questa critica che pretende di restare credente sarà più pernicioso delle brutali negazioni d'una grossolana incredulità. Mi resta perciò incomprensibile che un qualsiasi cattolico cerchi di scusarla o di venire a patti con essa. Invano il rev. Loisy tenterà di giustificarsi, affermando che fa della storia, non della teologia. Come se la nostra fede avesse bisogno che si falsifichi la storia! E la sua storia vale la sua teologia. Quando si vuol fare della storia che sia veramente storia, la si fa diversamente. Non si rifiuta come inaccettabile la testimonianza che una società come la Chiesa rende delle sue origini, della sua primitiva organizzazione, delle sue antiche credenze. Non si piegano i testi e i fatti a teorie preconcepite e affatto nuove, come quella d'una evoluzione che genererebbe incessantemente, nel cristianesimo, dogmi sconosciuti agli apostoli. Si prendono le cose per quello che sono, le profezie per profezie e non come racconti, i miracoli per miracoli e non come allegorie, le parole che creano istituzioni per parole creatrici e non alla stregua di parole fittizie destinate a far accogliere innovazioni fraudolente⁴⁹.

⁴⁷ F. FINOT, *Encore l'abbé Loisy*, « Le Prêtre » (Arras), 24 marzo e 12 maggio 1904, pp. 657-666 e 45-58.

⁴⁸ « Quando un uomo morto si ritrova così in vita, bisogna concludere che è risorto, non è vero? Ebbene, no! Il rev. Loisy non accetta questa conclusione. E perché? Perché vedere, udire, toccare un uomo, significa provare un'impressione sensibile, mentre il fatto della resurrezione d'un morto appartiene a una realtà soprannaturale ». Ma « il carattere miracoloso di un fatto non scaturisce forse dalla sua opposizione alle leggi della natura? E constatare questa opposizione, è cosa di cui siamo naturalmente incapaci? » (p. 50).

⁴⁹ *Encore l'abbé Loisy*, art. cit., pp. 57-58.

C. Monsignor Le Camus

C'è un singolare ibridismo nella lettera che monsignor Le Camus, vescovo di La Rochelle e membro della Commissione biblica, indirizzò ai professori del seminario maggiore della sua diocesi in risposta al secondo volumetto di Loisy¹. Datata 12 marzo 1904, « in visita pastorale », essa sorprende per la larghezza delle concessioni che consente, non certo all'esegeta che vuol confutare sul suo stesso terreno, ma in nome della *vera* esegesi messa al servizio della fede tradizionale. Vi coesistono due mentalità, di età diversa e d'ineguale autorità, di cui è curioso osservare il *modus vivendi*. Lo spirito teologico vi afferma il suo primato indiscusso, ma senza più il suo potere assoluto; lo spirito critico vi ha soltanto una voce consultiva, ma interviene da esperto autorevole e per nulla sospetto. L'uno si rifiuta all'« innovazione » (p. 11) e il secondo non teme di recare il contributo « del nuovo » (p. 6). Ed è proprio quel che distingue monsignor Le Camus da un uomo come Gayraud, per esempio, che si richiama, sì, alla critica, ma ignora i rudimenti del mestiere. Nel suo modo di pensare, Gayraud resta un puro scolastico, anche quando si mostra informato o non si perita di fare una concessione. Un equilibrio nuovo, al contrario, si osserva nell'indirizzo di Le Camus; ma con qualcosa di provvisorio che gli conferisce un ibrido aspetto di transizione.

Monsignor Le Camus aveva già confutato *L'Évangile et l'Église* in un opuscolo: *Vraie et fausse exégèse*. Loisy gli risponde con la terza delle sue lettere di *Autour d'un petit livre*, sulla « critica dei Vangeli ». Il vescovo non poteva tacere e la replica fu *Fausse exégèse, mauvaise théologie* in cui volle mostrare a Loisy, che lamentava di essere stato condannato senza spiegazioni, gli errori in cui era incorso.

Anche lui, ristabilendo la distinzione delle tre scuole, proposta nel 1863 da monsignor d'Hulst, si richiama all'esegesi « progressiva » che si pone saggiamente fra l'esegesi immobilista e quella eversiva. E, alludendo al cardinale Perraud, esorta a non confondere sotto l'unica etichetta di « neo-critici » tutti quei cattolici consapevoli di saperne più di Bossuet, degli scolastici o anche dei Padri della Chiesa e che intendono uscire dalla *stagnazione*. « Sì, la critica scrit-

¹ *Fausse exégèse, mauvaise théologie. Lettre aux directeurs de mon séminaire, à propos des idées exposées par M. Loisy dans Autour d'un petit livre*, Paris, Oudin, 1904, p. 126.

turistica comporta fatalmente qualcosa di nuovo, ma questa novità non presenta nulla d'inquietante per chi abbia l'anima credente e giovane». Del resto, c'è un criterio che deve rassicurare coloro che temono questo felice movimento e quelli che lo secondano: in esegesi, la verità si distingue dall'errore come si riconosce l'albero dai suoi frutti, dei quali l'Autorità religiosa giudica sovraneamente. I veri figli della Chiesa non si arrogano menomamente il diritto di giungere, nei loro lavori, a conclusioni contrarie alla dottrina cattolica, di avere una convinzione secondo la fede e un'altra secondo la scienza:

La Chiesa cattolica si presenta a noi con un insieme di verità dogmatiche che la teologia precisa senza avere il diritto di moltiplicarle. Bisogna accettarle anzitutto con l'atto di fede umile e meritorio del bambino che ascolta sua madre. Non spetta a noi di farle o di rifarle, bensì di metterle in luce e di mostrarne l'origine divina secondo la Scrittura e la tradizione... La Chiesa ha nelle mani quattro Vangeli, che essa ci presenta come il suo atto di nascita. Non è da cattolici pretendere che si possa, in nome della scienza, contestarne la testimonianza totale o parziale. Il mio diritto si risolve nel dire: in nome della scienza critica intendo tutto vagliare: esattezza e senso letterario dei testi, argomenti intrinseci ed estrinseci, per giungere alla conclusione che stimo in anticipo come certa, o meglio, alla dimostrazione che ho il diritto di opporre agli increduli².

Loisy, invece, parte dall'idea che la scienza imponga una nuova concezione di Dio e dell'Universo. Ma quale concezione? Hegel? Kant? Ed esiste forse «una definizione di Dio più veridica, più sublime, più popolare di quella data dal Vangelo: Dio è il Padre»? Non si vede come queste innovazioni tedesche potrebbero soppiantare la solida scolastica, ma se pure fosse così, non imporrebbero mai quel rifacimento sostanziale al quale invita Loisy. «Per lui, in fatto di dogma, tutto procede dal lavoro dell'anima umana sotto l'azione di Dio, come nell'universo tutto è proceduto da una nomade primaria che si è sviluppata in virtù di un'attività interna del Creatore». Contro questo indefinito trasformismo, la vera esegesi deve dunque provare che «tutto ciò che costituisce il dogma propriamente detto risale in principio a Gesù Cristo e al suo punto di partenza nel Vangelo».

In questa prospettiva, la questione sinottica diviene la chiave

² *Op. cit.*, pp. 8-9.

di volta di tutta la costruzione. Monsignor Le Camus sa che su questo punto deve restare intransigente, se altrove vuol disporre della libertà necessaria. Egli vede che la teoria delle due fonti e delle reciproche dipendenze, generalmente ammessa dai critici che dissentono solo sulla forma da darle, permette di screditare l'autorità dei Vangeli e di «piagliarsela comoda con i testi». Perciò la respinge energicamente come «insufficiente quanto gratuita». Egli stesso, fin dal 1870, ne ha suggerito un'altra che lo soddisfa sempre:³ colpito dalla «sorprendente simiglianza dei sinottici» e dalla cadenza del loro stile, egli suppone un Vangelo orale, affidato a fogli sparsi che gli autori dei sinottici raccolsero e riordinarono come meglio potevano. Invece d'una complessa elaborazione redazionale e di un indimostrabile lavoro di idealizzazione progressiva⁴ — di cui le prime generazioni cristiane sarebbero state incapaci — si avrebbe così «il Vangelo raccolto dalle labbra stesse di coloro che avevano visto e udito». Ne consegue che tutti i testi devono reputarsi autentici e interpretarsi secondo il loro senso secolare: i sinottici rappresentano tre biografie del Cristo, di assoluta consistenza storica, ciò che Loisy misconosce soltanto per le esigenze della sua «critica interna».

Oltre una certa libertà redazionale, monsignor Le Camus constata pur sempre qualche elaborazione: «I sinottici sono, per così dire, il frutto di un lavoro anonimo, la risultante scritta dell'evangelizzazione frammentaria ed orale». Essi ci hanno trasmesso «quello che si predicava, come si predicava». Ma tale elaborazione resta puramente formale, letteraria, senza incidenza sul contenuto storico. E così è del Vangelo di san Giovanni, la cui elaborazione è molto più spinta, ma che offre le stesse garanzie. «Voler trasformare una biografia così nettamente delineata, con il suo fine apologetico, in una concezione mistica in cui l'autore, contemplando dietro di sé i ses-

³ Il 15 aprile 1905, monsignor Mignot segnalava a Hügel «una frase superba» che aveva trovato in un periodico inglese a proposito di monsignor Le Camus e che, egli dice, lo dipinge a puntino: «*Camus, in the proud consciousness of his prelate, writes with authority. The gist of his argument is: Thirty five years ago, I gave a solution of the synoptic problem; it is temerity if you do not agree to it, etc.*». (Camus, nell'orgogliosa coscienza della sua dignità prelatizia, scrive in tono autorevole. Il nocciolo della sua argomentazione è: Trentacinque anni fa, ho proposto la soluzione del problema sinottico; è temerario non convenire con questa soluzione, ecc.).

⁴ Monsignor Le Camus non sembra che sia rimasto colpito dall'esempio studiato in *Autour d'un petit livre*, p. 33 (cfr. 169, n. 18) e che sollevò una così vivace discussione fra i reverendi Frémont e Birot (vedi pp. 445-446).

sant'anni di entusiasmo che avevano agitato le generazioni cristiane, avrebbe consegnato la propria interpretazione teologica della persona di Gesù, è uno dei tentativi più irragionevoli ch'io conosca»⁵. Fra i sinottici e Giovanni è impossibile constatare una divergenza essenziale quanto alla sostanza (p. 36), si avverte solo una differenza formale, del resto assai marcata: l'ultimo Vangelo è, in effetti, un'opera personalissima, la quintessenza dei ricordi del discepolo prediletto che «volle riferire ciò che aveva visto, udito, compreso, e riferirlo come la sua memoria fedele lo aveva ritenuto». A lungo meditato prima di essere scritto, il ritratto che Giovanni ci dà di Gesù è di una potenza e di una originalità eccezionali.

1. I pochi tratti che avrà scelto fra mille saranno sufficienti per mettere in vigoroso rilievo l'incomparabile realtà che egli amò, ammirò e adorò. Il suo Gesù, quale egli lo comprese, dovrà uscire dalla storia e dallo scenario d'Israele per insediarsi nell'umanità di ogni paese e di ogni tempo, come un'apparizione divina della verità, della luce e della vita. Il fine è stato raggiunto in modo magistrale. Di guisa che l'originalità del quadro, la profonda unità della sua concezione e il vigore della sua esecuzione ci sembrano avvalorare prima di ogni altra cosa, l'autenticità apostolica della mano che l'ha tracciato⁶.

Monsignor Le Camus giunge perfino a riconoscersi «colpito da ciò che esso presenta di assolutamente peculiare, quanto alla sostanza e alla forma, e diciamo pure di sconcertante per elevatezza, se confrontato con i sinottici» (p. 38). Ma Giovanni univa un'anima elevata, che l'insegnamento trascendente di Gesù aveva marcato a fondo, a un temperamento semitico, sempre disposto a subire l'influenza di un ambiente colto. Il mondo efesino, in cui trascorse la vecchiaia, era particolarmente adatto «a suscitare la piena effusione del pensiero religioso in ciò che esso aveva di trascendente». È possibile, senza che si possa dirlo con sicurezza, che la sua cultura ellenica abbia influito sulla formulazione di talune sue concezioni astratte, ma senza infirmare l'esattezza della sua testimonianza e della sua interpretazione⁷. In compenso, egli ha sostituito con l'allegoria, familiare

⁵ *Op. cit.*, p. 123. «Immaginarsi che esso sia riuscito, resta per me la più inspiegabile delle illusioni» (*ibid.*).

⁶ *Op. cit.*, pp. 37-38.

⁷ La sua concezione del *Logos*, pensa monsignor Le Camus, non è greca, bensì giudaica (la *Memra* degli ebrei); inoltre «è una sua personalissima visuale teologica» che egli ne introduce nella storia evangelica.

allo spirito ellenico, la parabola, che sarebbe parsa troppo primitiva. Quanto ai discorsi che la fedeltà della sua memoria gli ha permesso di trasmetterci, «ogni anima religiosa sente che ciò fu detto dal Figlio di Dio». Giovanni non può averli inventati, ma se ne è nutrito per lunghi anni; ne ha condensato alcuni passaggi fino all'oscurità e a volte, in guisa di commento, «si compiace di continuare un discorso del Maestro», ma subito «l'afflato cessa di esser lo stesso, l'idea perde di forza e di elevatezza».

Così il temperamento personale di Giovanni e il particolare ambiente in cui visse, gli conferiscono un *linguaggio speciale*. Bisogna allora riconoscere con Loisy che, «se Gesù ha parlato come Giovanni lo fa parlare, non poté parlare come lo fanno parlare i sinottici?» No:

Chi ignora, dunque, che né Giovanni né i sinottici hanno riportato parola per parola i discorsi del Maestro, si che la forma redazionale ha dovuto mantenere una certa libertà? Condensandola ciascuno a suo modo, essi ci hanno certamente trasmesso quello che Gesù aveva detto, ma lo hanno trasmesso nel tono congeniale al loro carattere... Se a questa osservazione si aggiunge che Gesù dovette parlare, a seconda delle circostanze, un linguaggio ora mistico e ora familiare, il contrasto che stupisce si spiegherà ancor meglio⁸.

L'indipendenza stessa di Giovanni è una riprova della sua autorità. Esattamente informato su tutto, «non soltanto egli lavora da storico che delinea con esattezza, quantunque a grandi linee, la vita di Gesù con un fine determinato, ma non teme di rettificare, se non di contraddire, i suoi predecessori. Chi racconta, evidentemente, è qualcuno che ha visto e vissuto». Voler fare della sua opera un semplice prodotto della fede della Chiesa, attribuirle all'immaginazione di un mistico esaltato dall'energia della convinzione è «una sfida rivolta, più ancora che alla ragione, all'esegesi». Quanto al valore storico, san Giovanni non cede in nulla ai sinottici: tutti e quattro sono «i certificati irrecusabili delle nostre origini divine», «documenti di decisiva importanza autentici da diciotto secoli di fede». Eliminiamo, se si vuole, dei testi come il versetto dei tre testimoni celesti, non garantito dalla tradizione manoscritta; ma prendiamo gli altri, la quasi totalità, per quello che sono, senza cedere alle seduzioni della critica interna che vorrebbe distinguerli

⁸ *Op. cit.*, p. 44.

a seconda del loro grado di elaborazione: questo significherebbe «optare per gli avversari».

Ciò che questi ultimi ammettono o respingono non può assumersi come la regola del combattimento da sostenere per la verità. Fin quando un'arma non si è spezzata nelle nostre mani, essa deve restare buona per noi, come appunto in tal caso. Noi disponiamo di quattro biografie per stabilire la storia del Maestro: non si ha il diritto di rinunciare a una di esse, a meno che la critica avversaria non l'abbia vittoriosamente soppressa... Se la Chiesa dovesse seguire i suoi avversari nelle capricciose ipotesi che essi stessi si affrettano a smantellare dopo averle il giorno prima faticosamente costruite, perderebbe il proprio tempo e forse anche un po' della sua forza. Finché sussistono i suoi mezzi di difesa, essa deve attenersi e, all'occorrenza, ricondurvi quelli che vogliono discostarsene⁹.

Dalla scelta di questo orientamento dipende tutta la cristologia. «Se gli apostoli non furono vincolati né dalla lettera delle formule né dalla realtà materiale dei fatti compiuti, essi furono liberi di aggiungere o di espungere a loro talento, sì che non si avrebbe più nulla di certo su Gesù Cristo». Eppure è proprio su tale terreno cedevole che Loisy intende fondare il cristianesimo, il quale, egli pensa, sarebbe morto sul nascere senza questo diritto di rivedere e di completare l'opera del Maestro. Egli sottomette dunque la divinità del Cristo all'esperienza dell'evoluzione. Ora non è soltanto ereticale, ma «esegeticamente falso che Gesù non si sia sentito e dichiarato Messia, Figlio dell'Uomo e Figlio di Dio, Dio come suo Padre, fin dai primi giorni della sua vita pubblica»¹⁰.

La formula dogmatica ha potuto essere ulteriormente precisata, ma la tesi cattolica si trova già integralmente nei Vangeli e nelle epistole, cioè alle soglie della tradizione. Essi contraddicono radicalmente la tesi di Loisy, per la quale «la divinità di Gesù non sarebbe un fatto della storia evangelica, di cui si possa verificare criticamente la realtà». E perché mai?

Per gli apostoli, non vi furono due Cristi, uno della fede e l'altro della storia, ma uno solo, quello della storia, toccato e visto come Dio e come uomo e divenuto, in ragione delle sue parole e delle sue opere, l'oggetto della fede... Le testimonianze di quelli che videro le

opere sovrumane e udito i discorsi che esse erano chiamate a confermare, non bastano forse a costituire un fatto storico? È su questo fatto che si fonda il nostro ragionamento: Gesù si è proclamato Dio nei suoi discorsi e ha provato questa affermazione con i miracoli. Il miracolo è la firma stessa di Dio che si fa garante della parola dell'uomo ed esclude per sempre la menzogna. Dunque Gesù, non potendo essere un mentitore, è stato Dio¹¹.

Monsignor Le Camus ricollega questa divergenza interpretativa al conflitto delle due esegesi. Egli non sembra vedere che Loisy rimette in discussione anche la teoria classica dell'atto di fede e del miracolo e che, per lui, l'indimostrato è anche, e può essere innanzitutto, l'indimostrabile. Non sono soltanto due criteri di valutazione della testimonianza scritta che si contrappongono, ma due modi di oggettivazione dell'evidenza sensibile, come si vede, ancor meglio, davanti ai racconti della resurrezione. Monsignor Le Camus respinge categoricamente l'esegesi di Loisy:

A credere al dotto professore, è questa nuova condizione di Gesù che ha singolarmente modificato la storia del suo passato, e il giorno di Pasqua fu la data di nascita del Cristo quale gli apostoli ce lo hanno tramandato. E grazie alle illuminazioni prodotte nelle anime dalla fede e dalla resurrezione si finì per vedere quello che, fino allora, non si era sospettato. Gesù ha parlato meglio da morto che da vivo. Quello che gli apostoli non avevano intravisto prima del mattino di Pasqua, cominciarono a crederlo dopo il messaggio di quel giorno... Così che oggi l'opera messianica va studiata unicamente attraverso questa prospettiva rivelatrice creata dalla resurrezione e dalla glorificazione di Gesù¹².

Ma egli reagisce ancora più energicamente alla tesi per cui non sussiste, storicamente, una prova completa di questo evento storico. In effetti, definendo la resurrezione come «l'identità dell'essere che passa semplicemente ad altre condizioni di esistenza», egli ne enuclea un duplice aspetto: l'uno di mutamento, di cui ci sfugge il come miracoloso, l'altro di permanenza, suscettibile di constatazione fisica. Ora, se non ci lasciamo impressionare da alcune contraddizioni minori fra i testi, d'altronde sanabili, la storia attesta che questa constatazione ebbe luogo: due fatti esteriori che parlavano ai sensi,

⁹ *Op. cit.*, pp. 62-63.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 123.

¹¹ *Op. cit.*, pp. 84 e 80.

¹² *Op. cit.*, p. 87.

«una morte e una vita, cioè due stati fisicamente constatati, ecco tutto quello che vi fu da valutare. Gli apostoli non erano certo impari a una così elementare verifica». La seconda, si dirà, verteva su una realtà soprannaturale: «Ma una realtà soprannaturale è forse priva della facoltà di rendersi sensibile nell'ordine naturale? A questa stregua, né un angelo né Dio stesso, potrebbero comunicare con l'uomo mediante un contatto fisico. Il passaggio a uno stato superiore e più perfetto esclude forse la facoltà di manifestarsi incidentalmente nelle condizioni dello stato inferiore in cui si era già vissuti? Chi può di più non potrebbe dunque il meno?... Strana disposizione di spirito!».

A partire di qui, monsignor Le Camus userà il principio dello sviluppo in modo abbastanza simile a quello di Loisy, ma con questa differenza, del resto capitale: che egli lo incardina su un terreno evangelico ben altrimenti organizzato. Loisy non trovava nel Vangelo che labili tracce dell'istituzione della Chiesa, e tutte influenzate dalla tradizione posteriore. Monsignor Le Camus rifiuta non soltanto questa influenza della Chiesa nascente sui testi in cui Gesù, durante la vita pubblica, impiega la parola Chiesa o conferisce il mandato a Pietro, ma soprattutto la concezione che l'esegeta si fa della storia:

È falso dire che ciò che Gesù Cristo ha definitivamente istituito non appartiene alla storia... È storia; e risale proprio a Gesù Cristo che parlava agli apostoli, li ammaestrava, restava fra loro benché risorto. Chiamate pure soprastorico lo stato in cui viveva, d'accordo: ma era una realtà vivente, non un'illusione né un fantasma. Per cui si ha torto a stabilire una distinzione arbitraria fra i suoi precetti o le sue creazioni prima e dopo il messaggio di Pasqua... Un criterio siffatto porta a ribaltare nel mondo dell'immaginazione, in cui tutto fatalmente svapora, quel che è certezza assoluta del mondo sensibile¹³.

La vera esegesi deve concludere sulla base delle testimonianze evangeliche che essa collaziona indistintamente:

L'istituzione della Chiesa da parte di Gesù Cristo poggia dunque su una serie di fatti assolutamente dipendenti dalla storia. Perciò essa è storicamente dimostrabile, e non soltanto un oggetto di fede, come l'intende Loisy. La volontà del Cristo su questo punto resta verificabile

per lo storico. Senza grandi sforzi si potrà anche riconoscere che la Chiesa fu istituita nella forma monarchica, particolarmente idonea a mantenere l'ordine... Sì, con la semplice critica dei testi, si può, checché ne dica Loisy, dimostrare l'istituzione divina del pontificato romano e determinare le condizioni legittime del suo esercizio¹⁴.

Senza dubbio Pietro non vide tutte le deduzioni che più tardi si sarebbero tratte da questi testi, ma certamente comprese che egli veniva designato capo degli apostoli, ed esercitò il suo primato. Lo sviluppo posteriore è pertanto legittimo: «Basta ciò per riallacciare a questo primato, come al suo punto di partenza, tutto quel che la Chiesa definirà in materia di prerogative pontificie, nel corso dei secoli».

Gli stessi tre principi di autenticità, di storicità e di sviluppo bastano a dirimere la questione dei sacramenti, fra la dottrina scolastica, che non va esente da alcune difficoltà, poiché non sempre ebbe una visione abbastanza ampia¹⁵, e le concezioni troppo larghe di Loisy, al quale peraltro si devono belle pagine in *L'Évangile et l'Église*¹⁶. Per cinque sacramenti almeno, i principali, il pensiero e le intenzioni di Gesù non furono soltanto interpretati dagli apostoli e dai loro successori, ma si pongono come «fatti positivi espressi con parole e precetti che, a intenderli nel loro vero senso, autorizzavano la Chiesa» a insegnare che essi erano stati realmente istituiti da lui: l'Eucaristia e l'Ordine, in occasione della Cena, il Battesimo, la Cresima e la Confessione dopo la resurrezione.

Come per la Chiesa, lo sviluppo ha qui una parte considerevole: nella comprensione del pensiero del Cristo e nella formulazione del

¹⁴ *Op. cit.*, p. 98.

¹⁵ «Bisognerebbe forse constatare che il temperamento dei nostri teologi, sempre portati a sviscerare troppo nel particolare ciò che sarebbe più saggio prendere nel suo insieme, ha sollevato, a proposito della materia e della forma, molte questioni superflue se non pericolose. Invece di perder tempo a discutere le parole con le quali, la forma essendo completa, la materia viene assunta e il sacramento conferito, è sempre preferibile prendere quello che Gesù ha istituito nel senso lato che conviene alla sua religione, in cui tutto deve misurarsi, non secondo il parametro della scolastica, ma nella grande valutazione della fede» (*op. cit.*, pp. 99-100). «La devozione della prima ora faceva volentieri a meno dei bizzarri problemi che la filosofia si è posta più tardi, e non era né meno sincera né meno ardente. Il cuore ha ragioni spesso più conclusive e migliori di quelle dell'intelligenza. Non bisogna biasimarlo» (*Ibid.*, p. 108).

¹⁶ *L'Évangile et l'Église*¹, pp. 216, ss., citate pp. 120-121.

¹³ *Op. cit.*, pp. 124 e 102.

INTORNO A UNA CONDANNA

dogma¹⁷, ma altresì nella disciplina della pratica che ha avuto una funzione considerevole. Per la Confessione, ad esempio, le parole che la istituirono furono seguite da due secoli di oscurità, dopo i quali si ritrova il sacramento modificato non già nella sua essenza, ma nelle condizioni della sua esistenza: « Tutto si spiega benissimo attribuendo alla comunità cristiana la facoltà d'impiegare, nelle condizioni più opportune per il bene delle anime, i poteri che il suo fondatore le ha conferiti »¹⁸.

Questa confutazione poteva convincere Loisy? Ma innanzitutto era destinata a convincerlo? Non a caso il vescovo di La Rochelle l'aveva indirizzata ai docenti del suo seminario: la sua lettera è un atto pastorale, un insegnamento, una sorta di appendice al « piano di studi » da lui promosso due anni prima. Prima di tutto in questa prospettiva, egli fa il punto su un certo numero di importanti problemi, nello spirito di una critica « saggiamente progressista ». Ma, fra gli esegeti cattolici di questa tendenza, la sua tesi sull'elaborazione dei Vangeli lo colloca in una posizione a parte che influisce su tutto il dibattito. In effetti, che le sue conclusioni concordino o no con le loro, ciò avverrà sempre nell'ambito di una concezione iniziale alla quale non si può non risalire. Egli non nasconde, del resto, che questa concezione di una fonte orale unica e immediata, da lui giudicata più soddisfacente di quella delle due fonti scritte intermedie, gli è stata ispirata dal desiderio di chiudere ogni discussione — che non si sa dove porterebbe — sul carattere strettamente storico dei Vangeli, sul duplice piano degli avvenimenti e dei narratori.

¹⁷ Intelligenza stimolata da dati sia conseguenti sia antecedenti all'istituzione: ad esempio, per la Cena: « non è da dubitarsi che lo Spirito Santo nel giorno della Pentecoste abbia dato loro lumi nuovi: ed è per lo meno probabile che il ricordo del sorprendente discorso sul Pane di vita restasse scolpito nella loro memoria, sì che essi vi trovarono la comprensione di ciò che Gesù istituiva in quel momento » (p. 107). Nel sistema di Loisy, invece, il discorso sul Pane di vita non è un dato, ma un prodotto.

¹⁸ Caso significativo di questa latitudine: l'Estrema Unzione, di cui monsignor Le Camus, con qualche sorpresa, non trova testimonianze esplicite prima dell'anno 416. Ne conclude che la Chiesa ha « qualche diritto » nella scelta e nel numero dei riti che essa riconosce come sacramenti: è in virtù di questa libertà che ha preferito l'Estrema Unzione, all'abluzione dei piedi (op. cit., p. 118).

Nelle intenzioni del cardinale Richard, la censura da lui inflitta a *L'Évangile et l'Église* doveva essere il preludio di un più solenne giudizio da parte della Santa Sede. Ma Leone XIII esitava a intervenire e l'arcivescovo di Parigi si sforzò invano di indurvelo nel corso di una visita *ad limina*, nel febbraio del 1903.

D'altra parte, nonostante le istanze del Nunzio, soltanto il cardinale Perraud, l'arcivescovo di Cambrai e cinque vescovi avevano aderito alla ordinanza di condanna. E monsignor Le Camus, confutando Loisy, non aveva nascosto di preferire la via della discussione a misure disciplinari che lasciavano insoluti i problemi agitati e non contribuivano ad illuminare gli spiriti. Nel complesso, dunque, l'episcopato francese aveva giudicato più opportuno astenersi. Non che provasse una particolare simpatia per l'esegeta o interesse per i suoi lavori: se questo o quel vescovo non gli era ostile, soltanto due, monsignor Mignot e monsignor Lacroix, simpatizzavano apertamente con lui. Ma, salvo alcune eccezioni, sembra che questi complessi dibattiti intellettuali — critica biblica o nuova apologetica — siano stati piuttosto lontani dalle preoccupazioni pastorali dell'episcopato. Motivo d'inquietudine era, piuttosto, l'influenza dei « preti democratici », come Naudet e Dabry, il cui prestigio era accresciuto dai giornali a loro disposizione (*La Justice sociale* e *L'Observateur français*, in special modo) e che, in discorsi, conferenze o articoli, non esitavano ad affrontare le questioni più scottanti. Il 23 maggio 1903, il cardinale Serafino Vannutelli ne scriveva ai cardinali francesi per consultarli sulle lagnanze che diversi vescovi avevano rivolto in proposito al Sant'Uffizio¹.

Frattanto Leone XIII moriva e il 19 agosto il cardinale Richard, approfittando del suo soggiorno a Roma, in occasione del conclave, espose il proprio parere al collega. Aveva fatto leggere un'annata della *Justice sociale* per ricercarvi gli errori, pur sapendo che, grazie alla vigilanza dei professori dei suoi seminari, l'influenza di questa

¹ Nel novembre 1901, a Roma, il cardinale Parocchi aveva già domandato al cardinale Richard un rapporto sulla questione (Archivi storici dell'Arcivescovo di Parigi, promemoria-cronologico dattiloscritto).

stampa era in declino; ma lo preoccupavano assai più le pubblicazioni e l'insegnamento di Loisy. Cogliendo la prima occasione, durante un'udienza che il nuovo Papa aveva concesso a lui e al cardinal Perraud il 7 agosto, egli aveva già esternato a Pio X questa apprensione, totalmente condivisa dal suo collega di Autun². Dopo gli inutili passi compiuti in febbraio per far capire a Leone XIII la gravità della situazione³, l'impressione di entrambi fu che stavolta sarebbero stati sostenuti. Difatti, il 4 ottobre nella sua prima enciclica *E supremi apostolatus*, Pio X denunciava le «manovre fallaci di una certa nuova scienza che si adorna con la maschera della verità e si studia, con l'ausilio di ragionamenti ingannatori e perfidi, di aprire un varco alle vedute del razionalismo e del semirazionalismo».

Per una singolare coincidenza, il cardinale Perraud riceveva quel giorno stesso *Autour d'un petit livre*, inviategli da Loisy in quanto destinatario di una delle sue lettere. L'indomani, la decisione era presa: l'arcivescovo di Autun scrisse al cardinale Richard di aver trovato nel libro «un'audace aggravante delle tesi in precedenza sostenute», per cui avrebbe chiesto al Sant'Uffizio di leggerlo, onde condannarlo «nonostante i difensori che l'autore può incontrare a Roma»⁴. Fra il 15 e il 20 ottobre egli ricevette il padre Bouvier, che gli presentò una versione accresciuta del *Memoriale* messa a punto in gran fretta con la collaborazione del padre Billot e del pulpiziano Letourneau. Il cardinale Perraud lo esamina e l'approva dopo aver consigliato qualche modifica di catalogazione⁵. L'arcivescovo di Parigi lo informa del suo prossimo viaggio a Roma — il terzo in meno di un anno — dove avrebbe seguito soprattutto l'affare Loisy. Il 23 ottobre, prima della partenza, il vescovo di Autun gli risponde, mettendosi a sua disposizione per aiutarlo a ottenere la condanna del «loisismo, più pericoloso ancora del renanismo». Il 28, nuova lettera per accoglierlo all'arrivo nella Città eterna e per felicitarsi di un viaggio e di passi intesi ad «affrettare una condanna che si sarebbe differita indefinitamente»⁶. Frattanto, il 25, egli

aveva promulgato, con lettera pastorale, la recente enciclica con cui si riprovavano, sottolineava, «le audacie della neo-critica».

Il 27 ottobre, il card. Richard portava con sé il *Memoriale* che padre Bouvier e Letourneau gli avevano affidato il 17 ottobre⁷. Appena giunto a Roma, scrive, il 31, ai cardinali francesi, perché diano l'esempio e censurino i due volumetti nelle loro diocesi; chiede, inoltre, che uniscano i loro sforzi ai suoi per ottenere dalla Santa Sede la condanna di Loisy. Il 1 novembre è ricevuto in udienza da Pio X che, davanti alla sua inquietudine, lo invita a rimmettergli direttamente i documenti sull'intera questione. I giorni successivi conferisce con i cardinali membri del Sant'Uffizio; il 9 trasmette al cardinale Segretario di Stato, Merry del Val, il *Memoriale* accompagnato dalle lettere che aveva ricevuto dai suoi colleghi Langénieux (Reims), Coullié (Lione) e Perraud⁸; il 10, constatata che i documenti sono già nelle mani dell'assessore del Sant'Uffizio⁹. Prolungandosi la sua assenza da Parigi — rimase a Roma fino al 18 novembre — prescrive ai superiori dei suoi seminari d'interdire ai loro allievi i corsi di Loisy alla Sorbona e d'ingiungere agli alunni di rimettere a chi di diritto i libri dell'esegeta che fossero in loro possesso¹⁰.

Da Autun, il cardinale Perraud aveva appoggiato il passo dell'arcivescovo di Parigi presso i colleghi di Reims e di Lione. Per mettere il clero in guardia «contro il veleno delle tesi neo-critiche», era «assolutamente urgente che una decisione dell'autorità suprema» intervenisse, aveva scritto il 4 novembre al cardinale Langénieux, aggiungendo: «Mi permetto di pregare Vostra Eminenza di richia-

⁷ P. DUBON, *art. cit.*, pp. 82-86. Al memoriale era allegata una lettera esplicativa: «In un sì grave pericolo per la fede, i preti sottoscritti hanno stimato che sarebbe assai utile consultare la Sede apostolica, sottoponendole un certo numero di proposizioni precise, come sovente si è fatto di già in circostanze analoghe, in specie per gli errori di Baio e di Giansenio... E parso opportuno presentare un certo numero di proposizioni onde i giudici possano avere un'idea esatta della dottrina dei critici del Vangelo. Come tanti novatori dei secoli passati, questi autori non si stancano di pretendere che la maggiore parte dei vescovi e dei teologi siano incapaci di comprenderli...» (*ibid.*, p. 85).

⁸ *Promemoria*. In questa vicenda non compaiono né il cardinale Lecot, arcivescovo di Bordeaux, né il cardinale Labouré, arcivescovo di Rennes, né il cardinale Mathieu, che rappresentava la Francia a Roma.

⁹ P. DUBON, *art. cit.*, p. 89.

¹⁰ «La Vérité française», 19 novembre 1903, confermata da Loisy (*Mémoires*, II, pp. 271-272). Il cardinale Richard rinnova così la sua interdizione del 1901.

² *Promemoria*.

³ P. DUBON, *Origines françaises du décret* Lamentabili, *art. cit.*, p. 76.

⁴ *Promemoria*. Lettera del 5 ottobre 1903.

⁵ DUBON, *art. cit.*, p. 82. Su questo memoriale, di cui *L'Évangile et l'Église* aveva fornito la prima versione, vedi *supra* p. 102. Nella sua redazione definitiva, contava 36 proposizioni, raggruppate in 8 paragrafi e altre 8 in cinque appendici (*ibid.*, pp. 83-84).

⁶ *Promemoria*.

mare l'attenzione della Santa Sede su una scuola che scalza le basi stesse della fede e che, a mio giudizio, stimo più pericolosa degli attacchi aperti di Renan e degli altri liberi pensatori. Si diffida *a priori* di quelli che si conoscono come avversari, mentre gli altri, che indossano l'abito talare, celebrano la messa e si fanno accreditare nelle nostre file. *Inimici hominis domesticus ejus*. Il 7 novembre l'arcivescovo di Reims rispondeva che aderiva, come aveva appena scritto a Roma, « alla denuncia delle 33 proposizioni », formulate dai suoi due colleghi ma che, « non sarebbe sufficiente far condannare gli errori di dottrina, se non si ottenesse la condanna dei libri che li contengono e pretendono di giustificarli, invocando un metodo critico che merita esso stesso le censure della Chiesa »¹¹.

Tornato a Parigi, il cardinale Richard indirizza una lunga lettera al Papa¹²:

Non saprei dimenticare la bontà con cui la Santità Vostra mi ha dato ascolto quando ho esposto le gravi ansietà per la fede che desta in noi la pubblicazione delle opere del rev. Loisy.

Vostra Santità si è degnata d'invitarmi a comunicarle quanto avrei appreso, al mio ritorno in Francia, sui pericoli causati dalla diffusione di codeste dottrine.

Mi sembra sempre più certo che vi sia in esse un pericolo molto reale e grave per la fede. Loisy continua a tenere il suo corso alla Scuola di Studi superiori di Parigi. Vi assistono un certo numero di giovani preti e temo che troppi si lascino sedurre da queste dottrine [che rispondono alle generali disposizioni degli spiriti]. I fedeli ne sono assai inquieti e i confessori mi parlano del turbamento che tali dottrine incutono negli animi.

I giornali ostili alla religione godono nel vedere i cattolici, essi dicono, lavorare con le loro mani alla distruzione della fede.

Sempre più sono convinto che un atto della Santa Sede sia necessario per restituire fermezza alle anime turbate e che tale atto divenga sempre più urgente.

¹¹ A. LARGENT, *Le cardinal B. M. Langénieux*, Paris, Gabalda, 1901, pp. 336-338.

¹² *Promemoria*, senza indicazione di data (« di ritorno a Parigi ») e M. CLÉMENT, *Vie du cardinal Richard*, pp. 400-401 (« novembre 1903 »); con una breve omissione, qui riportata fra parentesi, e alcune varianti di forma). Secondo Loisy, e del resto plausibilmente « la lettera per il suo contenuto, deve farsi risalire al dicembre *Mémoires*, II, p. 279. « fra il 10 e il 15 » (p. 280). Più precisamente, la data in cui fu ricevuta dev'essere fissata « verso il 12-13 dicembre » (p. 285).

Da qualche tempo si dice che monsignor d'Albi e monsignor Vescovo di La Rochelle, essendo a Roma, si proponevano di agire presso la Santità Vostra onde impedire la condanna del signor Loisy. Il cardinale vescovo di Autun e monsignore vescovo di Montpellier mi hanno comunicato per iscritto le loro apprensioni in proposito.

Reputo un dovere importante sottomettere tutto ciò al giudizio della Santità Vostra. Ella ricorda che Sua Eminenza il cardinale arcivescovo di Reims, Sua Eminenza il cardinale arcivescovo di Lione e Sua Eminenza il cardinale vescovo di Autun si sono uniti a me per deferire alla Santa Sede le dottrine di Loisy. Temo che i venerabili vescovi che vorrebbero evitare una condanna di Loisy, non si trovino nelle circostanze di luoghi e di persone che consentano loro di valutare i pericoli di queste dottrine per la fede.

Dal canto suo, il cardinale Perraud si tiene in stretto contatto con padre Bouvier, e ambedue si scambiano le informazioni che possono raccogliere in Francia e in Italia sia dalla stampa sia dalle loro conoscenze. Il 9 dicembre, padre Billot, professore all'Università gregoriana, che aveva collaborato alla stesura del *Memoriale*, scrisse al suo confratello che « il colpo era ormai imminente » e che ogni giorno la Santa Sede « riceve lettere su lettere ». Subito informato, il cardinale Perraud non nasconde la propria soddisfazione: « Attendo con pazienza impaziente l'atto decisivo che sembra prepararsi a Roma », risponde il 14 a padre Bouvier. Lui stesso, per affrettarlo, aveva inoltrato a Roma una nuova nota, e aveva saputo che era stata « fatta vedere al Santo Padre »¹³.

Due giorni dopo, infatti, il mercoledì 16 dicembre, il Sant'Uffizio ordinava l'iscrizione all'Indice dei libri proibiti di cinque opere di Loisy, fra cui *L'Évangile et l'Église* e *Autour d'un petit livre*. L'indomani Pio X approvava il decreto. Il 19 il cardinale Merry del Val lo trasmetteva all'arcivescovo di Parigi, con una lettera esplicativa e il mandato di promulgarlo, mentre la notizia filtrava sulla stampa italiana. Il 23 veniva emanato il decreto dell'Indice, in esecuzione di quello del Sant'Uffizio¹⁴. Il cardinale Richard, per motivi

¹³ DUDON, *art. cit.*, p. 87.

¹⁴ All'elenco erano aggiunte due opere di HOUTIN: *Mes difficultés avec mon Evêque* e *La Question biblique chez les catholiques de France au XIX^e siècle*, ma per sola decisione dell'Indice.

Il decreto, firmato il 23 dal prefetto dell'Indice, era datato 4 dicembre. Ora il 4 era stato pubblicato un decreto dell'Indice, redatto quello stesso giorno, che condannava due opere del rev. Denis. Il caso di Loisy e di Houtin

noti soltanto a lui, lo trattene presso di sé fino al 30 dicembre. Tuttavia alcune indiscrezioni permisero alla stampa francese di parlarne fin dal 25, giorno di Natale, e il 26 *L'Univers* poté perfino pubblicare la lettera del segretario di Stato. Il sillabo delle proposizioni (*Lamentabili sane exitu...*) non doveva apparire che tre anni e mezzo dopo, nel luglio 1907, precedendo di qualche settimana l'enciclica *Pascendi*.

Ma gli amici dell'esegeta non erano rimasti inattivi. Uno dei membri più influenti della Commissione biblica, padre Genocchi, assistente generale e provinciale italiano della sua congregazione, li teneva al corrente con la circospezione che gli era abituale. Quindici giorni prima della prima enciclica di Pio X, Genocchi era stato ricevuto dal nuovo Papa con cui aveva potuto trattarsi a lungo. «È un uomo di Dio, pieno di spirito di pace e di carità. Probabilmente non si è mai occupato di critica e di alti studi religiosi; ha buon senso e non si lascia facilmente ingannare. È ben difficile che possa giudicare da sé libri come quelli del rev. Loisy, per cui dovrà affidarsi ad altri. Credo peraltro che, prima di firmare documenti che avrebbero gravi conseguenze, vorrà consultare molti». Ora, c'è da aspettarsi che *Autour d'un petit livre* scateni una nuova campagna: «Il signor Loisy mi ha inviato il suo nuovo libro da più di una settimana. L'ho letto e l'ho fatto leggere. Nessun dubbio che solleverà di nuovo la collera di molti, sì che anche *L'Évangile et l'Église*, che finora sembrava al riparo dall'Indice, sarà esposto ad un ulteriore pericolo. In ogni caso, gli avversari stessi non potranno mai negare che l'intelligenza dell'autore è ammirevole»¹⁵.

fu dunque straleato dal precedente dopo la seduta, senza dubbio per essere sottoposto al Sant'Uffizio, che si occupò soltanto di quello di Loisy.

¹⁵ Il padre Genocchi a Paul Sabatier, 19 ottobre 1903. Apparteneva ai missionari del Sacro Cuore di Issoudun.

Antonio Fogazzaro a Paul Sabatier: «Ho appena terminato la lettura dell'ultimo libro di Loisy di cui lei mi parla. Ne ho ricevuto un'impressione profonda. Loisy non è mai stato tanto esplicito, tanto coraggioso. Il suo nome resterà come quello del più valoroso promotore di quel rinnovamento delle vecchie formule della fede cattolica, la cui lettera un tradizionalismo cieco ci vorrebbe far accettare come una rappresentazione esatta della verità soprannaturale. Sono pieno d'ammirazione per il libro e per l'autore. Soltanto non lo credo adatto a leggersi da tutti. Parecchie anime semplici di credenti ne saranno ferite. Sfortunatamente, ciò renderà più facile agli avversari ottenere la condanna. Poiché io non dubito affatto che sarà condannato. In Francia avrà almeno la stessa sorte de *L'Évangile et l'Église*. A Roma, ne avrà una peggiore. Questa è la mia opinione. Pio X non ha alcuna competenza in questi

Verso la metà di novembre, Vigouroux, sempre ben informato, scrive a Parigi che «alcuni cattolici inglesi si adoperano molto e scrivono a diverse personalità di qui, chiedendo che sia evitata ogni condanna»¹⁶. Hügel, in special modo, moltiplica i suoi passi: l'11 scrive al cardinale Merry del Val, il 19 al cardinal Rampolla, nuovo presidente della Commissione biblica, ricordandogli Galileo¹⁷. Dal canto suo, padre Genocchi osserva che la temperatura sale: «Si lavora da più parti per prevenire un danno e in qualcosa si spera di riuscire. Ma è mai possibile che la Santa Sede rifiuti ogni soddisfazione a vescovi che, come il cardinale Richard, assicurano il Papa che i libri di Loisy turbano i fedeli e specialmente il clero nella loro fede? Nessuno ignora, qui, che il cardinale Richard attribuisce alla questione una portata immensa e protesta vivamente contro il silenzio troppo prolungato della Santa Sede. Partirà domani per Parigi. Nelle sue lunghe conversazioni con il Papa, egli ha ottenuto la promessa d'un intervento della Santa Sede. Tutto dipenderà dalla natura di questo intervento, che potrebbe salvare capra e cavoli. A Roma nessuno dorme, né amici né nemici, ma il compito dei secondi è infinitamente più facile»¹⁸.

Il 14 novembre Genocchi sperava ancora che la faccenda sarebbe stata affidata alla Commissione biblica; il 21 prevede che la condanna da parte del Sant'Uffizio e dell'Indice sia ormai certa, se pure non imminente¹⁹. Monsignor Lacroix, ben introdotto nella cerchia di Waldeck-Rousseau, allora presidente del Consiglio, provoca un intervento diplomatico per far presente alla Santa Sede «la penosa impressione che farebbe in Francia una condanna e l'influenza indiretta che essa potrebbe avere sulla politica attuale»²⁰. Monsignor Mi-

problemi; non è informato, mancando di cultura moderna; il suo ambiente intellettuale è sempre stato rigorosamente tradizionalista» (13 novembre 1903, lettera scritta in francese).

¹⁶ DUDON, *art. cit.*, p. 89. Su qualcuna di queste iniziative, cfr. Loisy, *Mémoires*, II, pp. 273-275.

¹⁷ Loisy, *Mémoires*, II, p. 275.

¹⁸ Il padre Genocchi a P. Sabatier, 17 novembre 1903. Egli aggiunge: «Monsignor Turinaz ha visto il Papa ieri sera. Non ho gran paura di lui, poiché il Papa deve conoscerlo abbastanza. Ho paura soprattutto del cardinale Richard, che è un venerabile vegliardo e davanti al quale il Papa è relativamente giovane».

¹⁹ Loisy, *Mémoires*, II, p. 272.

²⁰ Loisy, *Mémoires*, II, p. 271. «Un giorno diremo quale incredibile pressione si esercitò allora su Roma e a quali argomenti si fece ricorso», ha

gnot si allarma: il Papa lo aveva appena esortato a « preservare nel suo clero i principi della fede tradizionale, nei tempi avversi che viviamo, e altresì a premunirsi contro novità che, sotto le più seducenti parvenze, celano grandi pericoli »²¹. Rivolto a qualsiasi altra persona e in diverse circostanze, l'invito sarebbe apparso annodino. Il suo viaggio *ad limina* era previsto per gennaio: egli decise di anticiparlo all'inizio di dicembre per vedere il Papa, se possibile, prima dell'eventuale condanna. Cattivo presagio: il 4 dicembre l'Indice condanna la *Quaresima apologetica*, che il rev. Denis aveva predicato nel 1902 nella cattedrale di Albi.

Comincia l'incertezza. Verso il 10 dicembre, monsignor Mignot ottiene una prima udienza dal Papa. Lo trova assai ben disposto nei confronti di Loisy, ma impegnato con il cardinale Richard a fare qualcosa. Pio X non gli nasconde che una condanna del Sant'Uffizio è inevitabile, in forma di censura di proposizioni anonime. L'arcivescovo esce con la convinzione che il nome dell'esegeta non sarà pronunciato. Del resto, è questa la voce che circola a Roma e di cui la stampa si fa eco²². Gli sembra una condotta molto saggia e se ne rallegra: « Infatti, nulla sarebbe più facile per Loisy che scagionarsi dalle accuse rivoltegli »²³.

Il mattino del 21 dicembre, quando la decisione è ormai presa da

scritto monsignor Batiffol (nella « Revue de théologie et des questions religieuses » di Montauban, 1909, p. 390). Ma non lo ha mai detto e Rivière, che lo cita, non sembra averlo saputo: è un'allusione a questo episodio?

Dopo aver letto *Autour d'un petit livre*, monsignor Lacroix ne scriveva a Loisy: « La pubblicazione di quest'opera segnerà una data importante nella storia della Chiesa di Francia » (*Mémoires*, II, p. 266).

²¹ Vedi « Semaine religieuse d'Albi », 28 novembre 1903, pp. 775-776.

²² André Pératè, allora allievo dell'École française di Roma, scrisse il 14 dicembre al rev. Bremond: « Il Papa ha letto rigo per rigo, e annotato, i due volumetti, dicendo che si rifiutava di condannare un uomo che sentiva esser leale e di buona fede ». Saranno condannate soltanto, egli dice, alcune proposizioni anonime che Loisy sarà invitato a ritrattare (*Mémoires*, II, p. 282).

Opinione analoga nell'« Univers » del 23 dicembre, quando non era ancora conosciuto il decreto del 16 del Sant'Uffizio, e in una « Lettre romaine », del « Journal des débats » del 26, il giorno stesso in cui « L'Univers » pubblica la lettera del cardinal Merry del Val al cardinale Richard.

« Si dà per certo che Loisy non sarà condannato », scriveva Houtin il 17 dicembre a P. Sabatier. Il rev. Klein, scrivendo allo stesso Sabatier il 15 dicembre, si era mostrato più pessimista: « Le notizie su Loisy sono assai contraddittorie, ma convergono sempre di più verso l'ipotesi di una condanna ».

²³ Monsignor Mignot a P. Sabatier, 1 gennaio 1904.

cinque giorni, padre Genocchi continua a illudersi: « L'affare Loisy va per la sua strada. Alla fine di gennaio o di febbraio, si avrà un atto pubblico della Santa Sede. Speriamo che sia soltanto una istruzione per i giovani teologi che si scandalizzano di tutto e non sanno mantenersi nei giusti limiti »²⁴. Ma monsignor Mignot, che ha deciso di anticipare la sua partenza, ricevuto dal Papa in udienza di congedo, apprende con stupore, dalle sue labbra, la notizia che verrà presto resa pubblica. Il 22 dicembre scrive a Loisy: « Ero venuto pieno di speranza e me ne vado pieno di tristezza. Nonostante tutti gli sforzi dei vostri amici, i vostri nemici trionfano. Il Papa, con tutte le sue buone disposizioni per voi, cede alle assidue istanze di alcuni membri influenti dell'episcopato francese — per non parlare di quelli estranei all'episcopato. Gli si fa credere che mai pericolo più grave abbia minacciato la Chiesa »²⁵.

Così, il provvedimento era stato affrettato e assumeva una forma personale. Il 28 dicembre l'arcivescovo torna a parlarne: « Non riuscivo a persuadermene. Che cosa era avvenuto fra le due udienze? Ignoro quali insistenti pressioni abbiano esercitato Parigi, Autun e altri, ma qualcosa vi è stato, ne sono certo. Ho cercato di informarmi: bocche chiuse, dappertutto »²⁶. E il 1 gennaio: « Ho le mie buone ragioni per credere che Roma, pur non volendo condannare *L'Évangile et l'Église* abbia ceduto alle sollecitazioni di prelati ed ecclesiastici francesi »²⁷.

Due fatti, qui, s'impongono all'attenzione. Da un lato, padre Bilot considerava la condanna imminente fin dal 9 dicembre, mentre sappiamo che il 21 (quattro giorni dopo la firma del decreto da parte di Pio X) un uomo in così elevata posizione come padre Genocchi non si aspettava nulla per le settimane successive. D'altra parte, sulla gravità di questa o quella forma di condanna, le opinioni dissentivano. Il cardinale Richard voleva una condanna, il cardinale Perraud era incline a una censura *dottrinale*, mentre il cardinale Langénieux propendeva per una censura *personale*. Davanti all'inevitabile, monsignor Mignot pensava che sarebbe stato più facile accordarsi sulla prima. Ed era quel che temeva l'arcivescovo di Reims: « Non bisogna forse aspettarsi un ricorso agli artefizi propri degli eretici?

²⁴ Il padre Genocchi a P. Sabatier, 21 dicembre 1903.

²⁵ Monsignor Mignot a Loisy, 22 dicembre 1903 (*Mémoires*, II, p. 284).

²⁶ Monsignor Mignot a Loisy, 28 dicembre 1903 (*Mémoires*, II, p. 285).

²⁷ Monsignor Mignot a P. Sabatier, 1 gennaio 1904.

Se i due ultimi libri di Loisy non saranno oggetto di una proibizione formale, continueranno a diffondersi; l'autore e i suoi seguaci imitano i giansenisti »²⁸.

Ma quali influenze e quali considerazioni orientarono la decisione della Santa Sede? Davanti al messaggio del padre Billot al suo confratello vien fatto di chiedersi quale fosse la sua portata reale. Il gesuita sapeva soltanto che la condanna era inevitabile, come monsignor Mignot doveva apprendere l'indomani dal Papa stesso? Era al corrente della forma che avrebbe assunto? O, conoscendo l'esistenza del decreto del 4 dicembre, si attendeva da un momento all'altro la sua approvazione?²⁹ Nulla autorizza a pensarlo, se non che egli era, in quella circostanza, assai più informato di padre Genocchi, il quale rifletteva un'opinione comune che egli stesso, con la sua posizione, contribuiva a creare. D'altra parte, è del tutto plausibile che la lunga lettera al Papa del cardinale Richard abbia provocato la decisione romana. In tal caso si spiega anche la forma che prese e che era, per Roma, la meno onerosa: si dava soddisfazione all'arcivescovo di Parigi, senza che la Santa Sede dovesse impegnarsi sul piano dottrinale con una fretta aliena dalla sua prassi e altro che con una lettera esplicativa del cardinale Merry del Val, la quale restava nelle generalità. Prevaleva la soluzione sostenuta dal cardinale Langénieux, ma per tutt'altri motivi e senza impedire, come egli desiderava, che se ne trasse il massimo effetto.

Quel che avvenne dopo — vale a dire la lunga e penosa vicenda della sottomissione — è troppo noto perché qui si debba insistervi³⁰. Oltretutto appartiene alla vita dell'esegeta, più che alla storia delle idee. Fin dall'inizio, Loisy era deciso a sottomettersi, ma con la riserva dei diritti della storia e della critica che esulavano, egli stimava, dalla competenza del Sant'Uffizio e dei teologi. A Roma e a Parigi, invece, si voleva una sottomissione totale e assoluta, qualcosa come una cambiale in bianco, nella quale non figurasse alcuna proposizione particolare. « L'ho trovato sempre preoccupato della distinzione da farsi tra la dovuta obbedienza alle decisioni teologiche e il diritto degli storici e degli esegeti di avere la propria autonomia », scriverà il cardinale Richard a Pio X, dopo aver visto Loisy la mat-

²⁸ Lettera al cardinale Perraud, 7 novembre 1903 (A. LARGENT, *Le Cardinal B. M. Langénieux*, p. 336).

²⁹ Vedi supra, nota 14.

³⁰ Loisy, *Mémoires*, II, pp. 287-377 e HOUTIN, *Alfred Loisy. Sa vie, son oeuvre*, pp. 118-127.

tina del 12 marzo³¹. Di cedimento in cedimento, nel pomeriggio dello stesso giorno l'esegeta si lasciava strappare, dirà più tardi egli stesso, una *capitolazione* incondizionata³². Sembrava che una sottomissione sincera non potesse essere che totale, e una sottomissione totale era tutto quello che si poteva esigere³³.

Il cardinale Richard aveva ottenuto la condanna che voleva. Che fosse dottrinale o personale, non contava molto ai suoi occhi. Nel *Memoriale* Bouvier-Letourneau, inoltrato per suo tramite nella via gerarchica, aveva visto soltanto un mezzo per conseguire lo scopo: non l'aveva né patrocinato né fatto oggetto di una supervisione, come il vescovo di Autun. Dopo dieci giorni di riflessione, decise di promulgare il deliberato di Roma con discrezione e senza solennità, facendo comunicare ai parroci della diocesi, da uno dei suoi vicari generali, il decreto del Sant'Uffizio e la lettera del segretario di Stato. I parroci, a loro volta, avrebbero dovuto parteciparla al clero, ma senza darne lettura dal pulpito. Aveva subito intrapreso, con la

³¹ Eguale ricordo di don Vercesi, nella visita che fece a Loisy il 2 febbraio con Henry Lorin e il rev. Naudet. Aveva esortato l'esegeta a sottomettersi e questi, egli riferisce, non seppe che rispondergli: « Non posso andare contro la mia coscienza... non posso, non posso, la mia coscienza scientifica non lo permette » (in italiano nel testo), il *pontificato di Pio X*, Milano 1935, pp. 121-123.

Nel 1908 Pio X autorizzerà personalmente il padre Smeria, amico di monsignor Mignot e di Hügel, nonché membro della Commissione biblica, a prestare il giuramento antimoderista sotto riserva dei diritti della storia e della critica, considerata la stima che aveva per lui. In precedenza era stata respinta una prima domanda presentata in forma anonima.

³² « Dichiaro a Vostra Eminenza che, per spirito di obbedienza verso la Santa Sede, condanno gli errori che la Congregazione del Sant'Uffizio ha condannato nei miei scritti ».

La sua lettera del 28 febbraio era stata giudicata ancora insufficiente. Pio X l'aveva fatto sapere al cardinale Richard il 7 marzo, in una lettera autografa in italiano in cui si trova la frase celebre ma conosciuta soltanto in traduzione: « Appellò al mio cuore, ma questa lettera egli non l'ha scritta col cuore » (in italiano nel testo). *Promemoria*. Commenti in: *Alfred Loisy. Sa vie, son oeuvre*, pp. 124-125, nota n. 23. « Col cuore », come comprese Loisy, e non « con cuore », di buon animo, come ha spiegato il padre Langrange, che noi ritenemmo di poter seguire, ma la cui interpretazione era fondata su una lezione scorretta.

³³ Il 16 gennaio 1904 s'incrociavano due lettere. Il cardinale Richard al cardinale Merry del Val: « Non sono del tutto tranquillo sulla completa sottomissione del rev. Loisy ». Il cardinale Merry del Val al cardinale Richard: « La sua sottomissione non mi sembra una sincera ritrattazione dei suoi errori » (*Promemoria*).

tenacia e la dolcezza che gli erano abituali, un'azione per indurre Loisy alla respicenza e regolarmente rendeva conto a Pio X e al cardinale Merry del Val dei risultati dei suoi « molteplici passi » e di ciò che gli veniva riferito sul corso dell'esegeta alla Sorbona³⁴.

Ma dall'arcivescovo di Parigi alcuni attendevano molto di più. Non spettava a lui l'iniziativa di una promulgazione solenne e dottrinalmente motivata? Ancora in gennaio, il cardinale Perraud si stupisce del suo silenzio³⁵, un silenzio dal quale l'arcivescovo di Parigi non volle più discostarsi. Furono altri a romperlo.

1. *La pastorale del vescovo di Châlons-sur-Marne*

Il primo a parlare fu monsignor Latty, vescovo di Châlons-sur-Marne³⁶. La sua lettera è datata 29 dicembre 1903, e dunque anteriore d'un giorno alla promulgazione dei documenti ufficiali da parte di colui che ne aveva ricevuto il mandato. È vero che monsignor Latty pensava di avere una ragione particolare per intervenire: Loisy era stato ordinato nel 1879 per la diocesi di Châlons e, sebbene non vi risiedesse più da quasi venticinque anni, vi restava incardinato di pieno diritto.

Rimproverando all'esegeta « quell'ironia agrodolce che mal si addice a un prete che affronta le questioni più gravi », monsignor Latty si abbandona, a sua volta, a una critica assai personalistica e ironica di questo « novello David che seppe accettare la sfida del Golia teutonico »:

Che il signor Loisy abbia lo spirito imbevuto di errore, sembra, ahimé, fin troppo vero, ma non fa meraviglia, sapendo che egli frequenta senza posa i critici tedeschi... Abbiamo perfino sentito dire che sa così bene assimilarli che molti dei suoi articoli di rivista sono a un dipresso traduzioni, più o meno libere, dei loro sistemi e delle loro idee.

³⁴ *Promemoria*.

³⁵ Lettera al padre Bouvier. DUDON, *art. cit.*, p. 90.

³⁶ *Instruction et ordonnance de Mgr. Latty, concernant les deux derniers ouvrages de M. l'abbé Loisy, Châlons-sur-Marne, 1904*, pp. 70 (Pubblicata nella « Semaine religieuse » di Châlons, il 9, 16, 23 e 30 gennaio 1904).

« Un violento libello in cui non v'era più teologia che scienza » dirà Loisy (*Mémoires*, II, p. 339). Tuttavia l'opuscolo bastò a convincere un collaboratore del rev. Naudet, il dr. Lanery, che dichiarò di aver subito bruciato i due volumetti. « Justice sociale », 27 febbraio 1904).

Le *cantonate* da lui prese, con « si poca scienza e tanto meschini argomenti », inducono, senza negare l'importanza della questione biblica, a rimetterla nella sua vera luce. Anzitutto, l'attuale crisi religiosa non è di ordine scientifico, ma politico. In secondo luogo, dall'epoca in cui Bossuet rintuzzava vittoriosamente Richard Simon, « lo stato delle questioni essenziali è rimasto più o meno lo stesso » e per molto ancora l'opera del vescovo di Meaux opporrà « una diga insuperabile alle sconsiderate intraprese della scuola sempre rinascente di Richard Simon »³⁷.

Per questa scuola, i cui iniziati, in piccola cerchia, « si ammirano a vicenda, si rilasciano diplomi, proclamano di essere i soli a sapere e a dover giudicare delle origini e della storia del cristianesimo », per questa scuola la critica è la scienza suprema. Ora, la critica — « questa potenza degli impotenti », secondo la parola di Lamartine — non è che una scienza sussidiaria e subalterna, uno strumento senza autonomia propriamente detta, che si occupa quasi soltanto dei dettagli dei problemi, ignora le idee generali, le concezioni d'insieme ed è incapace di certezze fondate e d'intuizioni ardite.

I critici hanno un bel conferire un alone di mistero alla loro arte, al loro metodo investigativo, ai loro papiri e pergamene: per ciò che specialmente concerne il Vangelo, noi intendiamo fissare alla loro opera limiti e condizioni. Che il tale o il tal altro venga, di volta in volta, a esibirci trionfalmente un frammento di manoscritto esumato o decifrato che conferma il tal versetto o il tal capitolo del Vangelo, è un fatto positivo: la Chiesa accoglierà sempre di buon grado le loro scoperte e i loro chiarimenti, nella misura, almeno, in cui sono accettabili. Ma lo si tenga per fermo: non le sono indispensabili. Il suo testo del Vangelo è acquisito e fissato una volta per tutte in ciò che ha di essenziale... La Chiesa non ha mai permesso, e mai permetterà, che se ne snaturi il senso primitivo.

Perciò, conclude monsignor Latty, « nessuna vana distinzione... Non solo il prete, il teologo, il filosofo deve sottomettersi; è il critico, lo storico, l'uomo nella sua interezza ».

D'altra parte, qualche mese dopo, il vescovo di Châlons riprendeva l'argomento sotto forma di una *Lettera al Superiore del semi-*

³⁷ Venti pagine sono dedicate all'apologia di Bossuet, a proposito del quale monsignor Latty difende l'autenticità del versetto dei tre testimoni celesti (p. 33).

nario maggiore sui pericoli dell'ipercritica³⁸. Questi aveva recentemente constatato l'influenza delle nuove idee nel suo istituto; bisogna non già stupirsi, ma impedire il ritorno del pericolo e allontanare dal sacerdozio quanti si mostran disposti a subirlo: « Non li vogliamo, il loro orgoglio corrompe ciò che essi han di migliore ». Ma questa intransigenza non frenerà la scienza e il pensiero? « La obiezione non è che un'esca per i gonzi. Contentatevi di dire ai vostri allievi che nel grembo della Chiesa vi furono sempre altissimi spiriti, i quali vi stavano a loro agio, non più imbarazzati dai suoi dogmi che dagli assiomi dei matematici o dalle verità prime della ragione e del buon senso ».

Che cos'è la critica, in effetti? Semplicemente « una di quelle scienze contingenti le cui leggi si risolvono in spiegazioni più o meno ipotetiche d'un certo numero di fatti, e le cui ipotesi possono sempre variare ». È al rimorchio di questa scienza che deve mettersi l'esegesi cattolica, e proprio nel momento in cui le stesse scienze della natura diventano consapevoli del loro carattere contingente? Se c'è un conflitto fra una conclusione scientifica e un'affermazione biblica, perché dar sempre torto alla Bibbia e cercare una diversa interpretazione del suo testo? E se si tratta di un fatto soprannaturale, inspiegabile per la scienza o anche contrario a una delle sue leggi, non c'è che da constatarlo: « Fatta questa constatazione, la scienza e la Bibbia non hanno più niente da dirci al riguardo e non è agli eruditi che domanderemo di spiegarci, per esempio, la moltiplicazione dei pani o la resurrezione di Lazzaro ».

Niente da fare, quindi: il *servilismo superstizioso* dei critici verso la scienza e la loro affettata indipendenza rispetto alla teologia sono incapaci di elevare la loro arte alla dignità di scienza riconosciuta: « L'essenza delle cose è immutabile, e nulla si ottiene a violentarla ». D'altra parte, nessuno pensa di bandire la critica dalla scienza sacra se, invece di voler subordinare a se stessa le altre scienze, essa accetta di conformarsi al loro oggetto, di seguire i loro principi, di tener conto delle loro leggi. Sia pure di larghe vedute, ma resti al suo posto, come ausiliaria. « Fatelo ben capire ai vostri allievi: l'ipercritica è di essenza tedesca, e segnatamente protestante, e per questo duplice motivo va considerata pregiudizialmente sospetta... Oc-

³⁸ « Semaine religieuse » di Châlons-sur-Marne, 18 giugno 1904, pp. 393-406, e opuscolo di 21 pagine, Châlons, 1904. La lettera è datata 21 maggio 1904.

corre che essi siano formati secondo il genio francese e il senso cattolico... Scartate dal vostro insegnamento i libri in cui si crede a tutto e quelli in cui si crede a nulla. Tra un Molinos e un Richard Simon non c'è forse posto per Bossuet? ».

Tutto si allenta, tutto si disloca, tutto sprofonda intorno a noi... Noi non dobbiamo, come pretendono i critici, preparare la religione dell'avvenire; è l'antica religione che bisogna conservare integra, accettando quell'unità e quella disciplina che, in tempi di sbandamento e di generale incertezza, le guadagnarono sempre il favore e la fiducia degli spiriti migliori.

2. La pastorale del cardinale Perraud

Il vescovo di Autun non aveva la pazienza del suo collega di Parigi: « I veri cattolici si mostrano scandalizzati che l'autore degli errori condannati continui a celebrare la Santa Messa e a tenere il suo corso come nulla fosse », gli scriveva l'8 febbraio³⁹; e parecchi mesi dopo sperava ancora che Roma avrebbe proceduto *ad ulteriora*⁴⁰. La sua lettera sugli « errori del reverendo Loisy »⁴¹ è datata 16 gennaio 1904. Ma prima di darla alle stampe il cardinale volle rivederla con padre Bouvier, in occasione del viaggio che il porporato fece a Parigi dal 25 al 28 gennaio⁴². Constatando il fascino eserci-

³⁹ Promemoria.

⁴⁰ DUDON, *art. cit.*, p. 93.

⁴¹ *Les erreurs de M. l'abbé Loisy condamnées par le Saint-Siège. Instruction adressée au clergé du diocèse d'Autun*, Paris et Autun, 1904, pp. 70. Fu pubblicata in tre puntate negli « Univers » del 17, 19 e 20 febbraio 1904. Il vescovo di Le Mans ne ordinò cinquecento copie e l'arcivescovo di Lione settecento (DUDON, *art. cit.*, p. 93). L'arcivescovo di Bourges la fece conoscere al suo clero (« Semaine religieuse » di Bourges, 19 marzo 1904).

Loisy giudicò la lettera mediocre nella sostanza, ma abbastanza moderata nel tono (*Mémoires*, II, p. 338). Blondel e i suoi amici furono molto più severi, in special modo il rev. Wehrli: « Il buon cardinale spinge il candore fino a non accorgersi che risolve il problema con il problema, e senza neanche confessare ai suoi preti che esiste un problema. Francamente, se non si trattasse di una sorta di rammollimento che si vorrebbe credere senile, bisognerebbe dire che questa roba è un monumento di disonestà intellettuale » (*Au Coeur de la crise moderniste*, p. 190). Viceversa, dopo *Histoire et Dogme*, Blondel ricevette lettere in cui gli si diceva: « Ah, se aveste scritto come il cardinale Perraud! Almeno là il discorso è decisivo e gli argomenti colgono nel segno » (*ibid.*, p. 205).

⁴² DUDON, *art. cit.*, pp. 91-92.

tato fra i migliori cristiani dalle « audaci congetture della neo-critica », egli si proponeva, « col sussidio di alcune riflessioni brevi, semplici, categoriche, suffragate da citazioni incontestabili », di mostrare il contrasto fra queste dottrine e gli insegnamenti della fede cattolica. Seguendo da vicino il *Memoriale* Bouvier-Letourneau, egli raggruppava le sue osservazioni in sei punti: la rivelazione, i fatti e le rivelazioni evangeliche, la resurrezione, la divinità e la scienza di Gesù Cristo, la Chiesa, i sacramenti.

— La tesi di Loisy sulla rivelazione si apparenta all'illuminismo di certe sette protestanti, e anche al razionalismo. Secondo lui, l'uomo ha parlato a se stesso e ha attinto in sé le immagini e le idee che sono poi divenute le verità feconde della dogmatica. Ora bisogna ammettere, « con tutta la teologia cattolica », che la rivelazione è « una comunicazione soprannaturale venuta dal di fuori » e che essa è costituita da questa *parola*.

— Loisy e la neo-critica non vedono mai nei Vangeli che « pie elucubrazioni ». Ma i loro autori avevano, esattamente come noi, quello « scrupolo dell'esattezza storica che è la prima legge della storia ». Essi stessi l'hanno più volte espressamente dichiarato e bisogna accettare in blocco la loro testimonianza, senza illudersi di poter discriminare metodicamente la verità storica dalla sua elaborazione posteriore. Privata di questo puntello, la tradizione stessa non è più che un rifugio illusorio sulla via del dubbio e dello scetticismo.

— Fra il modo in cui Loisy spiega la divinità del Cristo e la tesi dei razionalisti che la negano, non c'è alcuna differenza essenziale. Più direttamente ancora, Loisy la infirma a fondo negando a Gesù una scienza illimitata.

— Per lui, la resurrezione non è che una « pia credenza che sfugge a ogni dimostrazione scientifica, senza valore dinanzi al tribunale della storia, il quale non si appaga di sentimenti ma esige prove indiscutibili ». Gesù l'aveva predetta durante la sua vita, e gli apostoli videro e toccarono la sua umanità gloriosa: troppo facilmente la neo-critica si sbarazza di queste testimonianze.

— La Chiesa è stata fondata dal Cristo, « nel senso, storicamente ben verificabile », che Egli incaricò gli apostoli, fin dalla vita pubblica, di continuare la sua missione, di predicare la sua dottrina, di applicare alle anime, mediante i sacramenti, l'efficacia del suo sacrificio redentore, e che Egli li investì dei poteri necessari « per tutto il corso dei secoli ».

Fino a che punto e con quale precisione di particolari, Egli partecipò loro le sue intenzioni per l'adempimento, nel tempo e nello spazio, della missione che ad essi affidava? Nessuno potrebbe dirlo. Sappiamo solo, grazie alla testimonianza assolutamente storica degli Atti degli Apostoli, che nei quaranta giorni trascorsi fra la resurrezione e l'Ascensione, Egli li intrattenne sul *Regno dei Cieli*, sicuramente, cioè, su quella società spirituale da Lui costituita per propagare il regno di Dio nel mondo.

— Circa l'istituzione dei sacramenti, le *enormità* della neo-critica sono ancora più scandalose e radicali. In particolare, l'Eucaristia « non sarebbe più istituita da Gesù Cristo alla vigilia della sua morte, trasmutando un pezzo di pane nel suo corpo e un po' di vino nel suo sangue », e il sacerdozio cattolico « non potrebbe esibire davanti al tribunale della storia le sue prove di origine ». Gli apostoli, nell'ultima Cena, non avrebbero avuto l'idea ben chiara della transustanziazione, né la coscienza di essere i preti della nuova alleanza: essi acquisirono tale carattere, dice Loisy, « a misura che la Cena s'investì del carattere di un atto liturgico ».

A quale grado d'illusione non sono giunti i novatori? « La parola ACQUISIRONO⁴³ getta una luce folgorante sull'intera economia della neo-critica ». Per aver voluto fissare direttamente il sole, essa sconta la sua temerarietà con l'accecamento, divorata dal *sogettivismo* che informava il suo metodo. « No, basta con le illusioni! Il cristianesimo quale lo intende e lo presenta la neo-critica, non è più il cristianesimo dei Papi, dei dottori, dei concili, dei maestri della teologia. Armata della scienza invulnerabile delle Sacre Scritture, san Tommaso d'Aquino, san Bernardo, sant'Agostino e nessuno eccettuato, tutti i Padri delle Chiese latina e greca, si sarebbero levati come un sol uomo per polverizzare gli argomenti sui quali poggia questa interpretazione inaudita e disastrosa... ».

3. I bollettini diocesani

La censura del cardinale Richard aveva ottenuto l'adesione di sette dei suoi colleghi nell'episcopato. Il giudizio del Sant'Uffizio provocò un movimento più importante, ma ancora assai circoscritto rispetto a quello che seguì il decreto *Lamentabili* e l'Enciclica *Pa-*

⁴³ Sull'emozione che questa parola suscitò nel cardinale, vedi la testimonianza di Monier, riferita da Loisy, *Mémoires*, II, p. 256.

scendi. Per rendersene conto, basta sfogliare diversi bollettini diocesani. Su 84 diocesi in cui si divideva allora la Francia⁴⁴, sei non pubblicavano il bollettino, 8 osservarono il più completo silenzio (Aix-en-Provence, Beauvais, Limoges, Montauban, Nantes, Saint-Claude, Tours e Verdun), 14 riportarono senza commento il decreto del Sant'Uffizio (al quale, peraltro, dieci fecero seguire la lettera del cardinale Merry del Val). Le altre danno all'episodio un più largo rilievo.

Complessivamente, 63 bollettini pubblicarono il decreto, 54 la lettera del segretario di Stato e 40 annunciarono la sottomissione di Loisy. Sedici di queste la commentarono⁴⁵, ma ben pochi obiettarono che la sottomissione doveva essere perfezionata, e quattro soltanto la segnalano quando fu gradita a Roma. Quanto alle date, soltanto venti bollettini parlarono dell'affare Loisy prima della condanna, su 70 che si interessarono alla polemica, mentre sei attesero la metà di gennaio o anche più oltre.

Significativa la diversità dei commenti. Per Nîmes e Besançon, la sottomissione di Loisy «prova, una volta di più, che gli studiosi cattolici, perseguendo con zelo la soluzione dei problemi più ardui, non dimenticano mai di esser figli rispettosi e devoti della Chiesa e che, lungi dal pretendere di riformarne gli insegnamenti, son lieti di profittare delle occasioni che si offrono per affermare il contrario»⁴⁶. A Saint-Dié, il decano del capitolo, formulando i voti del clero al suo vescovo, osserva che «quello che ci perde è lo spirito moderno, che s'insinua dappertutto»⁴⁷. Tulle, che finora aveva taciuto, ritiene che «la sottomissione o la non sottomissione del rev. Loisy importa poco alla Chiesa. Ha importanza soltanto per la sua

anima. Noi vogliamo credere che egli ne terrà conto»⁴⁸. A Cambrai, monsignor Delassus approfitta dell'affare Loisy per una nuova offensiva contro i suoi vecchi avversari, Naudet e la Democrazia cristiana. Quimper rimprovera al potente *Ouest-Eclair*, del rev. Trochu, le sue compiacenze per Loisy⁴⁹.

Pochi si preoccupano di illuminare i lettori sulla sostanza delle cose. Troyes rifà la storia della controversia. Per Bordeaux la vastità degli argomenti non consente «di soddisfare i lettori che vogliono conoscere esattamente gli errori di Loisy»: non si può che rinviarli agli articoli di Gayraud⁵⁰. Lione riproduce uno degli articoli dello stesso Gayraud (come fa anche Agen) e un altro di Lepin⁵¹. Bourges pubblica una breve consultazione teologica⁵² e Nizza un lungo studio, di buona impostazione, ma che passa quasi del tutto inosservato, eccetto che a Grenoble sul cui bollettino viene riprodotto⁵³. Appaiono lettere episcopali, articoli di giornali e di riviste, opuscoli di circostanza: alcuni bollettini li segnalano, li raccomandano, li analizzano o li citano e Agen pubblica due rassegne della stampa⁵⁴.

In totale, 40 bollettini (senza contare Agen) danno 67 indicazioni. Sui 15 nomi citati, i più ampi consensi vanno senza dubbio al cardinale Perraud (13 volte), a Frémont (12 volte), a monsignor Latty (11 volte), poi a Gayraud (7 volte) e al padre Prat (6 volte). Monsignor Mignot, che aveva preso le difese di Loisy, è raccomandato 4 volte, ma viene ignorato dal suo stesso bollettino⁵⁵. La pastorale del cardinale Perraud è distribuita al clero in tre dio-

⁴⁴ «Semaine religieuse» di Tulle, 23 gennaio 1904, p. 57.

⁴⁵ «Semaine religieuse» di Quimper, 1 gennaio 1904, pp. 8-10; «Ouest-Eclair» del 25 dicembre 1903.

⁴⁶ «Semaine religieuse» di Bordeaux, 19 febbraio 1904, pp. 119-120.

⁴⁷ «Semaine religieuse» di Lione, 18 dicembre 1903, pp. 105-112; 29 gennaio, 5 e 12 febbraio 1904, pp. 274-278, 302-307 e 330-335. «Semaine religieuse» di Agen, 12, 19 e 26 dicembre, pp. 821-823, 837-839, 853-857.

⁴⁸ «Semaine religieuse» di Bourges, 19 dicembre 1903, pp. 888-890.

⁴⁹ «Semaine religieuse» di Nizza, 16, 23, 30 gennaio, 6 febbraio 1904, pp. 69-73, 94-100, 124-127, 155-163. «Semaine religieuse» di Grenoble, 17, 24, 31 marzo, 21 aprile e 5 maggio 1904, pp. 523-526, 538-541, 555-558, 605-607, 635-638. Cfr. *supra*, p. 231.

⁵⁰ «Semaine religieuse» di Agen, 7 e 14 febbraio 1904, pp. 91-92, 106-107.

⁵¹ Avignone (monsignor Sœur), Digione (monsignor Le Nordez), Nevers (monsignor Lelong), Tarantasia (monsignor Lacroix). La lettera del cardinale Perraud che promulgava la prima enciclica di Pio X era stata citata otto volte.

⁴⁴ Metz e Strasburgo erano allora sotto giurisdizione tedesca e Lilla non era ancora distaccata dalla diocesi di Cambrai. Il bollettino di Strasburgo veniva pubblicato in tedesco e quello di Metz in francese. Quest'ultimo aveva riportato uno studio del rev. Pelt sull'*Évangile et l'Église* (febbraio 1903, pp. 65-71).

⁴⁵ Di questi, nove esprimono soddisfazione, quattro formulano riserve sulla realtà della sottomissione e uno (Nancy) dubbi sulla sua sincerità.

In occasione della condanna, tre bollettini avevano manifestato il sollievo delle coscienze cattoliche e due l'avevano appoggiata associandosi alla riprova dei nuovi errori. Per la diocesi di Nizza, la condanna era, «cento volte giustificata» (2 gennaio 1904, p. 14).

⁴⁶ «Semaine religieuse» di Nîmes, 10 gennaio 1904, p. 800; e di Besançon, 16 gennaio 1904 p. 41.

⁴⁷ «Semaine religieuse» di Saint-Dié, 1 gennaio 1904, p. 4

cesi: Le Mans, Lione, Bourges e quella di Frémont in Tarantasia.

Molti vescovi, infine, si fecero un dovere d'intervenire. Avevano svariati mezzi a loro disposizione e vi ricorsero in modo più o meno solenne. Una delle occasioni era la tradizionale presentazione dei voti di Capodanno: sette bollettini diocesani se ne fecero eco, ma tre soltanto riportarono testualmente le parole episcopali: « Pio X ha testé stigmatizzato, secondo che meritano, le novità dottrinali, figlie del protestantesimo razionalista tedesco, che egli aveva ritenuto di dover segnalare alla nostra attenzione e vigilanza fin dalla sua prima enciclica », dichiarò monsignor Andrieu a Marsiglia⁵⁶. E a Coutances, monsignor Guérard esortò il suo clero « a stare in guardia più che mai, sia negli studi privati sia nella predicazione pubblica, contro queste novità gravide di pericoli. Dacché lo stesso Pio X le ha denunciate, noi non avremo più suscitanti... »⁵⁷. A Soissons, monsignor Deraucourt insorse contro « questi errori di alcuni spiriti temerari che a nulla tendono se non a gettarci in una sorta di nuovo protestantesimo ». Fin dal novembre, egli aveva vietato agli allievi del proprio seminario la lettura di *Autour d'un petit livre* e quando il cardinale Perraud ebbe pubblicato la sua istruzione, si affrettò a aderirvi « per rivendicare i sacri diritti di Nostro Signore Gesù Cristo, mortificati e misconosciuti, sottoposti a una critica tutta umana e a una sorta di mistico soggettivismo... Di qui all'arianesimo non c'è poi molto »⁵⁸.

A Montpellier, il vescovo monsignor de Cabrières tenne una serie di dieci conferenze sulla questione biblica⁵⁹. A Sainte-Claude,

monsignor Mailet impartì ai seminaristi una lezione sulle teorie di Loisy⁶⁰. L'arcivescovo di Sens, monsignor Ardin, nella lettera quarantennale, elogiò i direttori del suo seminario maggiore: « Fedeli osservanti degli insegnamenti della Chiesa, essi si studiano di mettere in guardia i nostri giovani leviti contro gli errori del secolo e, in special modo, contro le temibili sconsideratezze della nuova esegesi che tende ad abbattere l'ispirazione e il carattere soprannaturale della Bibbia ». E, sull'esempio del Papa, ammoniva il suo clero « contro una certa scienza nuova che si abbandona a metodi temerari i quali turbano profondamente le coscienze cristiane. Non dobbiamo forse dolerci, ai nostri giorni, di tanti cedimenti nella fede, in conseguenza della neo-critica esegetica e storica? »⁶¹. A Nancy, monsignor Turinaz colse l'occasione di un'altra lettera per dire qualche parola contro la nuova esegesi⁶².

4. Albi e Moutiers, Orléans, Beauvais e La Rochelle

Tuttavia Loisy non trovò soltanto avversari nell'episcopato. Monsignor Mignot non esitò a spezzare una lancia in suo favore in un articolo sul *Correspondant*, che fece sensazione. Egli non nascondeva che *L'Évangile et l'Église* era « ciò che di più audace sia uscito in Francia dalla penna di un prete cattolico, dal tempo di *Histoire critique du Vieux Testament* di Richard Simon ». Aggiungeva che « se avessero parlato soltanto quelli che avevano il mandato di farlo,

⁵⁶ « Semaine religieuse » di Marsiglia, 3 gennaio 1904, p. 103.

⁵⁷ « Semaine religieuse » di Coutances, 7 gennaio 1904, pp. 6-7.

⁵⁸ « Semaine religieuse » di Soissons, 21 novembre 1903, p. 734; 9 gennaio 1904, p. 20; 20 febbraio 1904, pp. 113-114.

⁵⁹ « Semaine religieuse » di Montpellier, dal 23 gennaio al 2 aprile 1904, pp. 53-55, 73, 83-86, 102-103, 119-120, 130-131, 147-148, 164-165, 179-180, 204, 212-214.

1. Origine delle religioni (« Plurale per noi sorprendente, poiché siamo abituati a riconoscere una religione unica ». Appello alla rivelazione primitiva che implica l'unità della razza umana e della religione e sottrae la religione all'evoluzionismo); 2. Storia della religione (quattro periodi: Dio conosciuto e temuto, misconosciuto e sfigurato, amato, discusso e odiato); 3. Elogio della Bibbia (« Bisogna leggere la Bibbia »); 4. L'Antico Testamento e il Pentateuco (La pluralità dei documenti è tuttora un'ipotesi, che non può infirmare la mosaicità del Pentateuco); 5. Il testo del Nuovo Testamento; da 6 a 10. I Vangeli.

⁶⁰ « Semaine religieuse » di Saint-Claude, 5 marzo 1904, pp. 110-113.

(« I Vangeli sono veri documenti storici nel senso rigoroso della parola, e non soltanto libri di predicazione cristiana composti dai loro autori per un fine d'apostolato... È certo che Gesù Cristo si è dichiarato Dio e le asserzioni di Loisy relative alla sua divinità non potrebbero sostenersi senza pericolo per la fede... Come la resurrezione di Gesù, anche l'istituzione della Chiesa è un fatto storico dimostrabile... Riguardo ai sacramenti, la neo-critica è ancora più audace... »).

⁶¹ « Semaine religieuse » di Sens, 6 febbraio 1904, p. 86.

⁶² *Encore quelques mots sur les périls de la foi et de la discipline dans l'Église de France* (La démocratie chrétienne, l'apologétique de l'immanence), Nancy-Paris, 1904, pp. 127 (I due volumetti « sono stati letti con avidità nonostante le condanne » e hanno prodotto conseguenze nefaste: « Un venerabile sacerdote mi scriveva da una grande città francese che egli vive in un ambiente di giovani preti, e che fra loro non ce n'è uno che non scavalchi Loisy, dichiarandolo moderato e timido », pp. 13-14).

non sarebbe rimasto che inchinarsi o spiegare le affermazioni che si prestavano alla critica. Purtroppo, salvo due o tre eccezioni, quelli che parlarono non erano abbastanza preparati e la loro parziale incompetenza concorse al generale turbamento».

Non c'è dubbio che alcune idee esposte nel volumetto di Loisy, estrapolate dal loro contesto, avulse dall'insieme, prese in senso assoluto, indipendentemente dal fine specialissimo ed esclusivo dell'autore, al di fuori dei chiarimenti che esigono, erano tali da scandalizzare, o almeno da stupire quelli che parlano della Bibbia senza neanche averla letta, che ne conoscono soltanto frammenti di epistole e dei Vangeli contenuti nel loro libro di preghiere; erano tali, altresì, da rattristare e intimorire quei sacerdoti colti che non senza apprensione vedono applicare alla Sacra Scrittura i procedimenti dell'alta critica. Era legittimo che voci autorizzate si levassero per premunire i loro fedeli contro affermazioni ed espressioni inusitate che, fraintese, stonavano in modo singolare con il linguaggio cristiano comunemente ricevuto⁶³.

Più oltre l'articolo si sforzava appunto di spiegare questo linguaggio nuovo, queste nuove idee, e d'impedire che fossero travolte le posizioni strategiche della nuova critica.

In fatto di dottrina, monsignor Lacroix era molto meno audace dell'arcivescovo di Albi, ma la sua simpatia andava a chiunque lavorasse con spirito moderno, per cui aveva accolto con favore i due volumetti. La condanna lo lasciò costernato⁶⁴, ma pensò che all'esegista si dovesse conservare il pubblico appoggio che la sua opera e la sua persona meritavano. Aveva preparato per i fedeli della sua diocesi una traduzione delle *Beatitudini* e del *Discorso della montagna*, con un commento fatto soprattutto di citazioni estratte da Bossuet, da monsignor Ginoulhiac, da Gratry, da Loisy. L'opuscolo, che reca la data del 1904, si apriva con una lettera pastorale datata 3 dicembre 1903 e pubblicata nel numero del 15 dicembre della *Semaine religieuse* di Moutiers. In essa il vescovo spiegava le sue intenzioni e in special modo perché si era richiamato agli « insegnamenti di questi maestri dell'esegesi biblica ». Ma l'ultimo di questi

maestri non era forse sospetto oltremisura e alla vigilia della condanna? Poche righe rassicuravano il lettore inquieto:

Le citazioni da Loisy sono estratte dal suo dotto commento al *Discours sur la montagne*, pubblicato quest'anno (1903), senza che fosse colpito da alcuna censura ecclesiastica. Alcune teorie dell'emérito professore sono contestabili, e si può anche restare perplessi davanti a certe sue audacie. Ma non v'è nessuno di quelli che lo conoscono che non sia pronto a rendere omaggio sia alla sua pietà e alla assoluta correttezza della sua vita come alla sua vasta erudizione e al suo immenso lavoro⁶⁵.

Vi furono proteste seguite da un'immediata messa a punto. Le citazioni di Loisy erano tutte irreprensibili, « ciò che, in definitiva, è l'essenziale »; l'opera da cui erano tratte non aveva mai sollevato polemiche. Non bastava che un autore fosse censurato dall'Indice perché divenisse oggetto di riprovazione al punto che non si potesse né citarlo né rendere giustizia al suo talento, alla sua scienza, al suo valore personale. Dopo la condanna di Fénelon, nessuno dei suoi amici si staccò da lui: « Così si comportavano i grandi cristiani del XVII secolo. Chi vorrà credere che fossero meno scrupolosi di noi, in fatto di dottrina? Soltanto, essi pensavano che lo zelo per l'ortodossia non fosse incompatibile con la fermezza di carattere »⁶⁶.

Tre mesi dopo, peraltro, il vescovo di Tarantasia stimò necessario far macchina indietro e rimise a ciascuno dei suoi arcipreti « l'eccellente opuscolo del rev. Frémont » per farlo circolare nei presbiteri. Curati e vicari dovevano trovare in questo « libro preciso, luminoso e cortese », un aiuto per « distinguere il vero dal falso, l'essenziale dall'accessorio, il certo dall'ipotetico » nelle idee e nelle teorie di una critica temeraria che aveva costretto la Santa Sede a intervenire⁶⁷.

Ma nell'episcopato francese c'erano, sebbene alieni dalle idee estremiste, tre illuminati protettori dell'esegista progressista. Il vesco-

⁶³ Monsignor LACROIX, *Le Discours sur la montagne. Traduction avec commentaire*, Chambéry, 1904, p. 11.

⁶⁴ « *Semaine religieuse* » di Moutiers, 1 gennaio 1904, pp. 109-110. La « *Revue augustiniennne* » se ne meravigliava ancora il 15 novembre 1904, p. 510.

⁶⁷ Lettera circolare al suo clero, 31 marzo 1904 (A. HOUTIN, *La question biblique au XX^e siècle*, pp. 119). Su questo opuscolo del rev. Frémont, vedi p. 417 s. Monsignor Lacroix lo giudicava « cortese nella forma, ma piuttosto mediocre nel contenuto » (a P. Sabatier, 25 gennaio 1904).

« Il vescovo di Tarantasia, che aveva difeso Loisy troppo generosamente,

⁶³ *Critique et tradition*, « *Le Correspondant* », 10 gennaio 1904, pp. 6-7. Esamineremo questo articolo più avanti, pp. 479-484.

⁶⁴ « Ed ecco condannato questo povero Loisy. Ne sono costernato! Gli ho scritto questa mattina una lettera di conforto » (monsignor Lacroix a P. Sabatier, 26 dicembre 1903).

vo di Orléans, il futuro cardinale Touchet, giudicò inutile intervenire. Aveva esposto le sue direttive in una *lettera sulla formazione morale e pastorale degli alunni del suo seminario maggiore* in cui deploreava il ritardo degli studi ecclesiastici⁶⁸.

Ancora più evasivo fu monsignor Douais, vescovo di Beauvais ed ex professore all'Istituto cattolico di Tolosa: il suo bollettino diocesano è uno di quelli che evitarono ogni allusione agli avvenimenti. Ma nel programma delle conferenze ecclesiastiche della sua diocesi egli aveva incluso lo studio della Sacra Scrittura e, sotto questo titolo, nel 1903, aveva rivolto al proprio clero una lettera che tracciava il programma di studi per l'anno successivo⁶⁹. Come buoni autori si

compromettendo anche se stesso, ora gli ha voltato le spalle, e non soltanto a lui ma anche a quella che chiama la neo-critica. A mio modesto avviso, ciò significa cadere da un eccesso all'altro e sereditarsi» (Houtin a P. Sabatier, 14 aprile 1904).

«Ho visto la circolare di monsignor di Tarantasia, ma non la giudico con la vostra severità. Monsignor Lacroix è innanzitutto un brav'uomo. Non condivide le idee di Loisy. La confutazione di Frémont gli è piaciuta per la sua apparente cortesia. Ma resta più coraggioso che mai» (P. Sabatier a Houtin, 19 aprile 1904).

«La più netta impressione che riporto dal mio viaggio a Roma è che qui non si apprezza molto la gente che parla e che scrive. Pertanto è probabile che, come i miei venerati colleghi, finisca per rintanarmi e cercare di fare un po' di bene alla brava gente della mia diocesi» (Monsignor Lacroix a P. Sabatier, 16 aprile 1904).

⁶⁸ «Semaine religieuse» di Orléans, 17 e 24 ottobre 1903, pp. 659-665 e 679-684. «E perché scrivo queste cose? Gli uomini e Dio mi perdonino! È per accusare. Sì, per accusare. E accusare chi? Accusare ciò che ho lodato, accusare ciò che amo e venero, accusare ciò a cui molto devo, accusare ciò che mi istruì, mi disciplinò, mi preparò, accusare ciò che mi infuse la vita dell'anima, accusare la Compagnia di San Sulpizio. Io vi accuso, cari e venerati maestri...». Al tempo dei suoi studi, egli ricordava, l'esegesi biblica era particolarmente sacrificata: nei giorni di vacanza «il professore, mettendosi da un punto di vista veramente troppo pratico, ci traduceva e, se si vuole, ci commentava qualche lettera di san Paolo, in vista della predicazione. Già! Ed era una predicazione così saggia!» (pp. 679-680).

Monsignor Touchet auspicava che fosse riesaminato il problema dell'ispirazione dei libri biblici: «Probabilmente si arriverà a concludere che la natura dell'ispirazione non può essere determinata a priori, ma soltanto dopo constatazione del contenuto del testo. A nostro modesto avviso, non sarebbe un male. Potrebbe essere davvero la soluzione di molti problemi biblici». (p. 680).

⁶⁹ *L'Étude de l'Écriture Sainte*, Paris, Lecoffre, 1905, pp. 85. Questa lettera non fu pubblicata che al termine delle conferenze. Loisy la giudicò «concepita in uno spirito molto saggio e moderato» («R.H.L.R.», novembre-dicembre 1906, p. 571).

citavano Lagrange, Rose, Lemmonyer, Jacquier, Calmes, Condamin, Pelt, Hummelauer, Cornely e, come periodici, la *Revue biblique* ed *Études*. Raccomandava, inoltre, la giovane collezione di *Études bibliques* del padre Lagrange, «che promette assai».

Vi sono, in effetti, due modi di studiare la Bibbia, spiegava monsignor Douais: o in vista di uno «scopo edificante» o per una «conoscenza superiore». Nel secondo caso, s'impone una preparazione scientifica, associata a un impegno teologico: duplice condizione per mantenersi equidistanti dai conservatori, partigiani delle vecchie soluzioni — «è più semplice» — e dagli ipercritici, che concedono troppo ai razionalisti, ma non sono all'altezza di comprendere la Bibbia «che è uno dei massimi eventi miracolosi del mondo». Perciò bisogna credere nel progresso della critica, sapere che il progresso non può fare a meno del tempo e mirare sempre, al di là della critica, «al senso riposto, divino, soprannaturale del testo», di cui la critica non ha la chiave.

A La Rochelle, infine, monsignor Le Camus intervenne, come si è visto, una seconda volta. *L'Évangile et l'Église* aveva provocato il suo opuscolo *Vraie et fausse exégèse*⁷⁰. Come risposta, Loisy gli aveva indirizzato la terza lettera di *Autour d'un petit livre*⁷¹. Monsignor Le Camus replicò con uno studio più diffuso, *Fausse exégèse, mauvaise théologie*⁷². La sua intenzione era duplice: voleva dimostrare a Loisy che un vescovo può non ignorare l'esegesi, ma intendeva altresì testimoniare, davanti all'atteggiamento quasi generale dei suoi colleghi dell'episcopato, che un vescovo non ha assolto tutto il suo dovere pastorale se non s'investe delle funzioni di dottore, quando la situazione lo richiede.

⁷⁰ Vedi *supra*, pp. 137 ss.

⁷¹ Vedi *supra*, pp. 173 ss.

⁷² Vedi *supra*, 239 ss.

IL PROGRESSISMO AL BIVIO

Tyrrell ha lasciato un'opera che è un po' il suo testamento spirituale e che egli volle intitolare *Christianity at the Cross-Roads*, la cristianità al bivio. Era un programma e un appello, già condannati da quella Chiesa a cui egli, da giovane, aveva aderito. Senonché molti cattolici si trovarono per proprio conto, nella loro coscienza, dinanzi a un crocevia. A che punto dovevano fermarsi i cattolici sollecitati dal progresso del pensiero moderno? O meglio, come dovevano muoversi su questa via? Il loro *progressismo* li avrebbe spinti fino al modernismo, se non al di là, in quella zona che nessuno ha definito, poiché quelli che vi s'inoltrarono non seppero dare una forma ai propri sforzi? E quali disposizioni spirituali orientavano la loro scelta davanti alle molte vie possibili?

È difficile rispondere a questi pur fondamentali quesiti, e bisogna contentarsi di una documentazione assai sommaria. A ogni buon conto, cercheremo di puntualizzare queste disposizioni, in qualche modo embrionali, nell'ambito della gioventù soprattutto ecclesiastica, perché qui i testimoni furono maggiormente portati alla confidenza. Poi le analizzeremo nel contesto delle tendenze di pensiero in cui esse appaiono di più matura strutturazione e vedremo come in quegli anni, nel processo di lenta differenziazione del progressismo, quando ancora non si parla di modernismo, Loisy occupi il centro di un ventaglio ideologico, la cui sinistra è rappresentata da tre suoi compagni di strada e di destino, Marcel Hébert, Joseph Turmel, Albert Houtin, e la destra specialmente da monsignor Batiffol: tutti sono convinti della legittimità e della necessità della critica, ma rimproverano a Loisy, i primi il suo *fidetismo*, che limita arbitrariamente i diritti della critica stessa e l'ultimo il suo *criticismo*, che li estende abusivamente. L'autonomia rivendicata da Loisy per la critica appare agli uni come una tutela mascherata, all'altro una funesta emancipazione.

IL FERMENTO FRA I GIOVANI

Sarà mai possibile raccogliere sufficienti testimonianze per valutare con esattezza le disposizioni spirituali che, in specie fra la gioventù e nel clero, consentirono il successo de *L'Évangile et l'Église?* Klein e Rivière, pur formulando giudizi diversi, ci dicono quale fu l'emozione suscitata dal volumetto¹; Rivière parla persino di «una sorta di scarica elettrica prodotta sulle intelligenze»². Oggi non si possono raccogliere che sparse reazioni e operare qualche sondaggio più profondo, che dia un'idea del fenomeno e prepari ad entrare nel vivo delle discussioni più strettamente teoriche.

La *Vérité française* riferisce che in piena Roma, «avendo il professore di scienza biblica all'Apollinare dato lettura della condanna di Loisy da parte del cardinale Richard, un certo numero di allievi si sono levati gridando: Viva Loisy»³. Giorni dopo si seppe che il resoconto era deformato; ma resta il fatto che la prima versione dell'incidente non parve inverosimile a un vigile avversario del modernismo il quale sapeva che lo stesso seminario francese di Roma non sfuggiva all'influenza delle nuove idee⁴.

¹ Vedi *supra* p. 35.

² J. RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Église*, p. 158.

³ Abbé MAIGNEN, *Autour de l'Évangile et l'Église*, 4 marzo 1903, secondo «Le Patriote» di Bruxelles. L'Apollinare era il seminario diocesano di Roma.

⁴ Nel corso dell'anno parecchi allievi ne saranno espulsi.

«Il male è diffusissimo. L'Istituto cattolico di Parigi è contagiato da queste dottrine e tendenze, che lo condurranno alla rovina... A Roma, il Seminario francese, di cui sono stato allievo (e con il quale non ho più rapporti da dieci anni) e la procura di San Sulpizio sono in balia di questa tendenza... Ma la giustizia di Dio si manifesta. Al Seminario francese il numero degli alunni diminuisce. L'anno passato, al grande concorso del Collegio romano, i giovani Oblati di Maria Immacolata hanno ottenuto 32 premi e il Seminario francese 4, sebbene qui gli alunni fossero più del doppio degli Oblati!» scrive il 30 maggio 1902 monsignor Turinaz, vescovo di Nancy, al vescovo di Cremona, monsignor Bonomelli. Del resto, per lui il pericolo risiede congiuntamente nell'esegesi critica, nella nuova apologetica e nella democrazia cristiana.

In una lettera a Loisy del 25 luglio 1901, Hügel segnalava che al seminario francese di Roma, una trentina di allievi studiavano a porte chiuse

In quello stesso anno, (1903) Huysmans pubblicava *L'Oblat*, in cui si faceva portavoce delle inquietudini che allora agitavano gli ambienti più conservatori intorno all'abbazia benedettina di Ligugé e all'ombra di Dom Guéranger. Motivo di queste inquietudini è un giovane novizio, il fratello Sourche:

— Spiegate questo, se potete. La sua sincera pietà si accompagna a uno scetticismo che sconcerta. È razionalista fino al midollo; è uno di quei giovani che si arrovelano su un testo con l'idea che non si è dotti se non si arriva a dimostrare che esso è falso; e subito nega che quel testo riveli cose che sorpassino la sua ragione. Al suo arrivo qui, era imbevuto di letture di monsignor Duchesne, citava a proposito e a sproposito la storia di san Bernardo del rev. Vacandard. Ed esclamava ammirato: «Gli ha tolto parecchi miracoli!»

Poiché si ostina nel sacerdozio, sarà trasferito in un seminario diocesano:

— Non avrà modo di guastare il personale dei seminari, giacché voi non ignorate — ed è questo il pericolo del momento — che gli allievi più intelligenti sono tutti razionalisti.

— Purtroppo! — annui padre Felletin.

— Questa nuova generazione — proseguì Durtal — concepisce la fede a modo suo. L'accetta con beneficio d'inventario. Non ha più fiducia negli insegnamenti dei suoi maestri... Il rispetto umano, l'orgoglio, il desiderio di non apparire più creduli degli empì, li sviano. Tutti questi giovanotti hanno letto Renan. Sognano una religione giudiziosa, ragionevole, che non urti con miracoli il buon senso del borghese... Ah, che bel clero si prepara!...

— E questo movimento si estenderà ai chiostri — aggiunse Lampro —. Fratel Sourche non è un isolato, credete a me. Lui è sincero, e si scopre. Ma altri, più prudenti, taceranno le loro idee finché si sentiranno in numero abbastanza forte per esprimerle...⁵.

<corsi di Blondel in filosofia, di Loisy in esegesi, di Duchesne in storia ecclesiastica> (*Mémoires*, II, p. 56). «È un altro dei miei ricordi del Seminario francese: per qualche tempo non parlavamo che di questo, disertando a non finire sui famosi libriccini rossi», ha raccontato monsignor Cristiani («L'ami du clergé», 5 dicembre 1946 p. 116).

⁵ *L'Oblat*, Paris, Stock, 1903, pp. 169-171.

Questo romanzo, come fra poco *L'Anathème* di Autin, è citato qui a titolo di testimonianza psicologica, la cui portata storica è ancora da valutare.

Sarà impossibile misurare la verità di queste osservazioni, fin quando non si sarà potuto studiare quel che accadeva dietro i muri dei seminari: il livello dell'insegnamento e del reclutamento, le tendenze dei direttori e degli allievi, le letture autorizzate o proibite, incoraggiate o tollerate, aperte o clandestine, i libri imprestati di soppiatto dal professore progressista, le misure repressive (obbligo di consegnare al Superiore le opere di Loisy, richiami all'ordine, rinvii di ordinazioni, trasferimenti di docenti, ecc.), i progetti di ordinamento o di riforma dei seminari e dell'insegnamento ecclesiastico, l'atteggiamento verso gli istituti cattolici, le facoltà di teologia, gli studi superiori profani...

Sarà possibile un giorno? Per molti di questi punti, si può dubitare. Per altri, si hanno già documentazioni più ampie. Sebbene un tale studio debba esplicitarsi piuttosto nell'ambito di un insieme di ricerche preliminari, per la loro stessa natura, a quella svolta, qui non possiamo esimerci da qualche cenno. In quell'anno 1903 la cattedra di dogmatica del seminario parigino di San Sulpizio venne affidata a Labauche, sul quale uno dei suoi allievi della prima ora, il canonico Masure, ha evocato i propri ricordi:

Tanto maggiore era il merito del giovane professore poiché egli non poteva disporre, quali strumenti di lavoro, di alcuna delle grandi opere che compariranno solo più tardi. Allora non avevamo né la *Théologie de Saint Paul* di padre Prat né *Origines du dogme de la Trinité* di padre Lebreton, né la *Patrologie* di Tixeront, né tanti altri libri oggi divenuti classici. Per il Nuovo Testamento, Labauche poteva servirsi di Batiffol e soprattutto dei libri del giovane sulpiziano di Lionne, Lepin. È chiaro che dimentico altri autori, ma il mio scopo è solamente di dar risalto a una situazione generale e a una deprecabile insufficienza. In queste condizioni, Labauche era portato a insistere in special modo sull'argomento e sui testi della tradizione, s'intende la tradizione patristica, per la quale poteva contare sul saggio e onesto Tillemont⁶. Forse restava, tra il Nuovo Testamento e i Padri, uno spazio meno conosciuto da esplorare più tardi. Nel frattempo, Labauche s'impadroniva della terminologia di Newman, senza avere il tempo di penetrarla a fondo, parlava volentieri dello sviluppo dei dogmi, per dar conto delle sfasature che si sarebbero spiegate in seguito. Queste lacune, del resto, ci sfuggivano. Avevamo fiducia⁷.

⁶ Le Nain de Tillemont, 1637-1698.

⁷ Eugène Masure, *Léon Labauche* (1871-1955), «Bulletin trimestriel des anciens élèves de Saint Sulpice», 1957, n. 229-230, p. 13.

Quanti altri seminari operavano in condizioni ancor meno favorevoli? Con molta discrezione, i diari intimi di un giovane seminarista di Poitiers ne hanno serbato una dolorosa impressione di abbandono:

La mia vita intellettuale è intrisa di dubbi, al momento attuale: il mio spirito cerca, s'interroga. La risposta verrà più tardi, se Dio mi accorderà tempo e agio di meditare...

Non ho mai incontrato, fino ai 21 anni, un vero iniziatore al mondo delle idee: ho dovuto scoprire da me, lentamente e laboriosamente, l'esistenza dei problemi. La maieutica dello spirito è penosa, specialmente quando si esplica senza maestro⁸.

Frattanto, di là dell'alto muro di cinta del seminario di San Sulpizio, presso Picard, « i libretti rossi di Loisy incendiavano la vetrina. Colpiti di volta in volta dalle severe censure del cardinale Richard, s'imponavano in modo sempre più appariscente ed eccitante ». Nondimeno, continua il canonico Masure, gli uragani del di fuori non rannuvolavano l'atmosfera dell'Istituto: « Eravamo, in qualche modo, premuniti contro gli eventi. La comparsa dei libri di Loisy, l'immensa emozione che suscitavano, ci trovavano calmissimi ». L'esegeta, del resto, non poteva essere nominato in pubblico, benché fosse impossibile ignorarlo: « Bisognava citare, dettare, commentare, verificare, contestare Loisy, senza mai parlarne ».

Altre testimonianze sono meno rassicuranti. Nella cerchia di Blondel si avvertono sintomi allarmanti, che si prolungano oltre quello che una prima « esaltazione » consentiva di credere e che *A-tour d'un petit livre*, si pensava, avrebbe dovuto raffreddare. Nell'ottobre del 1903 Wehrli si dice « costernato nel vedere i guasti compiuti dal metodo storico preconizzato da Loisy »; e Blondel, dal canto suo, invia all'amico Mourret, docente di storia al seminario parigino di San Sulpizio, una lettera inquietante che esprime le tendenze di pensiero di un « gruppo attivo e qualificato ». A sua volta, Mourret confida a Blondel che molti preti, affascinati dal vo-

lumetto, vengono a parlargli di Loisy. Egli ne ha convinto uno, ne ha scosso un secondo, ma gli altri gli sono parsi fedeli all'esegeta. Poi è la volta di due preti di Parigi, di cui egli viene a sapere che lasciano il sacerdozio, avendo perduto la fede. « Non avrei creduto a una così profonda simpatia per le idee e il metodo di Loisy da parte di alcuni dei vostri e dei nostri amici », osserva ancora il 6 gennaio 1904¹⁰. Blondel dichiara a Hügel di aver ricevuto « confidenze dolorose » di giovani preti o di studenti turbati nella loro fede dalla lettura degli ultimi libri di Loisy¹¹; ma quanti altri, che si accostano a Loisy con l'animo sereno e tranquillo, sono rimasti impermeabili all'intervento dello stesso Blondel nella *Quinzaine*, apprezzando, invece, la risposta loisista del barone? Una condizione spirituale, nota Mourret, che i libri di Loisy non hanno prodotto, ma *rivelato*¹².

Ma come passare dalle impressioni, per quanto fondate, a una valutazione oggettiva? Ciascuno conosce dei casi, avvolti da un alone di *echi*, ai quali ci si mostra diversamente ricettivi, a seconda delle rispettive disposizioni spirituali. Qui si accentua, là si sfuma: da una parte si imputa a reato ciò che dall'altra è considerato non perseguibile. Al principio del 1904 corre voce a Parigi che 22.000 esemplari de *L'Évangile et l'Église* siano stati venduti in poco più di un anno¹³, quanto dire più di quattordici volte la tiratura e la vendita reali. Fin dal 1901, secondo la testimonianza di una osservatrice qualificata, la nuova esegesi aveva conquistato San Sulpizio e Loisy contava ammiratori entusiasti fra i seminaristi più intelligenti. Senonché, nel momento più acuto della crisi, la stessa persona si lascia convincere altrettanto facilmente che non uno dei seminaristi dell'Istituto cattolico di Parigi sia stato contagiato dal morbo loisista¹⁴. E questo, mentre gli amici di Blondel si preoccupano della sua recrudescenza e il canonico Masure nota che a San Sulpizio tutto è calmo. Si penserà, forse, che la dichiarazione rassicurante del superiore dell'Istituto, Guibert, sia quella di un amministratore prudente; ma è anche quella di un uomo che non si fa del pericolo la stessa idea, se si pensa che nel febbraio 1903 lo stesso Guibert

¹⁰ R. MARLÉ, *Au Coeur de la crise moderniste*, pp. 159, 163, 169, 180.

¹¹ *Ibid.*, pp. 212, 214 (e 207).

¹² *Ibid.*, p. 233. Su questo intervento di Blondel e sulla risposta di Hügel, vedi più avanti, pp. 565 e 593.

¹³ A. SIEGFRIED, *L'abbé Frémont*, II, p. 408.

¹⁴ Lettere della signora d'Adhémar al rev. Frémont, 14 giugno 1901 e 30 gennaio 1904. Vedi più avanti, pp. 409 s.

⁸ Chanoine BRUNETEAU, *Carnets intimes (1900-1901)*, pp. 19 e 48. Dattiloscritto di 60 pp., Archivi dipartimentali dell'Indre-et-Loire. L'autore, alunno del seminario di Poitiers dal 1898 al 1902, doveva ritornarvi come professore.

⁹ E. MASURE, *art. cit.*, p. 12.

considerava i tre ultimi capitoli del volumetto come « un'opera di alto valore, finora ineguagliata »¹⁵. D'altra parte, il suo confratello Labauche non è « portato a interpretare Loisy in un senso favorevole », anche dopo la condanna del Sant'Uffizio?¹⁶.

I discepoli del padre Pouget « sono divenuti e rimasti spiriti aperti e progressivi, benché al tempo stesso siano stati immunizzati contro il virus modernista », ci vien detto¹⁷. Per contro, l'influenza di Loisy penetra nell'*École Normale* superiore, specialmente ad opera di Pierre-Maurice Masson. Una letterata protestante, Arvède Barine, se ne dice nel 1907, felicemente stupita: « Un ex normalista, che consideravo cattolico intransigente, mi ha detto ieri di non comprendere come si possa resistere alle dimostrazioni di Loisy e che egli stesso conosceva parecchi giovani preti, per non parlare dei laici, che sono della stessa opinione. Tutti, senza eccezione, si ritengono ottimi cattolici »¹⁸. E uno degli amici di P.M. Masson, Victor Giraud, che per la sua moderazione rappresenta abbastanza bene le tendenze del « gruppo di Friburgo », scriveva ancora nel 1906, a proposito delle riviste cattoliche aperte alle idee moderne (fra le quali menzionava la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* di Loisy): « Che vi siano qua e là, dal punto di vista di un'ortodossia strettissima e un po' intimidita, alcune audacie e anche qualche temerità, può darsi. Ma, se ben si valuta l'insieme, trascurando le piccole e necessarie divergenze marginali, nessuno negherà, crediamo, che da tutto ciò s'irradi una concezione del cattolicesimo perfettamente ortodossa e perfettamente coerente »¹⁹. Ancora nel 1908, il rev. Duine

¹⁵ R. MARLÉ, *Au Coeur de la crise moderniste*, p. 71. Si ricorderà che 9 su 13 proposizioni del decreto *Lamentabili*, concernenti il volumetto, riguardano questi tre capitoli.

¹⁶ *Ibid.*, p. 185.

¹⁷ J. GUITTON, *Portrait de monsieur Pouget*, Paris, Gallimard, 1941, p. 26.

¹⁸ Lettera a P. Sabatier, 15 settembre 1907.

¹⁹ *Anticléricalisme et catholicisme*, Paris, Bloud, 1906, p. 68.

L'Università cattolica di Friburgo era allora divisa in due tendenze: il « partito tedesco », guidato da Gaspard Decurtins, sostenuto dalla maggior parte della popolazione, del clero e dei professori e dei vescovi svizzeri; e il « partito francese »: domenicani, (il padre Mandonnét, il padre Rose, ecc.), marianisti (che si erano proclamati neo-kantiani) e laici (Jean Brunhes, J. Zeiller, Gustave Michaut, P. M. Masson, V. Giraud, ecc.). Per questa seconda tendenza, minoritaria ma attiva, Friburgo fu più volte denunciata, anche nel 1911 come un « covo modernista » (rev. Dominique Roland-Gosselin, in « *Entente catholique* », 8 gennaio e, più nettamente, 26 febbraio 1911).

cappellano del liceo di Rennes e storico di Lamennais, scriveva a Houtin: « A volte sono avvicinato sulla strada da qualche giovane loista che m'incanta per il modo in cui sa ricavare dalle dottrine moderniste un cattolicesimo schiettissimo, assai profondo e assai intelligente »²⁰.

La complessità di tale situazione è accresciuta dal fatto che non si nota alcuna concordanza, in tutti questi testimoni, fra il radicalismo del pensiero e il vigore dei sentimenti. Quelli che abbiamo incontrato poc'anzi non sfuggono a una certa giovanile infatuazione. Ma c'è chi ha piantato la sua tenda sulle vette di un nobile ideale ove attende, in solitudine, di essere raggiunto: « Il cattolicesimo, come vegeta in quest'ora nella sua anacronistica serra invernale chiamata Medio Evo, soffre visibilmente, deperisce e sembra morire. Non dubito che il divino Giardiniero lo trapianti all'aria aperta e gli infonda, ai raggi del sole nuovo, una nuova vita, scientifica, estetica e sociale che realizzi alfine il Vangelo nel regno glorioso dello spirito dopo la tirannia umiliante della lettera »²¹. Altri si collocano fra i prudenti, che la vita ha reso esperti e che guardano lontano, ma senza impegnarsi: « Da un bel po' di tempo quelle poche verità che allontanarono Renan sono entrate a far parte dell'insegnamento biblico, anche nei seminari... Lo stesso accadrà delle idee di Loisy. Egli è il messaggero di verità audaci e stupirebbe che gli ignoranti e i vecchioni non le contraddicessero ». D'altra parte, nota un anonimo * che si firma *abbé Paradis*, Loisy si mostra a volte assai ingenuo: « Gli indipendenti che, come noi, seguono i suoi sforzi con simpatia, sorridono delle definizioni assolute, delle affermazioni per cui le cose saranno così o non saranno. Troppo spesso ci han costretto a subire questi dilemmi sterili e prematuri! »²². Molti, risoluti a

Nel 1903-1904, V. Giraud interverrà tre volte in nome dei propri amici presso Blondel per esortarlo a non pubblicare nella contro Loisy (13 dicembre, 2 e 18 gennaio 1904, in *Correspondance Blondel-Valensin*, I, pp. 115-117).

²⁰ Lettera del 7 aprile 1908.

²¹ Risposta di un prete all'inchiesta di L. Arréat su *Le sentiment religieux en France*, Paris, Alcan, 1903, p. 139. La Chiesa del futuro avrà « quattro caposaldi incrollabili »: la preghiera, la carità universale, il pensiero dell'al di là, la comunione eucaristica.

²² Abbé E. PARADIS, *L'abbé Loisy*, « *Mercur de France* », febbraio 1904, pp. 374-381.

* *In realtà, l'autore non è per nulla anonimo. Si tratta del rev. Edouard Paradis, professore al seminario di Saint-Sulpice e poi, nel 1906, al seminario universitario di Lione. Era abbonato al giornale « *Demain* » (n.d.a. 1966).*

circoscrivere il fuoco, distinguono nettamente la *fede* e la *teologia*, la prima insensibile alle avventure della seconda: «So che non avrete meno a cuore di tranquillizzare le coscienze, mostrando, all'occorrenza, che l'edificio religioso non è compromesso dal fallimento della teologia», scriveva nel 1898 a Turmel il suo amico rev. Pautonnier, che presto sarebbe divenuto direttore del Collège Stanislas a Parigi²². Ma molti soffrono anche di intime angosce, di una crisi religiosa che risolveranno sia allontanandosi dalla Chiesa sia restandovi, ma ciascuno a suo modo. Le apparenze non ingannano: anche gli uomini più saldi hanno potuto conoscere questi momenti senza che nessuno o quasi, intorno a loro, lo sospettasse²⁴.

Concludiamo qui questa esemplificazione generale per passare allo studio di qualche caso individuale. Alcuni sono illuminati da documenti retrospettivi: quelli di François Mauriac, di Albert Autin di Abel Biasse, un laico e due seminaristi che ricordano la loro giovinezza, mentre monsignor Amann c'introduce nel cuore delle polemiche che allora divampavano. La grande amicizia fra i reverendi Morel e Venard, interrotta nel 1905 dall'incidente che troncò la vita del primo ci dischiuderà, subito dopo, lo stato d'animo di due giovani ecclesiastici, di poco più anziani del canonico Masure, e, appunto per questo, maggiormente inseriti nel movimento d'idee di quel breve spazio di tempo²⁵.

A. François Mauriac

François Mauriac è rimasto sempre un uomo la cui vita appare profondamente marcata dagli entusiasmi e dalle incertezze del cattolicesimo francese degli inizi del secolo. Egli non è né l'attore né

l'osservatore degli avvenimenti che riferisce: in una certa misura li ha subiti. Ne è stato plasmato, portato dal loro flusso prima ancora che avesse l'età di comprenderli. Ed è il ricordo della giovinezza inquieta a dettare i suoi giudizi. Uscito dalla borghesia bordeaux, era *l'enfant chargé de chaînes* da lui stesso descritto. Il *Sillon* gli aprì orizzonti che non sospettava, delle esigenze e un'ispirazione che trasformarono il suo cristianesimo in modo decisivo.

Il modernismo, invece, non riuscì a staccarlo da Cristo. Il beneficio che gli derivò da questa lotta interiore non bastò mai a fargliela dimenticare. Il suo atteggiamento politico, le posizioni che prese in molte circostanze gravi gli parvero collocarsi sulla scia del *Sillon*. Al contrario, la sua fede nel Cristo della storia evangelica si opponeva fermamente al Cristo della fede proposto dalla critica modernista. La sua *Vita di Gesù*, il cui titolo stesso suona come una sfida, è il coronamento di una lunga meditazione. Per lui l'avversario non è più Renan, ma Loisy che attacca duramente nella prefazione della seconda edizione¹.

Sono uscito dal collegio in piena crisi modernista. La fede di un giovane cattolico, in quei primi anni del secolo, era da ogni parte assalita. La persecuzione del combismo non contava gran che in confronto a questi attacchi contro la dottrina, i più pesanti dei quali venivano condotti con un talento e una maestria *indivoluta* all'interno della stessa Chiesa.

Colui che si chiamava ancora il rev. Loisy non pubblicava nulla che io non leggessi con avidità dolorosa. Alcune delle sue trovate mi colpivano profondamente: come quando, per esempio, diceva di non possedere affatto, nel dimesso repertorio delle sue cognizioni, l'idea di una scienza approvata dai superiori. Lo credevo sulla parola e, per salvare il salvabile, sacrificavo i versetti che il dotto prete denunciava come interpolazioni. Saprà confessare che, per causa sua e dei suoi emuli, mi astenni per anni dal leggere il quarto Vangelo? E anche nei Sinottici, non mi allontanavo dal testo di Marco².

²² Lettera del 13 marzo 1898.

²⁴ Per esempio, all'epoca di *Autour d'un petit livre*, il rev. Klein, il cui liberalismo era giudicato da Loisy come il più inoffensivo: «Si è recato due volte in casa della signora d'Adhémar, con l'angoscia nel cuore e con le lacrime agli occhi, dicendo che la sua fede era in pericolo. Me lo ha detto la stessa signora d'Adhémar in gennaio, durante il mio passaggio a Parigi» (Abbé FRÉMONT, *Cahiers*, XXXI, p. 86, 11 marzo 1904). Il rev. Klein era stato presentato nel 1902 con Loisy al vescovo di Monaco dal Principe Alberto.

²⁵ «È raro che i movimenti di ieri coincidano, in Francia e a Parigi, con le idee di oggi. Le note di Venard per il periodo anteriore tradiscono un'agitazione che era già superata» (E. MASURE, *art. cit.*, p. 12).

¹ *Vie de Jésus*, Paris, Flammarion, 1936², pp. VIII-XI, XV-XVI.

² Fino a che punto Mauriac si sia sentito segnato, lo si capisce ritrovando queste riflessioni quasi alla lettera vent'anni più tardi nel suo *Bloc-notes dell'Express* del 10 aprile 1958: «Appartengo a una generazione di cristiani che avevano vent'anni all'epoca del modernismo e la cui fede subì gli assalti degli esegeti tedeschi e francesi. Sono stato personalmente colpito fino a profirmi, per diversi anni, la lettura del Vangelo di san Giovanni. E oggi me ne stupisco...».

Come molti cattolici turbati di quegli anni, le difficoltà di ordine storico m'inclinavano a ricercare altrove che nella storia i fondamenti di questa credenza, alla quale pur sempre aderivo. Il Cristo vivente nella Chiesa, vivente nei Santi e in ciascuno di noi, autenticava il Cristo della storia. In quel tempo fui un gran lettore degli *Annales de philosophie chrétienne*. La rivelazione interiore, senza sostituirsi al fatto storico dell'Incarnazione, doveva bastare, pensavo, a vanificare le sofisticherie degli storici. Ho ritrovato nei miei taccuini molte citazioni del padre Tyrrell e degli apologisti dell'immanenza.

In seguito, la Chiesa ha sceverato tra loro il grano dal loglio. Quanto a me, atteso che molta luce mi venne di lì e che, lungi dal disviarmi dal Cristo di Nazareth, lo studio del Cristo interiore mi ci ricondusse. È la conoscenza del fiume che mi ha liberato da ogni inquietudine riguardo alla fonte; è il grande albero rigoglioso e pieno di uccelli che mi ha fatto guardare con occhi semplici il granello di senapa.

Pian piano mi abituai a esaminare più freddamente certe obiezioni. Saltava agli occhi che Loisy e i suoi discepoli partivano da un *a priori* non meno esigente della mia fede nel Cristo: l'impossibilità di ammettere, sul piano della storia, qualsiasi cosa implicasse l'esistenza del soprannaturale. Questa negazione non ha ancora finito di suscitare le ipotesi più gratuite, le congetture più avventate. Se fossi indifferente in queste materie, oggi direi che la critica ortodossa ha per lo meno il vantaggio di appoggiarsi a una tradizione, mentre le opinioni contraddittorie dei suoi avversari, ove si eccettuino alcuni punti per nulla essenziali, sono per lo più vedute soggettive che rispondono solo alle esigenze della controversia.

Quando mi accade, oggi, di rileggere i testi che mi avevano turbato, o altri più recenti, vedo bene che ho a che fare con gente piena di passione, con confessori di una fede imperiosa. Essi hanno bisogno di essere certi che questo Gesù era un uomo simile agli altri, un agitatore come ve ne furono tanti prima e dopo di lui. Ma quanto sarebbe meglio, e più rassicurante, se Egli potesse non esser mai nato! Ah, sì! Meglio sarebbe che quest'uomo non fosse mai nato. In tal caso, quelli che lo hanno tradito si addormenterebbero in pace, la faccia rivolta verso il nulla.

... Devo confessarlo? Se non avessi conosciuto il Cristo, Dio sarebbe stato per me una parola vuota di senso. A meno di una grazia specialissima, l'Essere mi sarebbe stato inimmaginabile, impensabile. Il Dio dei filosofi e degli scienziati non avrebbe mai occupato alcuno spazio nella mia vita morale...

Io non credo che a quel che tocco, a quel che vedo, a quel che si incorpora nella mia sostanza, ed è perciò che ho fede nel Cristo.

Reazione di un discepolo di buona volontà che insorge contro il maestro al quale si era affidato e non può più perdonargli il suo inganno. Qui lo psicologo non si cura della psicologia. Toccato nella sua fede viva, trova istintivamente gli accenti della *Pascendi*: e gli è tanto più facile sottomettersi alla parola del Pontefice, poiché ne condivide il linguaggio. François Mauriac si è scoperto ribelle all'esperienza di Loisy dopo averla tentata, perché gli è parso che la critica del soprannaturale fatta da un esegeta, anziché condurre a una religione più pura, sfociasse nel mero nulla. Come per Lagrange, come per molti altri, Loisy è per lui il « distruttore ». Noncurante delle sfumature, il romanziere giunge perfino ad attribuire all'esegeta idee che questi non ha mai sostenuto e che, anzi, ha sempre combattuto.

Nella storia del modernismo, peraltro, la requisitoria ancora citata di Mauriac costituisce una tappa importante: essa denota le aspre resistenze affiorate negli ambienti che simpatizzavano apertamente per Loisy e spiega, almeno in parte, l'isolamento che questi conobbe dopo la sua condanna. Del resto erano simpatie di vicinato, senza radici profonde, e nella maggior parte dei casi nate da una analogia di sforzi, più che da una convergenza di intendimenti. Allora la gioventù cattolica era attratta più dal *Sillon* che dall'esegesi; si leggeva *La Quinzaine* di Fonsegrive, la *Justice sociale* del Naudet, la *Vie Catholique* del Dabry, o la *Démocratie Chrétienne* del Six, ma non la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* di Loisy, e meno ancora la *Revue biblique* del padre Lagrange, o il *Bulletin de littérature ecclésiastique* di monsignor Batiffol. L'assioma « Tutto ciò che è moderno e che va avanti è nostro » procurò molti ammiratori all'esegeta sospetto, di cui Dabry e soprattutto Naudet, divulgavano le idee nei loro giornali. Ma, come ha notato lo stesso Loisy, « si è mai fondato sulla scienza un movimento religioso? »³. Quella gioventù cercava uno sfogo alle proprie energie. Bisognava essere chierici o universitari per trovare, al tempo stesso, un lievito per l'azione o un orizzonte per la pietà, in questa revisione del pensiero religioso, la cui influenza non poteva operare che attraverso molteplici mediazioni e ritardi.

³ « R.H.L.R. », 1909, 6, p. 308 (Recensione di *Orpheus*, di SALOMON REINACH).

Allievo del seminario maggiore di Rouen dal 1903 al 1906 (sotto l'episcopato di monsignor Fuzet, prelado repubblicano e anti-modernista), scartato dal sacerdozio per le sue inclinazioni loisiste. Albert Autin, che doveva far carriera nell'università e nelle lettere⁴, scrisse sul suo periodo di vita religiosa un libro autobiografico in forma di romanzo: *L'Anathème*. « Non si rende abbastanza giustizia a un'idea se la si formula secondo il rigore dei procedimenti logici. In specie se si tratta di un'idea religiosa, l'astrazione diviene facilmente infedeltà, per non dire tradimento », egli osserva, alludendo all'enciclica *Pascendi*. Tale idea non s'investe della pienezza del suo significato, se non è ricollocata nello spirito che l'ha prodotta. La si snatura, riducendola a una serie di proposizioni rubricate come erronee e pericolose. In ogni caso, è impossibile inferirne « ciò che è stata, per un numero incalcolabile di credenti, la recente crisi del modernismo »⁵.

Il seminario è energicamente diretto da un superiore di scrupolosa ortodossia. Autin si sente isolato e non riesce a comunicare che con due confratelli, uno appassionato di questioni sociali, l'altro di lingue orientali (Laurent, il futuro monsignore Sylvain Grébaud). Uno dei professori lo ha iniziato alla storia dei dogmi. Alcune riflessioni e il suo accanimento nel lavoro gli valgono la nomea di « individuo pericoloso ». Alla vigilia del suddiaconato, una perquisizione nella sua camera porta alla scoperta della « copia pazientemente e minuziosamente ricostruita di un corso sulle parabole tenuto da Loisy agli Studi superioris »⁶. Il suo direttore spirituale gli rimprovera « la sterile vanità di pensare da solo », ma al tempo stesso egli scopre di annettere maggiore importanza all'integrità del proprio

⁴ Agrégé all'Università, dottore in lettere, ispettore di accademia. Alcuni romanzi, un saggio pedagogico, studi di storia religiosa, in particolare la sua tesi: *L'Échec de la Réforme en France au XVII^e siècle* (1918). Rimasto nell'orbita cattolica (un *Gratry* nel 1912, con prefazione di Denys Cochin), attraverso in seguito una fase di laicismo militante, parla dell'« illusione modernista » (*Laïcité et liberté de conscience*, 1930, p. 62), cerca di stabilire rapporti con Turmel e torna infine alla fede della sua giovinezza (un *Brunetière* nel 1945, dedicato « ai miei maestri del seminario minore, della diocesi di Rouen, in segno di riconoscenza »).

⁵ *L'Anathème*. Paris, Ollendorff, 1921, p. IX.

⁶ In alcuni seminari si copiò a lungo *L'Action* di Blondel, allora esaurito e introvabile anche a peso d'oro, dirà il barone von Hügel.

pensiero che al rispetto dell'autorità. Scopre di aver corrisposto a un'esigenza della sua formazione intellettuale e morale.

Non avevo peccato. Invano si era cercato di intimidire la mia coscienza con formule magiche. Dinanzi al confidente della mia adolescenza, non provavo né turbamento né rimorsi... Dal tabernacolo non mi giungeva quella misteriosa disapprovazione che, in certi giorni di dissipazione, mi aveva reso trepido, tormentato.

E comincio ad avvedermi chiaramente che l'Amico non ratificava la decisione dei miei superiori, che egli aveva un'indulgenza, una simpatia più aperta, più comprensiva della loro. Per la prima volta capivo che si poteva essere in disaccordo con la Chiesa, col sacerdozio, senza per questo che fosse interrotta l'unione intima con il Cristo. Ed era appunto la rivelazione di una forma superiore di religione, di una religione in *spirito e verità* accanto e al di sopra delle confessioni, dei dogmi e dei riti. Quella sorta di anatema — di separazione dal corpo dei fedeli — di cui fin d'ora mi sentivo oggetto, mi si presentava sotto la forma di un privilegio⁷.

Era da prevedere, gli spiega Laurent: « Non si è mai visto che una chiesa si sia riformata, nei suoi membri e nei suoi capi, ad opera della gerarchia. Le autorità sono essenzialmente conservatrici. D'altronde, può darsi che questa sia una necessità. Comunque sia, il movimento si compirà al di fuori delle autorità e loro malgrado, in virtù della propria forza interiore e a dispetto delle condanne e delle costrizioni ». Così, il terzo uomo del gruppetto accetta di entrare nel sacerdozio « con un ideale che sarà sicuramente misconosciuto, perseguitato, forse anatemitizzato »⁸.

Eppure mancò poco che il seminario uscisse per un momento dalla routine. Una ventata di entusiasmo, subito represso, lo aveva scosso: « A operare questo miracolo erano bastati un uomo e un libro ». L'uomo era il rev. Césaire, docente di dogmatica e discepolo di Newman, che aveva sostituito nel suo insegnamento il metodo storico a quello scolastico. « Dio e il suo Cristo non erano più i soli agenti della Rivelazione, il primo all'origine del mondo, il secondo dopo la caduta. La Parola divina si dispiegava nel fluire del tempo, dai fiabeschi colloqui del paradiso fino ai recenti concili. La Rivelazione appariva come il frutto dell'anonima collaborazione di tutti i credenti, nel corso dei secoli. Opera immensa... Eravamo

⁷ *L'Anathème*, pp. 54-55.

⁸ *L'Anathème*, pp. 65 e 180.

grati a Dio della sua discrezione». Questo modo di concepire il dogma incantava i giovani di spirito aperto e di cuore generoso. La tradizione diventava viva, invece di essere «sterile contemplazione del passato»: I Padri della Chiesa avevano avuto della Scrittura soltanto la conoscenza che i loro tempi permettevano. Sarebbe venuta l'ora — magari era già venuta — in cui, con l'apporto di nuove discipline, l'interpretazione del Verbo si sarebbe arricchita, l'ora in cui il Padre celeste avrebbe tratto dal suo eterno tesoro, accanto agli antichi significati, nuove e benefiche parole. *Nova et vetera*⁹.

Il libro fu *L'Évangile et l'Église*, che cadeva su un terreno ben predisposto. «Questa vittoriosa dimostrazione della vitalità della Chiesa, questo inno alla sua potenza di perpetuo adattamento ai rapti d'entusiasmo. Era la luminosa conferma dell'insegnamento quotidiano del rev. Césaire». Presto l'opera fu condannata: «Il nostro entusiasmo si accrebbe. Forse anche per ciò che d'ingiusto e di brutale vi era in quella condanna... Si leggeva di nascosto il libriccino rosso, come lo si chiamava in termini da iniziati. Quelli fra noi che l'avvenimento non aveva scoraggiato, si sentivano uniti da una simpatia discreta e tenace. Gustammo la gioia squisita dei cenacoli, ricchi di speranze insensate. Sarebbe venuto il giorno in cui le tesi condannate avrebbero conosciuto gli onori della consacrazione ufficiale, raccogliendo i suffragi dei timidi e quelli dei persecutori. Beati, allora, quelli che avevano sofferto!»¹⁰.

Che il libro operasse una divisione era inevitabile. In quelli che lo approvavano si manifestava «un considerevole mutamento della propria visione interiore», dal quale, in un primo momento, un chierico devoto e istruito non poteva che difendersi. Questo chierico ha voluto informarsi e, come tanti altri, ha letto l'opera che non era come le altre:

Presto un turbamento insolito lo avverte che la sua vita interiore è minacciata alle sue stesse fonti. Lo assale un vero sgomento. Ha contemplato il suo Dio faccia a faccia e teme di morirne. Reminiscenze terribili lo spaventano ed egli si rifugia umilmente nella preghiera... Tuttavia il giovane sente l'impossibilità di dimenticare le austere dimostrazioni che il libro gli ha fatto intravedere.

⁹ *L'Anathème*, pp. 85-88. Queste parole evangeliche erano servite da titolo a una rivista modernista italiana nel 1908. Nel 1891, il futuro cardinale Mercier le aveva date come motto all'Istituto di filosofia da lui fondato all'Università cattolica di Lovanio.

¹⁰ *L'Anathème*, pp. 88-91.

In lui si opera uno sdoppiamento. Il fanciullo si attacca alla leggenda; l'uomo reclama la verità, dovesse anche soffrirne il suo sogno. E lo sgomento di poeziani cede a una serena meditazione.

Che cosa dice il libro? Il Cristo è stato veramente uomo. L'alone meraviglioso di cui si è circondata la sua nascita non è che una pia frode, una ingenua addizione al testo del Vangelo, indubbiamente scusabile se si pensa che costituiva, a suo modo, una testimonianza di fede, ma deplorabile nella misura in cui ha alterato il significato generale dei sinottici.

Figlio dell'uomo e della donna, Gesù è anche figlio della sua patria. Egli ha raccolto tradizioni secolari, specialmente la speranza messianica... Dell'uomo ha conosciuto le gioie e i dolori... Ha conosciuto la malinconia degli abbandoni e la crudeltà degli anatemi. Si può credere che, vedendo compromessa l'opera alla quale aveva consacrato la vita, Egli abbia dubitato di sé e della propria missione...

Ed ecco come si afferma la sua divinità, incomprensibile ma reale. Gesù si è sentito, più volte, oggetto di una elezione singolare da parte di Dio. È impossibile stabilire con precisione quando seppe per la prima volta, da una fonte certa e divina, che Lui, l'oscuro figlio di Giuseppe il falegname, era destinato a instaurare il regno di Dio. Ciò che si sa è che Egli ricevette una decisiva conferma di questa missione la notte che trascorre nel giardino degli ulivi. In quell'ora egli ebbe, sembra, la percezione nettissima che il regno di Dio non si sarebbe realizzato nella forma precisa che Egli aveva sperato e fatto intravedere ai suoi discepoli; ma che la sua parola, purtuttavia, non sarebbe stata vana, che si sarebbe prolungata in destini di cui Dio certamente gli rivelò il segreto. Questa rinuncia al suo sogno, questa acquiescenza alla volontà divina — «Padre mio, sia fatta la tua volontà, non la mia» — suggellò la sua elezione, e consacrò definitivamente Gesù, davanti a Dio e alla posterità, nel suo titolo di figlio dell'Altissimo e di Salvatore degli uomini¹¹.

Al Cristo della teologia si è sostituito il Cristo della storia. Il chierico, dapprima turbato da questo dualismo, comprende ora l'unità profonda dei due personaggi. Del resto il suo professore di dogmatica lo aveva preparato ad accettare la nuova cristologia. Con prudenza, aveva affrontato l'argomento in alcuni sermoni tenuti nella cattedrale e i canonici ne erano rimasti scossi. La difficoltà non era nella pienezza umana di Gesù ma nella smentita recata dalla morte alla sua predicazione. Loisy aiutava a comprendere che la speranza in-

¹¹ *L'Anathème*, pp. 106-111.

franta del Cristo non era però illusoria: l'avveramento ne era soltanto ritardato affinché essa prendesse le dimensioni dell'umanità.

Il giovane di cui ho parlato — intelligente e pio — ha meditato tutte queste cose e la sua fede, lungi dall'esserne scossa, ne è rimasta fortificata. Il Cristo non gli sembra diminuito per il fatto di essersi ingannato sulla data in cui la speranza messianica si sarebbe adempiuta. Ai suoi occhi resta pur sempre egualmente grande, un personaggio, divino, Dio Lui stesso per l'elezione unica di cui fu oggetto e per la accettazione dolorosa che Egli vi portò.

Quel giovane chierico ero io ¹².

Nulla ci autorizza a sospettare della sincerità di questa confessione ¹³. L'artificio s'indovina appena e sebbene il distacco — dieci o dodici anni erano passati quando essa fu scritta — possa aver maturato i pensieri, e reso più ferma l'espressione, non sembra che abbia scolorito la vivacità delle impressioni di cui sopravvive tutta la giovanile immediatezza ¹⁴.

C. Abel Biasse

Ex-allievo del seminario maggiore di Romans, nella diocesi di Valenza, Abel Biasse, grazie alle note da lui redatte nel gennaio del 1908 e rimaste manoscritte, ci consente di penetrare nel piccolo mondo di un seminario di provincia all'epoca dei volumetti di Loisy. Vi aveva trascorso quattro anni quando la condanna dell'esegeta lo costrinse, nel 1904, a orientarsi diversamente. Raccomandato da Loisy a Paul Desjardins, fu dapprima segretario dell'Union pour la Vérité, poi di Paul Sabatier e, nel 1908, entrò nell'insegnamento pub-

¹² *L'Anathème*, p. 114.

¹³ « Continuo a ricevere lettere che mi provano più che mai la profondità dell'opera dissolutrice compiuta dallo storicismo. Con il pretesto della scienza positiva, della verità concreta, della storia esatta, non si vuole più che un Cristo tutto umano » (Blondel al rev. Wehrlé, 21 giugno 1904, in: R. MARLÉ, *Au Coeur de la crise moderniste*, p. 232). Hügel aveva difeso Loisy contro Blondel: il direttore del seminario di Saint-Sulpice, Mourret, raccoglie gli echi del successo della sua difesa, « l'accettazione tranquilla, serena, delle sue conclusioni, con un sorriso sdegnoso per il nostro cattolicesimo grossolano » (Mourret a Blondel, 24 giugno 1904, *ibid.*, p. 233).

¹⁴ È difficile sapere con precisione quali fossero allora i sentimenti religiosi di Autin che, almeno fino alla prima guerra mondiale, rimase nell'orbita cattolica.

blico come professore di storia. Spirito incisivo, geloso della propria libertà interiore, risoluto a mantenere in tutto il perfetto distacco dell'osservatore, sapeva vedere con lucidità e pensare appassionatamente ¹⁵.

Strano piccolo mondo. Diretto in passato da gesuiti, il seminario era allora affidato a preti della diocesi. Il regolamento era lo stesso di San Sulpizio, ma meno rigido. Si reclutavano allievi, in modo assai eterogeneo, dai due seminari minori diocesani, di tendenze antagonistiche e, sino al 1899, fra gli allievi respinti dalle diocesi vicine. Per il resto, la vita era quella di tutte le comunità chiuse in se stesse.

Mediocre il livello degli studi, senza una ferma direzione, senza un orientamento al lavoro personale. E con tutto ciò non poteva dirsi uno dei seminari peggio amministrati. Senza dubbio i due professori del primo ciclo (filosofia) erano, l'uno del tutto incapace, e l'altro, nominato da poco senza alcuna preparazione, di grande inesperienza, ma pieno di buone intenzioni. Era l'animatore dei « giardini » operai della città, si compiacceva di leggere Laberthonnière e, allineato con la politica di Leone XIII, incoraggiava i « seminaristi sociali » ¹⁶. Nel secondo ciclo (teologia) il professore di morale era un uomo esperto e di buon senso; il docente di storia, Vernet, apprezzato alle Facoltà cattoliche di Lione, insegnava il dogma piuttosto mediocremente, appoggiandosi al testo di Tanqueray, un sulpiziano francese, che aveva fatto « un bagno d'America » *; uno studioso di spirito piuttosto intemperante, il canonico Jules Chevalier, aveva l'incarico di storia ecclesiastica e di esegesi biblica, corsi che svolgeva in base ai manuali di Kraus e di Vigouroux.

Fra il seminario, dove si leggeva *L'Univers*, e il vescovato, che riceveva *La Vérité française*, non correvano rapporti di mutua

¹⁵ Note affidate a Paul Sabatier. A. Biasse pubblicò nel 1925, nei « Cahiers de la Quinzaine », le curiose *Lettrés d'un disparu*, di uno dei loro comuni amici, morto in guerra, Gaston Marcellin (due quaderni, preceduti da uno introduttivo). Maestro elementare di tendenze anti-clericali e socialiste, laureatosi in matematica e passato all'insegnamento secondario, convertito al cattolicesimo grazie al modernismo, Marcellin si allontanò dalla Chiesa e tornò al socialismo alla vigilia della guerra dopo due anni di esperienza del cattolicesimo bretone e d'insegnamento nel collegio ecclesiastico di stato di Lesvenen, dove non si applicava la legge della separazione.

¹⁶ Su questo capitolo vedi A. HOUTIN, *La crise du clergé*, Paris, Nourry, 1907, pp. 113-115.

* Il sulpiziano Tanqueray (1879-1932) aveva insegnato a Baltimora (*N.A.T.*).

fiducia. Il primo aveva la fama di essere un centro di « *ralliement* », incoraggiato dal superiore e dalla maggior parte dei professori. Il secondo accoglieva le denunce che piovevano su di esso ma non osava intervenire, limitandosi, in occasione dei ritiri pastorali, a far richiamare il clero a idee più sane. L'uno e l'altro concordavano, invece, nel giudicare inutili studi approfonditi. La diocesi disponeva di parecchie borse permanenti presso le Facoltà cattoliche di Lione e il Seminario francese di Roma. Dal 1900 al 1904 non ne fu mai conferita una. « Quel che vuole il vescovato, diceva Chevalier, sono parroci di campagna di media formazione, che sappiano predicare convenientemente il Vangelo ed evitare querele con la propria municipalità ».

Purtuttavia si lavorava, almeno da parte di quelli che lo volevano. Alcuni, desiderosi d'insegnare più tardi in un collegio ecclesiastico, riprendevano i loro studi classici o si dedicavano alle lingue. L'influenza del Garnier, fondatore della *Ligue de L'Évangile* e direttore del quotidiano *Le Peuple français*, aveva messo in voga la lettura della Bibbia¹⁷. Ma « i veri lavoratori si occupavano di questioni sociali, di apologetica o di Sacra Scrittura o delle tre materie successivamente, dopo essersi accorti che tutto si connette ».

Attivissimi, i « seminaristi sociali » avevano, nel giro di qualche anno, ridotto l'opposizione dei « refrattari ». All'inizio si erano limitati ad un'organizzazione efficiente e segreta, dividendosi i libri da acquistare e i nuovi allievi da iniziare, ai quali facevano leggere Fonsegrive, Dehon, Naudet, Gayraud, i giornali democratici cristiani. Inoltre allacciavano rapporti con gli anziani del seminario minore di Valenza e, approfittando dei periodi di ferma militare, con i « sociali » dei seminari di Francia. Quando furono in numero sufficiente, promossero, sul filo del regolamento, riunioni di studio durante le ricreazioni. Il superiore si affrettò a presiederne qualcuna, poi rese ufficiale l'iniziativa. Incrediosa vittoria; i promotori delle

riunioni si affrettarono a disertarle. Del resto, si affacciavano altri problemi.

Nel corso del primo ciclo, in filosofia, i « sociali » avevano contratto abitudini di lavoro personale e di indipendenza intellettuale. Avevano studiato l'apologetica, letto Fonsegrive, Laberthonnière e varie riviste che varcavano la cinta del seminario a dispetto del regolamento. Molte cose apparivano confuse nelle *prove* della religione, ma nulla turbava la fede. I professori esortavano a non disgiungere la pietà dallo studio, a volgere in profitto spirituale ogni nutrimento intellettuale. Se l'apparato scolastico sembrava rigido, il dogma viveva e si sviluppava, proprio come l'insegnava un buon autore, il padre de la Barre; e poi nessuno avrebbe aperto un libro eretico o all'indice. Le difficoltà, peraltro, cominciavano in teologia, fin dall'inizio del secondo ciclo. Secondo la tesi del manuale, lo studio storico del Vangelo provava che questo libro ha un'autorità umana sufficiente per stabilire che il Cristo Dio ha fondato la Chiesa; poi, sull'autorità infallibile, così provata, della Chiesa, una seconda tesi accreditava l'ispirazione e l'autorità divina del Vangelo.

Bisognava dunque studiare il Vangelo storicamente e non più con la sola intuizione della pietà. Il signor Chevalier prestava i suoi libri (lui stesso non leggeva i propri testi di Sacra Scrittura, ma soltanto quelli di storia). Si era dapprima stupiti di non trovare nulla che rivestisse il carattere desiderato, cioè di lavoro scientifico. Si cominciava, allora, a fare la critica dell'editoria ecclesiastica e a screditarla. Nondimeno l'allievo mediocre si fermava volentieri a Pelt o a Fouard, e non andava più avanti. L'allievo operoso e, diciamo pure, inquieto, si spingeva più oltre: analizzava la collezione della *Revue biblique*, le cui prime annate, veramente ben fatte, lo affascinavano. Si abbandonava clandestinamente alla *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, dove faceva conoscenza con gli articoli di Loisy, di cui leggeva in seguito le opere pubblicate... Ed era maturo.

Questa prima generazione di lavoratori non è andata perduta per il sacerdozio. Loisy fu condannato soltanto dopo la loro ordinazione. Ma, conoscendo il dubbio, e le sue angosce, come pure la serenità di un'anima che crede affine di poter conciliare la libertà scientifica con le tradizioni, essi hanno iniziato alcuni dei più giovani fra noi, per risparmiar loro il tormento delle incertezze. In generale, nulla è più commovente di questa messa in comune (già osservata presso coloro che affrontavano i problemi sociali) di tutte le esperienze e di tutti gli strumenti di lavoro, e di quella candida fiducia di un giovane verso il compagno più anziano, nel momento in cui si rinuncia a consultare il professore.

¹⁷ Blassie ricorda che un giorno ordinò all'editore protestante Fischbacher, per i suoi confratelli, 22 Bibbie di Segond (Louis Segond, esegeta protestante svizzero, noto specialmente per le sue traduzioni del Vecchio e del Nuovo Testamento, *N.d.T.*) e 14 Nuovi Testamenti greci. Il vescovo lo venne a sapere e protestò. Il canonico Chevalier si assunse ogni responsabilità. Allora il seminario contava una cinquantina di allievi.

« L'esegesi, che oggi per i seminaristi ha quasi l'attrattiva del frutto proibito... » (Un seminarista, « La Quinzaine », 16 marzo 1903, p. 255. Risposta all'inchiesta: *Comment faire?*).

Ogni seminario ha la sua vita segreta. A Romans, come altrove, esistevano gruppi di pietà, diretti dall'alto dal superiore dell'Istituto, nei quali si entrava per cooptazione. Biasse ne apprese un giorno, per caso, l'esistenza¹⁸ e si trovò egli stesso assorbito da un gruppo di lavoro ignorato da quanti non ne condividevano le tendenze intellettuali. E ogni anno che passava vedeva precisarsi i problemi o le difficoltà.

Andammo più avanti dei nostri anziani. Studiavamo l'ebraico e leggevamo libri inglesi e tedeschi, riassumendoli in francese e passando i nostri appunti a chi non conosceva queste lingue. In realtà non eravamo che due, ma assistevamo e davamo ragguagli a sei o sette amici, di cui tre o quattro giovanissimi. Pensavamo che fosse nostro dovere, poiché, sapendoli intelligenti e operosi, anche per loro i problemi si sarebbero fatalmente posti. Inutile dire che c'interessavamo alla storia dei dogmi trattata con lo stesso metodo: l'esegesi non è che una parte della storia ecclesiastica. Apprezzavamo i lavori di Duchesne e di Turmel, e leggevamo tutto il possibile.

La condanna di Loisy ci gettò in piena crisi. Fu, a partire da Natale, un anno tremendo. Poco lavoro personale, progetti di evasione, piani per sormontare difficoltà che non erano tutte apparenti, collassi interiori... Il mio *alter ego* fu messo alla porta. Fummo in due a non tornare l'anno seguente: molti rientrarono sconvolti e almeno due se ne andarono in seguito...

Molto tempo dopo, nel 1926, terminando di leggere l'autobiografia di Houtin, Biasse scriveva all'autore, col tono distaccato che preferiva, quanto fosse rimasto meravigliato scoprendo una ristrettezza di spirito anche più accentuata negli ambienti in cui si aderiva all'*Union pour la Vérité*: «Devo forse a queste circostanze di non aver avuto una fede, neppure laica, e di non credere alla rivelazione della *Religione* di Loisy, che pure è il mio ideale e anche la mia pratica, nella misura in cui questa religione laica può averne una»¹⁹.

¹⁸ Questi gruppi erano affiliati alla *Société des prêtres de Saint-François de Sales*, associazione di preti secolari in seno al clero diocesano.

¹⁹ Biasse a Houtin, 24 febbraio 1906. *La Religion* di Loisy era apparsa nel 1917 e un'edizione rivista fu pubblicata nel 1924.

Nell'ambito del modernismo c'era una struttura mentale loisista, come c'era una struttura mentale tyrelliana. Biasse era rappresentativo della prima, e il suo amico Marcellin della seconda. Questi, matematico, si era dato una vasta cultura filosofica, letteraria e artistica; il cattolicesimo lo attirava «per la bellezza delle cattedrali, la poesia dei riti, il dogma supersocialista della comu-

D. Monsignor Amann

Le testimonianze di Albert Autin e di Abel Biasse ci pongono davanti a un difficile problema psicologico. Vi sono, in effetti, due modi di spiegare il successo del volumetto: o a *motivo* delle sue audacie che lusingavano una gioventù avida di novità, o a *dispetto* di queste stesse audacie, così ben dissimulate che soltanto alcuni spiriti avvertiti potevano scoprirle.

La seconda interpretazione è stata accolta dal Rivière²⁰, e forma la sostanza del suo studio, *Le modernisme dans l'Église*. In *L'Évangile et l'Église*, egli distingue due componenti: dapprima «un'architettura di bella apparenza», cioè un'apologia della Chiesa, delle sue dottrine e dei suoi riti, condotta con «rara pienezza di pensiero e di espressione»; poi un anemico personaggio, un Messia dagli orizzonti limitati, senza una comune misura con il prodigioso movimento da Lui iniziato. Due aspetti connessi da un tenue legame, tramato di evolucionismo, di simbolismo e di relativismo, in cui agnosticismo e pragmatismo si compensano reciprocamente. Ma su questa critica teologica, inerente al contenuto del libro, viene a innestarsi una spiegazione psicologica del suo successo: molti lettori si sono lasciati irretire dall'*apparenza* seducente che nascondeva loro le *tesi reali*.

Apparentemente, era un'opera «in cui la vigorosa sobrietà della forma si alleava alla solidità del contenuto, il tutto al servizio di un'apologetica donde il cattolicesimo integrale usciva storicamente giustificato nei confronti delle pretese aggressive e delle meschine ricostruzioni del protestantesimo liberale».

In realtà, «non s'incontravano mai proposizioni nette», ma soltanto affermazioni equivoche e ambigue, conclusioni abilmente insinuate, attenuate, corrette, avviluppate di «tutte le formule di riserva

nione dei santi, la maestà positivista della tradizione e della gerarchia». Giudicava Loisy «estremamente affaticante a seguirsi. Invece si muoveva a suo agio nelle astruse elucubrazioni del Padre Tyrrell» (A. BIASSE, *Introduction à la lecture des Lettres d'un disparu*, pp. 35-38). Per Biasse, «è l'esegesi, non la filosofia, che può risolvere il problema del cristianesimo. Ora non si sarà più preparati a capire meglio Loisy per il fatto che si apprezza Tyrrell, tutt'altro. Al contrario, si tenderà verso ogni sorta di considerazioni che potranno far deviare la ricerca. Esempio: Marcellin, che tanto meno capirà Loisy quanto più inclinava verso Tyrrell» (a Houtin, 2 dicembre 1918).

²⁰ Jean Rivière (1878-1946), professore al seminario maggiore di Albi e, dal 1919, alla facoltà di teologia cattolica dell'Università di Strasburgo, si era specializzato soprattutto nella storia del dogma della Redenzione.

che la lingua francese può suggerire a una penna scaltrita». Per giunta, l'autore si trovava allora in una situazione ecclesiastica « non soltanto regolare, ma onorevole ». Pertanto solo alcune intelligenze esperte e chiaroveggenti — monsignor Batiffol per primo — seppero notare « l'opera di sottile perversione dottrinale » compiuta all'insegna della critica, ed ebbero il coraggio di scoprire la piaga. Quanto al pubblico, fiducioso e indifeso, ignaro di problemi e di insidie, si sentiva lusingato nei suoi sentimenti cattolici da un dotto prete il cui credito non era ancora seriamente compromesso. Così tutto destinava l'opera ad abbindolare gli *illusi*, — « e gli illusi, al principio, non si contarono »²¹.

Ci sono, in questa interpretazione, alcune inverosimiglianze che la infirmano. Professore destituito di una facoltà cattolica, relegato in un modesto ufficio di cappellano, da poco censurato dal cardinale arcivescovo di Parigi. Loisy era allora, per alcuni, uno studioso perseguitato, per altri un'intelligenza sospetta e per tutti un motivo di discordia nelle chiosose querele alimentate dalla bruciante questione biblica. Schierarsi con lui, voleva dire scegliere un partito. Se egli non avesse fatto che sostenere invisibili eresie, la polemica si sarebbe presto circoscritta a un affare personale, in mancanza d'idee in cui radicarsi. In effetti, i partigiani di Loisy non si rifiutavano, per candore d'animo, di vedere le eresie mascherate sotto un conformismo di superficie. Al contrario, si domandavano come accordare l'ortodossia di sempre con assunti di cui non si nascondevano la novità. Ed ecco perché non si arresero quando i loro avversari tradizionalisti ebbero messo in luce — ciò che avvenne assai presto — tante ardittezze. Ad essi, Rivière nega ogni competenza intellettuale: indubbiamente essi non erano gran che preparati dal punto di vista scientifico (fra loro non si trova alcuno specialista) per risolvere i problemi posti; peraltro, erano abbastanza avvertiti teologicamente per localizzarli e percepire la gravità dei contrasti²².

²¹ *Le Modernisme dans l'Église*, pp. 158-169, e specialmente 167.

²² La tesi di Rivière si spiega col suo sfondo (cfr. fonti e bibliografia, p. 33). Essa è oggi largamente diffusa negli ambienti cattolici, anche se l'apologetica che la sostiene vien trascurata. Non è senza significato che il lungo articolo dedicato dall'« Osservatore Romano » del 23 giugno 1940 alla morte di Loisy, l'utilizzi largamente.

Rivière doveva adottare un atteggiamento poco compatibile con la sua stessa interpretazione quando giudicò opportuno intervenire nel dibattito sulla « scienza del Cristo » (vedi p. 525).

Innumerevoli illusi trascinati da pochi travati: ma questa spiegazione semplicistica non espessisce l'oscurità, anziché dissiparla? Così ha pensato, fra gli altri²³, monsignor Amann²⁴, uno dei colleghi di Rivière alla facoltà cattolica di Strasburgo: « Non mi piace molto la parola *illusi*, pronunciata da Rivière in questa occasione »²⁵. Amann, in effetti, è uno di quelli che si trovarono a fianco dei « novatori », che ebbero a soffrire del loro atteggiamento, e che, pur lealmente sottomessi, non intendono per questo rinnegare tutto ciò che entusiasma la loro giovinezza. Egli stesso non esitò a dirlo pubblicamente, talvolta non senza imbarazzo, ma con coraggio e, nonostante le lodi, con severità per lo storico del modernismo. « Un campo di macerie... di molte macerie, non foss'altro che quelle di una grande speranza frustrata, per non dire delle defezioni individuali »: ecco l'impressione che gli lascia questa sintesi storica. Ma se « con ogni probabilità il quadro d'insieme corrisponde, nelle sue grandi linee, alla realtà », Rivière non ha né avvertito la profondità della crisi, né le ha restituito la sua fisionomia, la sua atmosfera²⁶: per lui tutto

²³ Per esempio, monsignor Saltet, professore all'Istituto cattolico di Tolosa e compagno di lotta di Rivière: « Due cose furono fin dall'inizio e saranno sempre difficili a comprendersi: 1) come mai dei cattolici, degli ecclesiastici e dei religiosi poterono ingannarsi sulle intenzioni dei modernisti; 2) come mai degli ecclesiastici e delle riviste diffusissime nel clero poterono prender partito per il novatore » (Recensione dell'opera di Rivière, in « Revue d'histoire de l'Église de France », 17, 1931, p. 88).

²⁴ Emile Amann (1880-1948), professore di scienze al seminario maggiore di Nancy, cappellano presso il Collège Stanislas di Parigi e infine professore di storia della Chiesa alla Facoltà di teologia cattolica di Strasburgo, dalla sua fondazione nel 1919; successore di Vacant e di Mangenot alla direzione del *Dictionnaire de théologie catholique*, di cui ultimò la pubblicazione alla vigilia della sua morte. Poco prima di morire ebbe la soddisfazione di potersi esporre, sotto la voce « Trasformismo », le idee che quarant'anni avanti gli erano costate la cattedra al seminario maggiore di Nancy (« La Semaine religieuse » di Nancy, 1948, pp. 66-68 e 74-76, gli ha dedicato un necrologio in cui si ricorda discretamente che « egli ebbe a soffrire d'incomprensioni » e « offrì i suoi servizi a Parigi »).

²⁵ *Choses d'hier*, « Revue des sciences religieuses », 1930, pp. 676-693 (recensione di J. Rivière, *Le Modernisme dans l'Église*).

²⁶ Per ciò che concerne Hügel, analoghe riserve sono state fatte da Nédoncelle: « I fatti sono riferiti con scrupolosa esattezza materiale. Ma è sufficiente questo? Bisogna anche penetrare nelle anime e nel caso presente Rivière non sembra abbastanza propenso a un'analisi psicologica » (*La Pensée religieuse de Friedrich von Hügel*, p. 37).

Così pure, il padre Marlé per Blondel: « È chiaro che il posto occupato

sembra ridursi a un'eresia da smascherare, denunciare, decapitare, estirpare, da valente campione della fede. Egli considera una virtù cardinale la lucida vigilanza contro i principi deleteri della falsa filosofia che s'infiltrano nella Chiesa e contro coloro che, all'interno di essa, la propagano sornionamente. Monsignor Amann sa troppo bene che questa posizione è — o è divenuta — inespugnabile. Egli non si cura di sloggiarne il collega, e si crede, anzi, obbligato ad invocare le circostanze attenuanti. Ma per lui il problema s'incardina in tutt'altra prospettiva.

«La crisi modernista è qualcosa di estremamente vitale e di sorprendentemente intricato, come tutti i fenomeni vitali. Vi furono, e Rivière si guarda bene dal negarlo, difficilissimi problemi che si posero negli ultimi anni del XIX secolo a tutti quei cattolici che si sforzarono di pensare integralmente la loro fede, di realizzarne il contenuto, di presentarla al mondo esterno in guisa tale da non essere immediatamente respinta». Le generazioni precedenti avevano lavorato per confutare le obiezioni dell'incredulità contro la fede e per difendere il terreno tradizionale. Per la generazione del modernismo, il problema non era più l'apologetica, ma la critica.

Oggi giorno si stenta, ricorda Amann, a misurare la novità che rappresentava per la Chiesa questa irruzione dello spirito critico e le sue ripercussioni sull'equilibrio interiore di quelli che ad esso si aprivano: «La critica non è un blocco d'insegnamenti d'intonazione più o meno dogmatica, che si oppone al sistema delle verità ecclesastiche; è innanzitutto un metodo, forse meno ancora, una disposizione di spirito, qualcosa di simile a quel che fu, in fatto di azione, il liberalismo dell'età precedente. E si oserrebbe pretendere, da parte del cattolico, che questo metodo critico, con le sue scrupolose esigenze, sia un male?...» Ora, «chi dice critica, dice necessariamente rispetto dell'autonomia... Autonomia della critica, autonomia del pensiero, autonomia assoluta della ricerca dei vari domini: che un cattolico si lasci penetrare a fondo da questa disposizione di spirito, ed ecco che son da temere conflitti con la gerarchia ecclesiastica. Questa,

da Blondel in tutta la crisi non è stato compreso da Rivière che in maniera assai incompleta, se non francamente inesatta... È questa una sfera in cui lo storico degli avvenimenti non si sente più a suo agio» (*Au Coeur de la crise moderniste*, pp. 344-345). L'appunto è grave, perché qui le idee non si lasciano dissociare dagli avvenimenti e, in ogni caso, ne sono la chiave. Padre Serpillan, padre Laberthonnière e molti altri non hanno ricevuto un trattamento migliore.

infatti, è incline, sia per natura che per abitudine, alle soluzioni d'autorità».

«Conciliare in queste delicate materie, i diritti dell'autorità e le esigenze dello spirito critico, è un po' come cercare la quadratura del cerchio», tanto più che «questa tendenza diviene ben presto un'abitudine insopprimibile. Chi la contrae, non potrà mai farne a meno».

Monsignor Amann non vede dunque soluzioni reali di questo conflitto, ma crede a un *modus vivendi* tollerabile, grazie a una serie di concordati parziali fondati sul principio che un cattolico non può in alcun modo rivendicare l'autonomia assoluta della critica: «Lo spirito di sottomissione e lo spirito di libertà devono, in un cattolico, contemperarsi: è un problema di equilibrio infinitamente delicato, reso più complesso, in ogni individuo, da un'equazione personale particolarmente difficile a valutarsi».

Questo lungo sviluppo teorico non è una digressione, ma una preparazione.

Chi ha letto, all'epoca della sua pubblicazione, *Choses passées*, conserverà sempre il ricordo della pensosa impressione provata in quel momento. Non sembrava forse, a una prima e superficiale lettura, che l'autore avesse da tempo concepito il fermo disegno di disgregare negli spiriti quella fede tradizionale che lui stesso aveva già da un pezzo interamente sacrificata? Ci vuole coraggio per reagire a tale impressione e per tentare su certi passi di questo libro, come anche di *Quelques lettres* (1908), un'esegesi meno sfavorevole all'autore. Bisogna però ricordare che l'espressione «fede tradizionale» è suscettibile di svariate interpretazioni. Il ripudio più o meno integrale, più o meno esplicito della «fede tradizionale» poteva conciliarsi con la credenza in realtà superiori e misteriose, le cui formule dogmatiche, in tal caso, sarebbero state considerate come simboli indubbiamente assai inadeguati, e perciò rivedibili e provvisori, quantunque utili e per conseguenza degni di essere conservati. Non è affar nostro ricercare la data in cui l'opportunità di questo tentativo di revisione si affacciò per la prima volta alla mente dell'autore dei libri rossi. A giudicare da certe confidenze, ciò dovette avvenire assai presto. Ma la presenza in lui di una disposizione di spirito che non era ancora di renitenza assoluta al magistero ecclesiastico, pur non essendo più di adesione piena e totale ai suoi insegnamenti, sembra del tutto plausibile. E basta questo perché non sia interamente legittimo considerare l'uomo come un imbroglione.

Sotto il velo della litote, monsignor Amann intende denunciare l'effetto di un'illusione retrospettiva. Né la discesa di questo pen-

siero allo stato embrionale, né la coscienza che Loisy ne ebbe per primo, gli sembrano tali da mettere in causa la sua lealtà. Ciò non può farsi che isolando l'esegeta dall'ondata che lo portava. O meglio: non lo si fa che per isolarlo. La psicologia serve qui da copertura a una sociologia: si accusa Loisy, il suonatore di flauto, per scagionare altri che si suppone debbano essere discolpati. Ma ciò non significa dimenticare che, in quel periodo di fermento, l'ora della speranza per molti non era ancora l'ora della scelta per ognuno? « Quando si pensa che un teologo del valore di monsignor Mignot poté giudicare non indifendibile la posizione presa dall'autore, bisogna mostrarsi indulgenti verso tutti coloro — e furono legione — che salutarono nel libriccino rosso una delle più solide apologie del cristianesimo cattolico di contro all'individualismo protestantico. Ai loro occhi, lungi dall'essere un'opera di morte, il volumetto era un'opera di speranza e di vita »²⁷.

Tutti i militanti di questa legione, ecclesiastici o laici, Rivière li giustizia in blocco e con una sola parola: « Fu, egli dice, l'incursione delle incompetenze ». Monsignor Amann gli oppone l'esperienza da lui condivisa: nel volumetto, i suoi ammiratori, « sinceramente e lealmente cristiani, ritrovavano gli stessi problemi che si erano posti, le stesse difficoltà che li avevano arrestati, intravedevano le medesime soluzioni che, più o meno inconsciamente, nelle ore difficili, avevano immaginato ». Fra Loisy e i suoi lettori c'era dunque un'affinità, nel 1902: affinità fondata su un chiaroscuro intellettuale, sulle difficoltà, che saltavano agli occhi, inerenti alla pratica della critica da parte di un cattolico che intendesse volgerla al servizio della propria fede e possedere la sua anima nell'unità; affinità fondata sulle prospettive meno evidenti, meno sicure, che poteva comportare la situazione.

In queste condizioni, man mano che maturavano i problemi, decisioni divergenti non potevano che sollecitare quelli che vagamente simpatizzavano nella stessa aspirazione. Monsignor Amann ha sottolineato con precisione i due momenti determinanti di questo processo: quando si tratta di impegnarsi sulla via di una soluzione e quando s'impone l'alternativa della sottomissione o della rottura: « Fu il giorno in cui Loisy prese coscienza che una *trasposizione*

radicale era necessaria per far quadrare le esigenze dello spirito dogmatico con le rivendicazioni dello spirito critico, fu quel giorno che il *modernismo* vide la luce ». E, dopo aver evocato il caldo entusiasmo e le ardenti simpatie che egli suscitò, aggiunge: « Ben presto s'impone un ripensamento. Gli uomini del mestiere vollero dare un'occhiata da vicino e non durarono fatica a scoprire le fondamenta rovinose sulle quali si pretendeva di innalzare il nuovo edificio ».

Tuttavia, come non stupirsi? Fra questi entusiasti è chiaro che figurava monsignor Amann, ma altresì che egli era del mestiere, circostanza di cui egli non approfitta e su cui non si spiega. A chi si ponevano dunque questi difficilissimi problemi se non agli uomini del mestiere ai quali, egli dice, fu così facile veder chiaro? E se la cosa era facile, come mai un teologo del valore di monsignor Mignot e tanti altri poterono lasciarsi fuorviare a tal punto? Come mai la stessa opera poté apparire a uomini ugualmente competenti sotto una luce così contraddittoria? Per quale miracolo, infine, quelle che all'inizio dell'articolo erano « macerie di una grande speranza frustrata » (p. 677), si sono trasformate alla fine in « un'avventura la cui liquidazione si è chiusa senza troppe passività » (p. 690)?

Si avrebbe torto a rimproverargli queste oscillazioni. Esse fanno parte integrante della situazione come la sperimentarono alcuni ricercatori cattolici; e riflettono la straordinaria impressione di inedito che essi allora provarono. Teologo inveterato, Rivière seppe accordare senza sforzo un pensiero sistematico a una vasta erudizione. Per monsignor Amann, meno dottrinario, è al livello di questa sistematizzazione teologica che incombe che la minaccia del conflitto con quella seconda natura che è la disposizione mentale critica. Prendendo lo spunto da un libro, egli non poteva dare degli eventi che un'eco diversa, testimonianza coraggiosa e difficile; convinto degli errori di Loisy ma stimandolo ancora, si rifiuta di trattarlo — retrospettivamente almeno — come un avversario da schiacciare. Sottomesso ma ferito, egli si è rassegnato alla *liquidazione*, senza sconfessare la *speranza* del modernismo.

²⁷ Qui monsignor Amann fa propria la conclusione della prima lettera — « a un parroco-decano » — di *Autour d'un petit livre* (p. 21), in cui Loisy giustificava *L'Évangile et l'Église*. Cfr. *supra* p. 168.

UNA GRANDE AMICIZIA

Gustave Morel e Louis Venard

Testimonianze come quella di monsignor Amann sono rare. Per fortuna ne abbiamo un'altra che spande una luce ancora più viva e più cruda sulle disposizioni di una parte del giovane clero in quello spartiacque fra i due secoli. La dobbiamo a due seminaristi, poi divenuti preti, Gustave Morel e Louis Venard, che avevano rispettivamente ventotto e venticinque anni quando apparve *L'Évangile et l'Église*.

Si erano conosciuti a Parigi nel 1894 nel seminario dei Carmelitani e avevano subito fraternizzato. Morel, ordinato prete l'anno seguente, veniva dalla diocesi di Saint Dié; Venard, ordinato nel 1900, da quella di Grenoble. Ambedue erano aperti alle stesse inquietudini e anelavano a una vasta cultura¹. L'evoluzione di Morel si svolse in tre tempi ben delimitati: appassionato di matematica e di teologia pura, si orientò verso la teologia positiva, che fu incaricato d'insegnare nel 1902 all'Istituto cattolico di Parigi. Infine divenne uno dei pionieri del movimento ecumenico al quale consacrò tutte le proprie forze fino alla morte, avvenuta prematuramente nel 1905. Un giovane prete, scelto fra i suoi amici, fu subito incaricato di scriverne la vita. L'opera apparve alla vigilia del decreto *Lamentabili*, sotto un cielo foriero di tempesta. Essa presentava Morel come un testimone di « quel fermento che si era diffuso, verso il 1897, in tutto il giovane clero di Francia »; non nascondeva che egli « non arretrò dinanzi ad alcuna demolizione » e che per un momento non fu lontano dal condividere le idee di Loisy « su quasi tutti i punti »².

¹ Erano laureati in matematica, in scienze fisiche e in teologia. Inoltre, Morel aveva la laurea in lettere-filosofia e il dottorato in teologia. Parlava correntemente l'inglese, il tedesco e il russo. Venard era un apprezzato ebraicista.

² JEAN CALVET, *L'Abbé Gustave Morel, professeur à l'Institut catholique de Paris*, Paris, 1907, pp. 92-307, 309.

In seguito a una controversia sull'insegnamento superiore libero, l'autore era stato costretto a dimettersi dalla cattedra che occupava alla facoltà di lettere dall'Istituto cattolico di Tolosa. L'opera fu denunciata a Roma. Monsignor

Quanto al Venard, le sue simpatie e gli avvenimenti lo decisero ad appartarsi in una modesta posizione ove poté, con minor prestigio e dunque con minore pericolo, continuare a servire a suo modo la Chiesa e la verità. Docente di collegio finché visse, mantenne ampie relazioni e non cessò di applicarsi ai problemi dell'esegesi. Infine, nell'estate del 1942, si decise a scrivere i suoi *Ricordi* di seminario (dal 1892 al 1901), rimasti per buona parte inediti³.

Fu nell'ottobre del 1892 — un anno prima che Loisy fosse privato della sua cattedra all'Istituto cattolico — che il Venard entrò nel seminario di San Sulpizio d'Issy per farci la sua « filosofia ». Nel seminario tutto era ordinato alla pietà e alla formazione sacerdotale. Benché cominciassero ad affacciarsi le esigenze di incoraggiare il lavoro personale e i direttori appartenessero al fior fiore del clero, « la vita intellettuale non era particolarmente sviluppata ». Il docente di Sacre Scritture, che nulla predisponesse a questo incarico⁴, aveva una teoria rigidissima dell'ispirazione, sosteneva la

Baudrillard, rettore dell'Istituto cattolico di Parigi, convinto che i documenti utilizzati contenessero ancora molti dati sul suo istituto, intervenne per evitare la condanna (J. CALVET, *Visages d'un demi-siècle*, Paris, Grasset, 1959, pp. 170-172). Il libro fu comunque ritirato dal commercio.

³ Questi *Souvenirs* comprendono quattro capitoli: Issy (ottobre 1892 - luglio 1894), Les Carmes (ottobre 1894 - luglio 1897), Saint-Sulpice (ottobre 1887 - luglio 1900), Les Carmes (ottobre 1900 - luglio 1901). Pubblicò i due primi nel « Bulletin trimestriel des anciens élèves de Saint-Sulpice », n. 171, 15 novembre 1942, pp. 517-525, e 177, 15 maggio 1944, pp. 305-317. Delle copie manoscritte o dattiloscritte hanno assicurato a queste note una diffusione privata che lascia indovinare l'interesse da esse suscitato.

« Tutta la sua vita fu spesa generosamente in attività pacifiche e utili, in un eccellente collegio di provincia: ma si sentiva, si sapeva, che la sua vera vocazione sarebbe stata, in tempi più facili, altrove, sul terreno delle scienze bibliche dove lo inclinavano le sue propensioni giovanili, i suoi rapporti personali e la sua nobile anima apostolica, appassionata di verità... Egli prendeva tutto sul serio, in questa Chiesa che conosceva così bene ma che amava con tutta la propria anima. È certo che avrebbe desiderato di servirvi diversamente che insegnando le scienze fisiche. L'avversità dei tempi, l'esigenza di attendere le necessarie scadenze, lo hanno costretto a grandi rinunce. Io non l'ho mai udito lamentarsi » (*Chanoine E. MASURE, ibid.*, n. 181-182, 15 maggio 1945, p. 463).

⁴ Vallet, che aveva a lungo insegnato la filosofia scolastica e pubblicato un manuale *ad mentem sancti Thomae*. Assai poco incline alle novità, era uno spirito dogmatizzante che « di fronte alla verità vedeva quasi soltanto l'errore » e pronunciava giudizi categorici: *delirat Kantius, blaterat Cartesius...*

Il professore di scienze naturali, Guibert, era invece molto più aperto e doveva esercitare una grande influenza.

completa storicità del *Genesi* e l'universalità assoluta del Diluivo. L'atmosfera era « quella di un noviziato fervente ». Le questioni sociali, la politica di Leone XIII e le prospettive di apostolato alimentavano nel seminario una certa effervescenza ed occupavano, nelle conversazioni, un posto più ampio degli argomenti filosofici.

Due anni dopo, Venard interruppe gli studi ecclesiastici e comincia un corso di matematica. Alloggiato al seminario dei Carmelitani, vi conosce Gustave Morel, di cui diviene subito profondamente amico, e segue i corsi dell'Istituto cattolico. Ambedue s'interessano vivamente al movimento di reazione « anticristiano », che allora si sviluppava, e alle nuove concezioni, di carattere pragmatico, del valore della scienza, dapprima sotto un profilo apologetico (ché lo *scientismo* era stato per un'intera generazione uno dei principali ostacoli alla credenza religiosa), ma altresì dal punto di vista della metodologia teologica. Duhem aveva mostrato il carattere simbolico e la relatività delle teorie scientifiche: « Sul terreno della realtà religiosa, non c'era anche un dato rivelato, che il lavoro teologico traduceva ugualmente col sussidio di concetti simbolici? E la diversità di tali concetti non poteva dare origine a differenti sistemi teologici che nulla aggiungevano, dal punto di vista della verità, al dato rivelato, ma ne armonizzavano più o meno bene gli elementi, prima tra loro, e poi con il resto del materiale fornito dall'intelligenza, così da assicurare la loro influenza *pratica* sulla vita religiosa? E non si poteva stabilire un certo parallelismo tra lo sviluppo del dogma e la evoluzione della teologia, da una parte, e dall'altra l'evoluzione delle teorie scientifiche? »⁵.

Nell'ottobre del 1897, il Venard cominciava la sua « teologia » al seminario San Sulpizio di Parigi. Fatta eccezione per la Sacra Scrittura, egli ritrova nell'insegnamento la stessa mediocrità intellettuale⁶. Il professore di dogmatica⁷, che peraltro non manca

⁵ Morel fece di questi problemi l'argomento della sua tesi di dottorato in teologia: *L'Evolution des théories physiques et l'évolution des dogmes* (autografato).

⁶ Nel 1900 noterà del pari che all'Istituto cattolico, « l'insegnamento della facoltà di teologia era, nell'insieme, tutt'altro che brillante. Soltanto per la storia ecclesiastica poteva dirsi all'altezza... Nella Sacra Scrittura, era di gran lunga inferiore a quello che avevamo avuto a San Sulpizio ». Vigoureux arrivava senza appunti né libri, senza neppure una Bibbia: « Si limitava a raccontare la storia biblica, aggiungendovi alcuni ricordi dei suoi viaggi in Palestina ».

⁷ Gondal che anni dopo fu proposto per l'episcopato.

Viceversa il suo predecessore aveva la reputazione di uno spirito penetrante,

va di brillanti qualità, non era tagliato per questa disciplina: « Egli avvertiva il fermento intellettuale, il ribollire delle idee e si rendeva conto che l'insegnamento tradizionale doveva essere aggiornato. Con tutta la sua buona volontà, lo si sentiva disorientato e incapace di impartire un orientamento fermo a intelligenze che necessitavano di un maestro sicuro di sé, che sapesse quale direzione prendere e fin dove si potesse arrivare ».

E Venard aggiunge: « Fu una grossa lacuna nella nostra formazione e causa di incertezze oltreché, talvolta, di dolorosi svia-menti, questa mancanza di un professore di dogmatica veramente competente, tale da imporre con autorevolezza il proprio giudizio sulle nuove idee che si facevano strada. Eravamo lasciati a noi stessi nel grande sovvertimento che aveva investito le basi stesse della teologia, e dovemmo da soli fissare il nostro atteggiamento e la nostra posizione, con l'inesperienza e la sete di novità che caratterizzano la gioventù »⁸.

Quanto alla Sacra Scrittura, Lévesque, il futuro bossuetista, teneva « un corso assai solido » sul Nuovo Testamento, senza derogare dalle posizioni tradizionali (per esempio, si attendeva, « con grande fermezza » alla storicità del quarto Vangelo), ma non esitava ad esprimere davanti agli allievi, sull'autenticità del Pentateuco, o sulla storicità del *Genesi*, idee che si scostavano sensibilmente dalla tradizione dell'insegnamento classico. L'Antico Testamento era affidato a un brillante ebraicista, Touzard, di chiaro prestigio intellettuale: « Specialmente per me fu, nel senso davvero lato della parola, un maestro che non soltanto m'iniziò alla critica e all'esegesi bibliche, ma m'introdusse e mi guidò allo studio dei problemi religiosi nella forma nuova in cui si configuravano... Fui uno di quei privilegiati ai quali egli non si stancò di dedicare lunghe ore di conversazione.

lucido e minuzioso. Avvertiva certamente la necessità di un rinnovamento teologico dinanzi ai progressi della critica filosofica e storica, e forse anche di un rinnovamento audace che un po' lo spaventava ». Il rev. Venard cita queste parole *significative* tratte dalla sua corrispondenza: « Vi sono cose che penso e che dico agli altri: vi sono cose che penso e conservo per me; vi sono cose che penso e che non oso neppure dire a me stesso ».

⁸ « La crisi dottrinale a San Sulpizio » egli concluse nel 1942 « sarebbe stata di certo assai attenuata con un professore di dogmatica davvero capace il quale di fronte agli articoli, per noi affascinanti, di Loisy nella 'Revue du clergé français', avesse potuto fare un preciso consuntivo e tracciare il limite fra ciò che era accettabile e ciò che, sotto formule equivoche, apriva la strada a un totale capovolgimento della credenza cattolica ».

durante le quali si dibattevano, con la massima libertà, i problemi fondamentali relativi all'atteggiamento da seguire dinanzi alla critica storica e al metodo da adottare in questi studi, come pure gli adattamenti richiesti dall'insegnamento teologico ».

Durante la sua carriera, che doveva concludersi nel ministero parrocchiale, Touzard non pubblicò gran cosa: « Prudente e attentissimo a non comprometersi in ciò che scriveva o diceva in pubblico, quando discorreva privatamente con quelli ai quali riteneva di accordare la sua fiducia, si esprimeva con grande libertà, senza nascondere il proprio pensiero ».

Ex allievo di Loisy, che si era particolarmente occupato di lui all'Istituto cattolico, aveva mantenuto rapporti ininterrotti col proprio maestro⁹. Loisy gli aveva fatto conoscere il manoscritto della sua grande opera di Neuilly, da cui, negli anni compresi fra il 1898 al 1902, avrebbe ricavato, senza peraltro esaurirla, gli articoli di Firmin e *L'Évangile et l'Église*. « Touzard credette di poter mostrare a due o tre di noi questo manoscritto e, dal canto mio, ne copiai alcune belle pagine in cui, come Touzard, pensavo di poter trovare un senso ortodosso, e che d'altra parte ci apparivano liberatrici! ».

Fatto ancor più importante, Touzard mise il giovane don Venard in contatto personale con l'esegeta fin dal 1898: « Loisy non mancava di esercitare un vero fascino intellettuale su giovani intelligenze che si appassionavano ai problemi della scienza religiosa. Egli dava l'impressione di uno spirito assolutamente superiore e la sua conversazione era altamente *exciting*. Pieno di spirito, di uno spirito d'altronde caustico e ironico, abbagliava più che non incantasse. Lo si sentiva già inasprito dal provvedimento che lo aveva allontanato dall'Istituto cattolico »¹⁰. Sempre nel 1898, Venard fece

⁹ I loro rapporti cessarono nel 1901, in seguito a una nota nella « *Revue du clergé français* », in cui il discepolo sconsigliava le conclusioni del suo antico maestro sul quarto Vangelo. Loisy ha osservato che in quell'epoca « la situazione personale di Touzard era d'altronde assai delicata, sia davanti ai suoi allievi, sia davanti al pubblico » (*Mémoires*, II, pp. 66-68).

¹⁰ Il rev. Venard continua: « Ben presto si scopriva la sua estrema suscettibilità, una suscettibilità quasi morbosa, che si manifesta pensosamente nei suoi *Mémoires*, per esempio in tutto ciò che concerne Houtin e Couchoud... Si intende che questo egocentrismo e questa suscettibilità si acuirono col tempo e non apparivano con tanta evidenza agli inizi dei miei rapporti con lui, quando egli aveva ancora un posto ufficiale nella Chiesa. Questo posto gli assicurava anche il contatto con le anime, per cui non era ancora divenuto il puro *cerebrale* che più tardi dava l'impressione di essere... ».

conoscenza con padre Bremond, ancora gesuita, e con Batiffol, allora cappellano del Collegio Santa Barbara. Del secondo dice che « mi colpì in special modo l'insistenza con la quale ci mise in guardia contro Loisy, cosa che non mancò di meravigliarci poiché credevamo, invece, che fossero della stessa scuola »¹¹.

Attento a non isolarsi dalla vita del seminario, ben visto da tutti i confratelli per la sua indole affabile, Louis Venard era considerato, però, un *intellettuale*: « Questa parola divenne di moda a San Sulpizio, negli anni della mia permanenza laggiù e in quelli successivi, per designare, in senso sfavorevole, quelli che non si mostravano soddisfatti dell'insegnamento tradizionale, che non si appagavano delle tesi e delle argomentazioni dei trattati e simpatizzavano con le idee nuove in esegesi e in teologia ». Di queste idee, come degli articoli di Loisy e di Blondel, non si poteva parlare liberamente, per non turbare confratelli impreparati ad accoglierle, ma solo dietro lo schermo dei gruppi di predicazione autorizzati dal regolamento.

Quali erano allora le disposizioni spirituali di questa avanguardia?¹² « Nell'ordine intellettuale, il problema biblico si poneva all'origine dei nostri desideri di rinnovamento: bisognava trovare un accordo fra la fede cattolica e la critica storica ». L'insegnamento cattolico tradizionale non poteva più non tener conto di alcune conclusioni acquisite, principalmente nella sfera dell'Antico Testamen-

¹¹ « Sulle esigenze del metodo storico, sulla legittimità della sua applicazione alla Bibbia e sulle conseguenze a cui esso conduce, specie in rapporto all'Antico Testamento, monsignor Batiffol non la pensava molto diversamente da Loisy e lo stesso si può dire del padre Lagrange. Ma monsignor Batiffol era soprattutto storico, pochissimo filosofo. In materia di filosofia e di teologia, era piuttosto conservatore e non ebbe mai simpatia per i tentativi che furono fatti, partendo dalla filosofia religiosa di Blondel e di Laberthonnière, per definire una teoria della credenza religiosa che assicurasse alla critica una completa indipendenza nel metodo e nelle conclusioni. Anche sul terreno della critica, massime per quanto riguarda il Nuovo Testamento, egli non accetterà mai le teorie radicali, e via via più radicali, alle quali Loisy aveva aderito e che sosterrà sempre di più. L'ortodossia ch'egli ostentò, non era dunque un mero atteggiamento diplomatico, come dice Loisy: era l'espressione di una fede sincera ».

¹² Don Venard cita in particolare don Gabriel Brunhes, fratello del geografo e futuro vescovo di Montpellier, e don Archambault, futuro direttore degli esternati di liceali (« molto più ardito di me »). Alcuni si facevano notare per altri motivi: don J. Viollet, figlio di Paul Viollet e, come lui, dreyfusardo; don Breuil, già orientato verso la preistoria.

10. « Ma questo accomodamento doveva realizzarsi sempre contragenio, come per costrizione e per ripiegamenti successivi su posizioni che poi si sarebbero dovute abbandonare di nuovo? Noi cercavamo un sistema interpretativo che garantisse la libertà delle ricerche critiche senza pregiudicare le esigenze della fede ». Quattro serie di problemi si ponevano:

— Il conflitto fra la Bibbia e le scienze della natura. Dopo lunghe controversie e il tentativo del *concordismo*, la soluzione, semplicissima, sembrava quella per cui « gli scrittori biblici avevano parlato secondo le apparenze, non dovendo impartire un insegnamento scientifico ».

— L'ispirazione e l'inerranza bibliche. « Su questo punto, pensavamo di aver trovato la soluzione nella teoria dell'ispirazione esposta da Loisy¹³, teoria che « non differiva sostanzialmente da quella

¹³ Allusione a una vicenda complessa e delicata che si svolse in due tempi. In un articolo del « Correspondant » del 2 gennaio 1893, monsignor d'Hulst, rettore dell'Istituto cattolico di Parigi, aveva illustrato i termini della « questione biblica » e attribuito a Loisy una teoria dell'ispirazione che non era la sua. Tale fu l'emozione sollevata che all'esegista venne revocato l'insegnamento della Sacra Scrittura, lasciandogli soltanto quello delle lingue orientali. Alla fine dell'anno, Loisy, nella sua rivistina, « L'Enseignement biblique » credette di dover esporre personalmente le proprie idee sull'argomento. L'articolo non destò molto scalpore, ma Loisy fu costretto subito a dare le proprie dimissioni (vedi *Alfred Loisy. Sa vie, son oeuvre*, di A. HOUTIN e F. SARTIAUX, pp. 60-71 e la nota 31 della stessa pagina 71).

« Monsignor d'Hulst, spiega don Venard, o non aveva perfettamente capito o non era riuscito a esporre correttamente le idee di Loisy sull'ispirazione biblica... Del resto non credo che la vera tesi di Loisy sarebbe apparsa ai teologi di Roma più conforme alla tradizione e meno pericolosa di quella che gli aveva attribuito monsignor d'Hulst, ma essa proponeva manifestamente una soluzione molto più soddisfacente e sostanziale alle difficoltà che s'incontrano nell'interpretazione della Bibbia secondo i metodi critici... Comunque sia, questa tesi, ripresa e messa a punto con qualche sfumatura di pensiero e di espressione, oggi non è più respinta in linea di principio e trova il suo posto nell'insegnamento, consentendo di risolvere più agevolmente alcune difficoltà esoteriche ».

Don Venard si domanda che cosa questa teoria potesse rappresentare, in quell'epoca, per Loisy; e, in un passo ritoccato e pubblicato dei suoi Ricordi, aggiunge: « Se il Loisy di quel periodo, creduto sinceramente ortodosso d'ispirazione, avesse potuto, per divinazione profetica, leggere l'enciclica di Pio XII, non avrebbe mancato di ritrovarvi, sfumato, calibrato, presentato sotto una forma più conforme alla tradizione, purgato di certe esagerazioni, il contenuto essenziale della dottrina che egli aveva esposto, così come il riconoscimento della libertà della critica storica che egli rivendicava nell'interpreta-

che adottarono il padre Lagrange e la sua scuola»: ispirazione *totale* senza distinzione di idee e di parole, concepita come un soccorso soprannaturale completamente distinto dalla rivelazione; inerranza, il cui carattere e la cui portata vanno determinate dall'intenzione dello scrittore sacro, quale risulta da uno studio obiettivo della sua opera. Per molto tempo le parole della Bibbia sono state intese come l'espressione immediata della verità: ormai, « si tratta di sapere, non già se la Bibbia non contiene che la verità, ma quale verità vi si debba cercare »¹⁴. Questa teoria avrebbe garantito una libertà sufficiente alla critica se Pio X non avesse presto trasformato la Commissione biblica « in una sorta di consiglio di vigilanza ».

— I rapporti fra il dogma e la storia, « uno dei problemi di fondo sollevati nelle discussioni del modernismo ». Si può accordare alla critica, nell'ordine della storia, un'autonomia assoluta, in modo che essa possa rigettare la realtà storica di fatti che la fede cattolica sembra esigere? « Il caso non è inquietante per fatti che non sono dogmatici, come la storicità di Giona. Ma se la critica giunge a negare la realtà della concezione verginale del Cristo o della sua Resurrezione corporale, il discorso è ben diverso ». Se non altro, la critica pone il problema « e l'audacia giovanile con la quale ci lanciavamo sui terreni più insidiosi, ci induceva a parlo ».

— L'evoluzione del dogma: problema non meno temibile, che esigea un principio generale di soluzione e non una sanatoria preliminare di ogni difficoltà. Si consultò febbrilmente Newman, le cui opere erano così difficilmente accessibili: « Vi troviamo una concezione del dogma in cui era nettamente asserita la distinzione fra il suo *valore-pensiero* e il suo *valore-vita*... L'espressione intellettuale della fede proposta nella formula dogmatica veniva presentata come non essenziale. l'oggetto della fede essendo la *realtà* soprannaturale espressa dal dogma ». Tutte queste idee alimentavano allora una forte corrente antintellettuale in reazione alla scolastica. Da una parte Loisy e Tyrrell, dall'altra Blondel e Laberthonnière, fra i quali « non sempre furono fatte le opportune distinzioni »¹⁵.

zione scientifica della Bibbia » (« Bulletin trimestriel des anciens élèves de Saint Sulpice », 15 maggio 1944, n. 177, p. 317).

¹⁴ « Non si tratta più di sapere se la Bibbia contiene degli errori, bensì di sapere ciò che essa contiene di verità », aveva scritto Loisy nel suo articolo del 1893 (citato in *Mémoires*, I, p. 260).

¹⁵ Don Venard si sbriga più rapidamente delle questioni sociali « che non erano meno brucianti ». Egli fu uno di quei « seminaristi sociali » che

Furono queste preoccupazioni, rivelatrici di forti affinità intellettuali, a far presto avvicinare, nel seminario dei Carmelitani, dove ambedue erano entrati nell'ottobre 1894, Louis Venard al suo confratello Morel maggiore di tre anni. L'uno e l'altro avvertirono l'esigenza di indirizzi nuovi per l'azione del prete e per la riflessione cattolica¹⁶. A poco a poco entrano risolutamente nella lotta delle idee. Nel giugno del 1899, il Venard si è incontrato con un teologo scolastico ed è rimasto colpito « dall'incertezza e dall'oscurità del suo pensiero, dalla riotosità del suo spirito ad ogni concezione e metodologia veramente storiche ». Ma in quello stesso periodo si era recato anche per due volte, a Bellevue, da Loisy, che lo aveva accolto assai amabilmente, egli dice, intrattenendolo ogni volta per più di due ore:

Tutto ciò che mi ha detto mi ha enormemente interessato; eppure l'audacia delle sue concezioni spaventa. Bisogna essere penetrati a fondo nel suo pensiero per comprendere come le sue idee possano allearsi, se non con la teologia, almeno con le definizioni dogmatiche. Del resto, sulla funzione di queste ultime egli ha vedute un po' particolari, che un teologo scolastico certamente non approverebbe, ma che rientrano nella logica della concezione che egli si fa, sulla scia di Newman, della fede, della religione e del dogma.

Frequentare uno spirito come il suo, pur senza seguirlo in tutto,

durante le loro vacanze frequentarono il Val-des-Bois di Léon Harmel, ma, per lui, i problemi intellettuali restarono sempre preminenti.

Si ritrova l'eco di tutte queste preoccupazioni, in termini generalissimi, in un discorso per una premiazione che egli pronunciò nel 1903: « Non albiate paura di accettare audacemente, nonostante quella parvenza di novità che impaurisce le menti timorose, tutto ciò che, nelle idee e nelle aspirazioni del secolo, non è contrario alla dottrina della Chiesa o a quei principi essenziali che sono alla base della società. Nello spirito moderno non c'è nulla di essenziale che contraddica lo spirito del Vangelo » (*Comment il faut être de son temps*, « Revue du clergé français », 1 settembre 1903, pp. 88-100).

¹⁶ « Dovunque, nella politica come nella scienza, nella teologia come nella storia, nel mondo intellettuale come nelle parrocchie urbane o rurali, s'impone una riforma nell'azione del prete. Basta aprire gli occhi per avvedersene, e questa riforma deve farsi dappertutto nello stesso senso; dappertutto bisogna uscire dalla sacristia. Sono queste idee che vedo fermentare sempre di più tra i giovani » (Morel, lettera del 9 gennaio 1898, in CALVET, *op. cit.*, p. 92). « Il clero si è tenuto troppo in disparte da ciò che si pensa e si dice intorno ad esso. Neppure conosce più le obiezioni che vengono mosse alla religione; ignora le temperie spirituali contemporanea. E prima di parlare e di agire, bisogna pur sapere a chi ci si rivolge » (MOREL, alcuni giorni dopo, *ibid.*, p. 93).

è di gran profitto, poiché egli fa toccare col dito l'insufficienza di molte teorie, l'oscurità di svariate idee teologiche comunemente ammesse, mostrando l'importanza dei problemi che oggi si pongono per via dei progressi della critica storica e della psicologia: problemi che certamente non saranno risolti con la scolastica e ai quali soltanto lo studio della vita religiosa, con ciò ch'essa ha di essenziale e di contingente, con le sue necessità permanenti e le sue transitorie esigenze, può dare una soluzione¹⁷.

In questa lettera c'è tutto Louis Venard, con la sua apertura mentale e la sua costante moderazione. Difficoltà a destra e difficoltà a sinistra, sì che egli urta da una parte contro un'insufficienza che sa definitiva e, dall'altra, contro un elemento di novità che giudica non abbastanza garantito. Ma in Loisy, egli fa una distinzione: le sue idee, che l'avvenire collauderà; la sua forma mentale, legata al metodo da lui praticato e la cui acquisizione suppone una lunga ginnastica intellettuale. Frattanto, bisogna vivere e il giovane seminarista, che durante le vacanze deve preparare un catechismo per giovani su Gesù Cristo, si traccia una linea di condotta dalla quale non derogherà più:

Questo studio non mi allontanerà dai grandi problemi di cui ho parlato con Loisy, poiché sono proprio il Vangelo e la teologia del Nuovo Testamento che sollevano le questioni più delicate, quelle su cui la teologia tradizionale consentirebbe meno a un compromesso con i critici. Cercherò di evitare tutti questi scabrosi problemi, non facendo della metafisica e studiandomi di dare ai miei giovani l'impressione della realtà, parimenti divina e umana, della persona di Gesù Cristo.

Dalla Germania, dove è impegnato in un viaggio di studi, Morel risponde all'amico che le sue impressioni si orientano nello stesso senso. Poco prima, richiesto d'indicare un buon manuale di teologia, non aveva potuto che esprimere il suo imbarazzo: «Se tutti sono pressoché d'accordo nel dir male delle opere esistenti, nessuno è in grado di farne di molto migliori». Con Venard egli può confidarsi in tutta sincerità:

¹⁷ Lettera a Morel, giugno 1899, in CALVET, *op. cit.*, pp. 105-106. Il suo nome non appare mai in quest'opera, dove non si parla che di un amico, «spirito elevato e coraggioso che entrò in quel momento nella vita di Morel» (p. 106), e nel quale Venard, nei suoi *Souvenirs*, riconosce se stesso.

Oggi sono lontano dalle ingenuità opinioni che avevo scrivendo la bizzarra dissertazione del mio dottorato, per non risalire più indietro. A volte me la piglio con quei professori che, pur nell'odierno movimento di idee, trovano il modo, nell'aula di una facoltà e a Parigi, di lasciare i loro allievi all'oscuro di tutto ciò che non rientra nel piccolo schema che si sono tracciati...¹⁸. Gli allievi che escono di là non sono per nulla preparati a vivere nel tempo nostro. Hanno bisogno di altro: di che, non sappiamo ancora. Mi spaventa un po' l'idea di dovere io stesso lavorare a questo nuovo adattamento della teologia¹⁹.

Nel 1900-1901, don Morel visita le facoltà di teologia tedesche — Tübingen, Monaco, Vienna, Berlino, Würzburg, Dresda — e quelle romane²⁰. A Parigi don Venard segue i corsi di Loisy alla Sorbona (almeno fino a quando, in marzo, il cardinale Richard non li interdirà agli allievi del seminario dei Carmelitani) e confida le sue riflessioni all'amico lontano:

È un corso interessantissimo, assai stimolante, benché Loisy s'imponga di restare su un terreno puramente critico, senza mai sconfinare nel campo della teologia. Comincia ora a commentare il racconto della caduta originale, confrontandolo con le leggende babilonesi. È ammirevole come faccia rivivere questi vecchi testi e queste vecchie idee, così infantili e remote da noi, da un certo punto di vista, quantunque ancora così vicine per il sentimento religioso e morale che vi traluce. Spero che a poco a poco questo metodo di interpretazione storica si affermerà. Ma le difficoltà non mancano, e un certo numero di allievi

¹⁸ Né Duchesne né Loisy vi insegnano più in quest'epoca. L'«elenco dell'organico dei professori delle facoltà canoniche», pubblicato da monsignor Péchenard nella sua storia dell'Istituto cattolico di Parigi, contiene i nomi di Largent, Aurialt, Vigouroux, Fillion, Baudrillart, de La Barre, Clerval. Vedi *supra*, nota 6, il giudizio di Venard.

¹⁹ CALVET, *op. cit.*, pp. 103 e 107-108, che osserva: «Daeché ebbe visto prospettarsi alla sua mente e alla sua coscienza questi nuovi problemi, egli non poté più distaccarsene. Un adattamento della teologia era necessario: come farlo, tenendo conto delle esigenze più che legittime dello spirito moderno e restando strettamente nello spirito della tradizione cattolica?» (*ibid.*, p. 154).

²⁰ Facoltà cattoliche, eccetto a Berlino dove lo attirava Harnack che lo deluse molto per il suo atteggiamento polemico: «Questo tono non è scientifico... egli conosce la Chiesa cattolica, ma non ha il senso del cattolicesimo» (*op. cit.*, pp. 173 e 177). Meno ancora apprezzerà i corsi romani: «Neppure l'ombra di un pensiero sotto questa verbosità» (*ibid.*, p. 151). In quello stesso periodo tali corsi erano seguiti dal rev. Frémont che ne ammirava il valore e la solidità (Cfr. pp. 408-409).

sono rimasti sbalorditi dal modo in cui Loisy ha spiegato il racconto della caduta. Si è abituati al metodo teologico che dal testo biblico ricava immediate conclusioni dottrinali, e si trova incomprensibile che qualcuno mostri, nel significato primitivo del racconto, una concezione che è soltanto il germe ancora assai nebuloso della dottrina posteriore. Perciò Loisy appare a molti come un vero razionalista che sottrae alla Bibbia ogni carattere dogmatico o religioso. Peccato, ma non può essere altrimenti, poiché l'idea dello sviluppo religioso, dell'economia della rivelazione, della verità relativa della Bibbia non penetra di primo acchito negli spiriti plasmati dalla scolastica e avvezzi a considerare il dogma in blocco, senza scrutare ciò che vi è dentro, senza dubitare che in ogni concezione dogmatica vi è necessariamente un'imperfezione, un elemento simbolico considerevole che ha potuto modificarsi e che era ancora più imperfetto quando si trattava di rivolgersi a spiriti ancora scarsamente evoluti.

Questa lettera, scritta di getto, costituisce per noi una delle rare testimonianze dirette che possediamo sull'insegnamento di Loisy in quel periodo²¹. Don Venard cerca di dissipare l'impressione di razionalismo che giudica inevitabile da parte di intelligenze non preparate e che illustra per antonomasia, egli pensa, l'incomprensione incontrata dall'esegeta: critico sospetto di razionalismo, perché si discosta dalla teologia; teologo sospetto di eterodossia, perché introduce un po' di critica, e al quale neppure si accredita, per difetto di spirito storico, quel capitale religioso che egli scopre nelle vecchie leggende. E con un giovanile ottimismo, che le resistenze sperimentate purgano delle ultime reticenze, Louis Venard prosegue:

²¹ Un'eco corrispondente si ritrova in due lettere a Hügel dell'abate Bremond, che seguì il corso del 1901-1902 sulle parabole: « Ecco qualcosa di bello e di buono. Voi lo vedete illuminarsi quando trova la vera parola di Gesù: 'Ecco ciò che è sicuramente autentico, ecco il vero Vangelo'. C'è di che infondere la fede ad una statua. E questa critica piena di buon senso, questa maniera di rimetter tutto in questione e di ricostruire ogni cosa senza averne l'aria, *unpretending*, senz'ombra di pedanteria. Ne siamo tutti incantati » (14 novembre 1901).

« Dopo aver seguito con attenzione appassionata il corso di Loisy, posso ben dirvi di nutrire la convinzione che il vero pericolo per gli uomini del nostro tempo non è qui. Non c'è stata una di queste conferenze donde non sia uscito più credente, e la stessa impressione era condivisa da tutti i giovani presenti. È chiaro come il sole che nessuna di quelle audacie infirma l'essenziale e che la persona stessa di Nostro Signore ha tutto da guadagnare nella misura in cui si sgombrano i pregiudizi e i conformismi » (Natale 1901).

Vedendo questo, penso talvolta a Origene che si sforza di operare la sintesi della fede cristiana con la filosofia greca. Credo che Loisy faccia lo stesso per la critica, e che gli accada, mentre è ancora in vita, quello che accadde a Origene dopo la morte. Oggi come allora, le idee faranno la loro strada e la sintesi si farà, lasciando cadere le esagerazioni e le imperfezioni inevitabili del primo tentativo. L'opera compiuta da Origene non era meno ardua di quella che s'impone oggi: perché la riuscita dovrebbe essere minore? Per questo in mezzo al movimento di idee, a volte perturbante, in cui mi trovo, io serbo la pace e la fiducia, pensando che la Chiesa ha visto ben altre evoluzioni e che il suo adattamento alle esigenze nuove si compie forse un po' lentamente, ma purtuttavia si compie; e che la teologia finirà un giorno per convivere di buon grado con la critica, una volta giunti a una corretta delimitazione dei loro rispettivi domini.

Fin d'ora, in effetti, gli spiriti non sono più così chiusi come avveniva anni or sono e Loisy è stato seguito fino all'ultima lezione senza troppo stupore. È già un progresso, ma ne vedremo altri, e spero che, a Dio piacendo, noi si possa contribuirvi. Voi potrete farlo assai utilmente, semmai sarete chiamato ad insegnare la storia del dogma: credo infatti che è su questo terreno, ben più che su quello della critica biblica, che possano farsi i progressi più rapidi. Quando ci saremo resi ben conto delle incertezze del pensiero dei primi Padri su punti che oggi consideriamo di capitale importanza, saremo forse meno stupiti di non trovare nel *Genesis* l'idea compiuta e precisa del peccato originale²².

Lunga risposta del Morel, che deplora la veemenza antiscientifica con cui si respinge la nuova scuola:

Si, sul terreno storico, come su quello filosofico, un adattamento è necessario. In questo periodo di incertezze e di impedimenti, i cattolici potranno subire delle defezioni. Ma di chi la colpa, se non di quelli che si fanno in quattro per arrestare l'opera intrapresa e presentarla come una infiltrazione protestante? Essi vogliono far entrare i cattolici in uno stampo troppo stretto, e c'è chi ha potuto credere, appena lo stampo si è rotto, che il cattolicesimo andasse in rovina.

E, accennando a quello che sarà fra qualche mese il tema fondamentale de *L'Évangile et l'Église*:

Dal canto mio, alla semplice lettura di Harnack, mi sembra che la critica spazzerà via tutto ciò che si frappone fra la Chiesa romana

²² CALVET, *op. cit.*, pp. 155-158.

e l'estrema sinistra del protestantesimo. O Gesù Cristo ha fondato una Chiesa, o non ha voluto che una religione interiore. Se ha fondato una Chiesa, la causa cattolica ha vinto, poiché solo la Chiesa romana mostra, nella sua struttura e nei suoi dogmi, quello sviluppo regolare che doveva avere una Chiesa fondata da Gesù Cristo. Nel caso contrario, il cristianesimo sarebbe il protestantesimo liberale, che può piacere ad alcuni spiriti aristocratici, ma che non basta all'uomo comune.

...Sono ben lieto per voi che lavoriate all'opera innovatrice. È un compito difficile, ma spero che arriverete a precisare, per voi e per gli altri, le grandi linee dell'edificio da costruire. Quanti problemi sui quali mi domando che cosa devo pensare! Su una quantità di punti ho dovuto abbandonare le regole di pensiero cosiddette tradizionali. Resta ora da sapere che cosa sarà la teologia di domani²³.

Rientrato a Parigi, don Morel segue alla Sorbona, nel 1901-1902, i corsi di Loisy sulle parabole e di tanto in tanto rende visita all'esegeta a Bellevue, mentre il suo amico Venard, tornato nella propria diocesi, tiene a Vienne lezioni di fisica e chimica per giovani collegiali. Nell'ottobre del 1902, Morel è nominato professore incaricato di patrologia all'Istituto cattolico di Parigi. Sotto l'influenza di un lazzarista, il padre Portal, ha scoperto l'ecumenismo, e il suo interesse è sempre più assorbito dal nascente movimento per l'unità delle chiese. Col passare del tempo, osserva il suo biografo, egli cessa di essere un puro intellettuale e si distacca dalle concezioni puramente speculative.

Per conseguenza, i problemi teologici, benché non risolti, perdono ai suoi occhi la loro importanza: « Non è lontano dal vedere nella critica una sorta di ideologia sistematica. È pronto ad accogliere tutte le formule, purché salvaguardino l'integrità del dogma e non feriscano le anime semplici. Questo lavoro di elaborazione teologica, che ogni età riprende dopo aver demolito quello dei predecessori, gli sembra l'elegante occupazione di intellettuali che si illudono: essi credono, di percepire il reale mentre si agitano nell'astrazione. La verità religiosa resta fuori della loro portata, essendo percepibile soltanto nella sua concretezza. I loro sistemi, dunque, non servono che ad arruffare le idee e ad ostacolare l'azione: mentre gli scolastici,

²³ CALVET, *op. cit.*, pp. 158-160. Al suo ritorno in Francia, Morel cercherà di trarre le conclusioni dal suo lungo viaggio: « Una riforma religiosa s'impone: ma qual è la strada giusta da prendere e quali i mezzi da impiegare? » (p. 182). Nondimeno avverte che è ancora troppo presto.

presenti in ogni tempo, arzigogolano sulle formule dogmatiche, noi dobbiamo credere al dogma sostanziale, amare coloro che ne vivono e operare per questa armonia delle anime credenti che si chiama Chiesa »²⁴. Così il suo biografo pensa di poter illustrare l'ultimo atteggiamento del Morel, la cui maturazione doveva essere presto interrotta da un tragico bagno in un lago russo, nell'agosto del 1905.

Vicino a Loisy, di cui « aveva seguito con interesse e con una sorta di ansietà l'evoluzione intellettuale » e di cui « non era lontano dal condividere le idee su quasi tutti i punti », Morel si trova, al tempo stesso, su una lunghezza d'onda spirituale completamente diversa, che sarebbe bastata a far divergere i loro destini. In ogni caso, quando appare *L'Évangile et l'Église*, egli non si entusiasma: capitolo splendido e magistrale sulla Chiesa, secondo un parere unanime; opera pericolosa per quelli che non sono preparati a meditarla e alla quale gli articoli ostili del Gayraud su *L'Univers* hanno fatto una grossa pubblicità. Non si può dire che Loisy neghi la divinità del Cristo, ma la tesi, del resto antica, sui limiti della sua scienza umana è poco rassicurante. Da parte sua, nel contatto con i Padri, egli aveva sentito che, nonostante le differenze di superficie, la loro religione resta pur sempre la sua.

Quanto al Venard, egli discute le teorie di Loisy e di Tyrrell con uno dei suoi amici del Delfinato: « Pur non aderendo pienamente a questo movimento di idee, credo che egli abbia finito per rendersi conto della sua portata e della necessità di fare i conti con tendenze filosofiche nuove »²⁵. Alla fine del 1903, la pubblicazione di *Autour d'un petit livre*, che non poteva non ravvivare le polemiche, lo ha sorpreso. Tuttavia gli sembra che « spiriti non prevenuti non possano, dopo la lettura di certe pagine, mettere in dubbio la fede di Loisy e la sincerità della sua ortodossia soggettiva, ciò che molti, fino a ieri, non si peritavano di sospettare fortemente ». Il suo amico, monsignor Batiffol, gli ha chiesto di fare il punto su queste controversie in un articolo per il bollettino dell'Istituto cattolico di Tolosa²⁶, e Venard ha approfittato delle vacanze scolastiche del 1904 per andare a discuterne con Loisy, nel suo eremo di Garnay, nell'Eure:

²⁴ CALVET, *op. cit.*, p. 308. Si ricorderà che questa biografia, il cui autore era un amico di Morel e un prete della sua generazione, apparve soltanto alcune settimane prima del decreto *Lamentabili*.

²⁵ CALVET, *op. cit.*, p. 310.

²⁶ Cfr. p. 605.

Per alcuni aspetti, mi ha fatto un'impressione abbastanza positiva. L'ho trovato più pacato, meno amaro nella valutazione degli uomini e delle cose... Ma, d'altra parte, per quanto concerne le sue idee, mi ha addolorato constatare che egli spinge sempre più all'estremo le sue teorie e i suoi metodi. Sul piano filosofico, come sul piano critico, diviene di un radicalismo assolutamente eccessivo. Ed è un peccato, anche per il valore scientifico delle sue pubblicazioni future²⁷.

Don Morel gli risponderà a lungo, al suo ritorno a Parigi, dopo un nuovo soggiorno in Russia:

Ci hanno troppo spaventati parlando, a dritto e a rovescio, di mutamenti dogmatici e perfino di progressi dogmatici. Se i protestanti stiano che tutto sia cambiato, non vi è motivo di stupirsi. Essi affrontano lo studio dei Padri e dei teologi con una disposizione mentale che quasi li preclude a ogni comprensione. Non alludo agli

²⁷ CALVET, *op. cit.*, p. 311.

Circa alla stessa epoca, Venard recensiva due opere di Loisy:

Études évangéliques: «Anche supponendo che i Vangeli siano il prodotto di un lavoro di rielaborazione, in cui gli autori abbiano fuso con una certa libertà gli elementi forniti loro dalla tradizione, è possibile, è legittimo, ammettere che abbiamo spinto questa libertà al punto da sostituire, a volte quasi completamente, le loro interpretazioni all'insegnamento autentico del Salvatore e perfino da ideare di sana pianta questa o quella delle parabole che essi riferiscono? Non oseremo dirlo né pensarlo. In ogni caso è permesso di credere che Loisy, su questo punto, sviluppa la sua tesi con eccessiva sistematicità» («*Revue du clergé français*», 15 aprile 1903, pp. 525-526).

Le Discours sur la montagne: «Siamo troppo abituati a considerare i nostri Vangeli come opere omogenee, scritte di getto e sotto il dettato dello Spirito Santo, perché a molti non appaia strano questo modo di spiegare, con un lavoro di redazioni successive, l'origine del discorso della montagna, quale oggi lo leggiamo nel primo e nel terzo Vangelo. Nondimeno bisogna riconoscere che questa teoria, presa nel suo insieme, dà conto abbastanza bene delle particolarità rivelate da un esame attento e da un raffronto minuzioso dei testi di san Matteo e di san Luca. Difficilmente, ormai, si potrebbe negare che gli evangelisti si siano serviti di documenti anteriori, che li abbiano trattati con una libertà che apparirebbe eccessiva a uno storico ordinario, che non abbiano esitato davanti a combinazioni alquanto artificiose e persino davanti ad accomodamenti e a parafrasi delle parole del Salvatore, simili a quelli che si sono permessi i predicatori di ogni tempo... Non si può dunque rifiutare al critico il diritto di esaminare la struttura del testo evangelico e di ricostruire ipoteticamente le fasi della sua formazione, al fine di avvicinarsi il più possibile alla forma originale delle parole di Gesù. Ma un'impresa cosiffatta esige la massima prudenza. Nell'esegesi di Loisy si può deplorare questo radicalismo critico, questa spregiudicatezza di congetture. Indubbiamente, tuttavia, le sue ipotesi sono spesso felici...» («*Revue du clergé français*», 1 marzo 1904, pp. 52-53).

anglicani, che hanno fatto lavori eccellenti. Quanto ai cattolici, direi che s'ingannano parlando di progressi e presumendo di saperla più lunga dei loro Padri in fatto di fede. Dubito che un'espressione filosofica più perfetta del dogma sia una vera superiorità. Quanto più rigorosa sembra l'espressione filosofica, tanto più limitata è la porzione di verità che ci lascia vedere: più sembra precisa, più dipende dalle particolari condizioni in cui vien formulata ed è, per conseguenza, tanto meno durevole...

Col passare degli anni, le mie occupazioni crescono... Il tempo se ne va e non sappiamo dove. I buoni libri non mancano, ma tanti son quelli cattivi che si esita a scrivere. Si sente che la teologia necessita di un rinnovamento, ma per un teologo che ha reso un buon servizio alla Chiesa, quanti non han quasi contribuito che a eclissare la verità sotto le loro parole e formule... Mi piace sant'Ireneo, perché fu il meno teologo degli altri scrittori anteriori a Nicea. In lui è più probabile trovare la religione nella sua pienezza. Comincio ad avere in uggia i teologi. Non vi pare che il torto di Loisy sia di esser troppo teologo? Dopo aver demolito un intellettualismo per mostrare che la religione è vita e non dottrina, non si va impegnando in una dottrina, e in una filosofia alle quali annette un'importanza così esagerata da finire in un nuovo intellettualismo? Ma non fa meraviglia. È pericoloso restare sempre in contemplazione dei propri pensieri, senza finestre sulla realtà concreta della società religiosa, sull'azione divina esercitata dalla religione nelle anime. Teologi! ²⁸

«Non ho lasciato ignorare al lettore che, nella sua serena audacia, Morel non arretrò dinanzi ad alcuna demolizione», sottolinea il suo biografo²⁹. Forse Venard non si spinse così lontano o lo fece con maggior discrezione. È certo, comunque, che i due amici non si nascosero i problemi e che furono, anzi, riconoscenti a Loisy di averli posti nella loro realtà. Eppure, per quanto lontani siano andati nella critica, non sembra che abbiano mai dubitato della propria fede:

²⁸ CALVET, *op. cit.*, pp. 315-317.

²⁹ CALVET, *op. cit.*, p. 307.

Monignor Batiffol ha creduto di poter spiegare — «quantunque il suo biografo non ce lo dica» — con la *tradizione filosofica* che Morel trovò all'Istituto cattolico, il fatto che egli abbia attraversato «senza esitazioni troppo sensibili», gli anni 1897-1903, «essendo oggi la crisi della certezza razionale alla base di ogni altra crisi». Egli aggiunge che Morel, nei suoi rapporti con Loisy, «era fin d'allora troppo agguerrito dalla sua educazione filosofica per lasciarsi sedurre» («*En marge d'une biographie*», «*Le Correspondant*», 25 luglio 1907, p. 281). Morel, che non apprezzava molto l'insegnamento di questo Istituto, non vi seguì alcun corso di filosofia.

per quanto fossero illuminati, non avevano nulla del «prete disincantato», di cui si ebbero tanti esempi in quel periodo. La trasformazione che si opera in loro appare ad essi sotto l'aspetto di un processo storico, come una crisi della cultura cristiana, ben più che nella forma di un dramma interiore, di una crisi individuale della fede.

«A quarant'anni di distanza, non posso non riconoscere che la nostra audacia di pensiero e di linguaggio oltrepassava un po' i limiti, quantunque il nostro laicismo ecclesiastico fosse totale e integralmente sincero», ha notato don Venard. Ed evocando, sul finire della sua vita, il modesto ufficio pastorale che gli era stato affidato mentre terminava i suoi studi, egli attribuisce a questo indispensabile contrappeso l'equilibrio che seppe sempre mantenere:

Per poter affrontare, senza pericolo per la fede, i problemi posti dalla scienza religiosa, occorre sfuggire l'isolamento intellettuale, restare in contatto con la vita religiosa concreta, con le anime, e serbare innanzitutto una profonda vita personale di pietà che garantisca alle convinzioni puramente intellettuali una indefettibile base di esperienza.

Quanto a me, se non ho mai sentito la mia fede in pericolo nel colmo della crisi modernista nella quale fui coinvolto abbastanza presto, lo devo, grazie a Dio, in gran parte a questo. Ho troppo incontrato Dio, sperimentato la Sua azione benefica in me e negli altri, perché difficoltà di ordine intellettuale potessero incrinare la mia fede; e confido nell'avvenire, in un avvenire che non vedrò, per la soluzione di queste difficoltà e perché la Chiesa accetti tutto ciò che, nelle soluzioni proposte, non contrasta con la sua tradizione religiosa e con l'autentica vita cristiana.

La professione delle stesse idee religiose non basta, in realtà, per dare un giudizio sulla concordanza di due individui nel dominio della fede. Bisogna vedere anche come queste idee si scrivono nella totalità della loro vita intellettuale e quale posto occupano nella loro riposta personalità. Quanti si volsero a Loisy perché insoddisfatti dell'insegnamento ricevuto, finché cominciarono a non più riconoscersi in lui? La condanna, che tanto speravano gli fosse risparmiata, non risolse i loro problemi ma finì per separare le loro strade dalla sua, mentre ciascuno si sforzava di trovare un equilibrio conforme alle proprie esigenze. Non pensarono mai che Loisy avesse potuto ingannarli, ma che a un certo punto egli si era ingannato.

Nessuna audacia li spaventava, e questo, anzi, li avvicinava a

Loisy: ma erano audacie di stampo diverso. Loisy era ormai portato, sistematicamente, a una progressiva rifusione del pensiero cristiano. «Dinanzi alla prospettiva della trasformazione continua nella credenza in adesione al progresso della critica filosofica e storica, un giorno gli domandai: Dove ci si fermerà? Senza esitare mi rispose: non ci si fermerà...», riferisce don Venard. L'interlocutore dell'esegeta sarebbe stato assai imbarazzato di fissare un termine astratto a questa evoluzione, di cui non contestava, in una certa misura, la necessità. Ma mentre Loisy, con la sicurezza del tecnico, ne abbozza il piano e ne anticipa le tappe, Venard intende ancorarsi all'autorità della Chiesa, per conto della quale compie ardite ricognizioni, come un franco tiratore consapevole di non essere tutta l'armata e che, senza l'armata, egli non è più niente. Il primo lavora su uno schema, da specialista che i profani importunano, attento soltanto a ben calcolare e a nulla omettere; il secondo, pur lasciando correre la propria intelligenza, adatta il passo a quello pesante della Chiesa e distingue fra i diritti della critica e la lenta assimilazione delle sue acquisizioni. Loisy concepisce e analizza un processo di trasformazione storica; Venard partecipa a un processo di adattamento organico. Le idee possono essere le stesse, ma diverse sono le solidarietà.

Forse a causa del suo robusto carattere di montanaro dei Vosgi, scervo di ogni complicazione, don Morel dà l'impressione di essere stato ancora più impegnato intellettualmente nell'avventura modernista. Il suo pensiero, che nessuno scrupolo dottrinale sembra intralciare, cerca se stesso con calma e senza timidezza. Poi, di punto in bianco, mentre la crisi si aggrava, la sua attività lo orienta su un binario dove i problemi critici si smussano. Non li ha respinti: essi si sono riassorbiti da sé, come se la linfa che li nutriva si fosse essiccata³⁰. Si comprende facilmente che nuove questioni abbiano

³⁰ «Certi timorati che si sentivano sicuri di don Morel sembra rimangono sorpresi di scoprirlo qui così loisista. Ma nessuno, d'altra parte, conservava un atteggiamento più scrupolosamente indipendente davanti alla critica nuova. Egli in realtà si era presto sbarazzato delle impazienze, più facili che feconde, degli esordi. Come figlio dei campi, e presto come viaggiatore, egli era consapevole della limitatezza delle variazioni teologiche o istituzionali, rispetto alla vita religiosa in sé e all'unità che la fonda attraverso le epoche e i popoli. Lo studio dei Padri gli rivelò, non idee astratte passate da una generazione all'altra, ma come ogni autore faccia propria la tradizione e la viva» (A. KOSZUL, recensione di Calvet, in «Annales de philosophie chrétienne», settembre 1907, pp. 647-648).

potuto attirarlo, ma sono questioni non commisurabili ai problemi vitali dai quali egli così agevolmente si distacca, dopo averne fatto il centro della propria vita. Ora, questo distacco, questa « derealizzazione », tanto più deve far riflettere giacché molti di quelli che furono, chi più chi meno, attori del dramma modernista, vi trovarono una provvidenziale via d'uscita alle loro difficoltà.

Loisy concentra la sua scienza per affinarne la punta. Morel la decanta in cultura e parte alla conquista del mondo³¹. Per lui la critica non sarà che una tappa: egli non discute né le sue acquisizioni né la sua autonomia, ma trova nella Chiesa un campo d'azione che gli sembra più valido di ogni scienza, foss'anche la teologia o l'esegetica. Qualcosa di simile accade sovente, nelle crisi d'anima di origine intellettuale: c'è chi rinuncia alla fede e c'è chi, pur non meno scosso, supera la crisi, non perché le trovi una soluzione concettuale soddisfacente, ma perché aggira l'ostacolo invece di investirlo³². Del resto è così che Morel e Venard spiegano il loro incipiente disaccordo con l'esegeta, al quale rimproverano di essersi trincerato nella sua critica, il che li rende inquieti per l'avvenire. Lo stesso Loisy ha sottolineato tutto ciò che dovette ai suoi cinque anni di cappellano presso le domenicane di Neuilly. Egli avrebbe voluto realizzare, con la sua « vocazione di dottore », la « vocazione di pa-

³¹ « Egli non era soverchiato dalle sue conoscenze, ma esse bloccavano la sua originalità. In nessun campo egli avrebbe realmente trovato del nuovo. Ma i suoi talenti e le sue acquisizioni egli li impiegò nell'apostolato, con risultati meravigliosi » (J. CALVET, *Visages d'un demi-siècle*, p. 29).

Diversamente dal suo amico, Venard continuò a interessarsi per tutta la vita ai problemi che avevano preoccupato la sua giovinezza. Tenne la « Cronaca biblica » sulla « Revue du clergé français » fino alla sua scomparsa nel 1922, e soltanto la prudenza gli consigliò di rifiutare le cattedre di Sacra Scrittura che gli vennero offerte. Alla vigilia della morte, lavorava a un commento alla epistola agli Ebrei, per la collezione di *Études bibliques*, fondata dal padre Lagrange.

³² Così, per esempio, monsignor Chevrot, declinando nel 1927 il pulpito di Notre-Dame per restare vicario in una parrocchia: si ricordava del tempo in cui, missionario diocesano, si era trovato « alle prese con un'infinità di dubbi contro la fede », condizione pericolosa « per qualcuno la cui gioventù clericale e sacerdotale era trascorsa in piena crisi modernista ». E aggiungeva: « In parrocchia, questo pericolo si è dissipato come d'incanto, a contatto con le anime che bisogna soccorrere nelle loro sconfitte, illuminare nei loro stessi dubbi e consolare nelle loro pene... Tremai al pensiero di essere privato di questo sostegno che mi è indispensabile » (Lettera al cardinale Dubois, 15 ottobre 1927, frammenti pubblicati da R. LIMOUZIN-LAMOTHE, « Semaine religieuse de Paris », 30 settembre 1961, pp. 961-962).

store »: ma le due strade si chiusero una dopo l'altra davanti a lui, *scholar* di seminario ormai lasciato a se stesso.

In Morel si rivela la sorprendente plasticità psicologica della coscienza religiosa, non per una labilità dovuta alla sua mancanza di vigore logico, ma in virtù dei molti registri di cui essa dispone per esprimersi. Esiste una vera *allotropia* della fede, interamente presente in ciascuna delle fasi che essa attraversa, secondo le forme di attività e i modi di vita in cui si esercita. Al punto che non bisogna mai affrettarsi a concludere che la fede è dissolta quando le accade semplicemente di mutare stato³³.

³³ In questo campo la nostra scienza psicologica è assai difettosa e troppo prigioniera dei moduli teologici, nonostante le risorse che essi contengono (per esempio la teoria dell'implicito vissuto). Quali condizioni secondano o, al contrario, precludono, il passaggio da uno stato all'altro? In quale misura comunicano e come si compensano fra loro?... Tutte le idee correnti sono influenzate in modo più o meno consapevole dalla teoria per cui la fede è innanzitutto un sistema dogmatico definito dal suo contenuto intellettuale: dopo un mezzo secolo di discussione, sembra ormai ch'essa abbia molto perduto del suo monopolio, o per lo meno della sua antica rigidità.

II. RIFIUTO DEL « FIDEISMO » LOISISTA

Alcuni nomi di prima grandezza segnano l'estrema parabola del modernismo. Un posto a parte, fra loro, occorre farlo a quelli che Félix Sartiaux ha presentato come « quattro grandi tipi di chierici »¹: Marcel Hébert, il più anziano, Alfred Loisy, di sei anni più giovane, Joseph Turmel e Albert Houtin, che sedici anni separavano da Hébert. Il primo della Lorena, il secondo della Champagne, il terzo della Bretagna e il quarto dell'Angiò: un filosofo, un esegeta, uno storico dei dogmi, e uno specialista di storia religiosa contemporanea che, davanti alla posterità si pongono, per comunanza di destino, come un gruppo inseparabile. Eppure molte cose li dividevano; alcune, anzi, li contrapponevano radicalmente.

La stessa storia dei loro rapporti non manca di aspetti sconcertanti. Turmel, collaboratore assiduo di Loisy alla *Revue d'histoire et de littérature religieuses* dal 1898 al 1922, non conobbe mai personalmente alcuno degli altri tre e con Hébert addirittura non ebbe rapporti. Lavorava fra pareti di libri, senza mai fare un viaggio.

Hébert e Loisy si frequentavano fino dagli anni '80, epoca del loro incontro presso Duchesne. Filosofo il primo, esegeta il secondo; ma Hébert era simpatico, colto e di piacevole compagnia. I loro rapporti furono cordiali nella misura in cui Loisy non scoraggiava l'intimità, finché questi, nel 1902, non si ritenne « compromesso » dalle « manifestazioni » con cui l'amico aveva accompagnato la rottura con la Chiesa. Ebbe per lui parole assai dure², ma fu uno screzio che non lasciò conseguenze. I loro rapporti ripresero come prima, benché l'esegeta non si convertisse mai alla sua filosofia³.

¹ *Joseph Turmel, prêtre, historien des dogmes*, p. 20. F. Sartiaux era stato allievo di Hébert (1851-1916) all'École Fénelon, a Parigi, e gli serbò un'amicizia che durò fino alla morte del suo maestro, nonostante le loro profonde divergenze di vedute. Allacciò un'amicizia tardiva, secondata dalla comunanza d'idee, con Houtin (1867-1926), di cui fu l'esecutore testamentario e di cui curò diverse opere postume. Fu uditore assiduo di Loisy (1857-1940), con il quale ruppe alla morte di Houtin. Infine divenne il biografo di Turmel (1859-1943), contribuendo alle spese di pubblicazione della sua voluminosa *Histoire des dogmes*.

² HOUTIN, *Alfred Loisy, Sa vie, son oeuvre*, pp. 103-106 e 111-112.

³ « Ciò che fra noi è indimenticabile, non sono i nostri dissensi, che

Houtin conobbe Loisy e Hébert al suo arrivo a Parigi nel 1901. Il suo temperamento positivo era agli antipodi dell'idealismo filosofico di Hébert, ma una stessa linearità di carattere, una larga curiosità e il loro senso altruistico bastarono a farli durevolmente fraternizzare. L'esegeta, al contrario, gli parve allora enigmatico, una mente affinata che si esercitava in fumose speculazioni con una scienza imbattibile e una teologia precaria. A sua volta, Loisy vide nel giovane confratello un'intelligenza lucida ma rigida, di cui derideva volentieri il « razionalismo » un po' sommario⁴. Le discussioni fra loro erano a volte pungenti, ma Houtin, che non transigeva sulle idee, era accomodante nella vita quotidiana. Fino alla morte restò fedele al maestro, sì che le loro posizioni parevano confondersi agli occhi di un pubblico di

involgono problemi, ma la nostra antica amicizia che appartiene alla nostra vita » (Loisy a Hébert, 31 dicembre 1904). « Intelligenza sincera, anima leale, cuore devoto, egli è andato diritto sulla propria strada fino al suo ultimo giorno », scrisse di lui Loisy nel necrologio dedicatogli dalla « R.H.L.R. » (1920, p. 3).

Hébert ha esercitato un'influenza sul pensiero di Loisy? L'esegeta non ha cessato di negarlo e s'irritava di sentirlo ripetere come di vedere attribuite le proprie conclusioni esegetiche alle idee filosofiche dell'altro. Houtin e Sartiaux hanno pensato che gli dovesse il suo « simbolismo ». Il cardinale Amette, che fu assai intimo di Hébert, spiegava nel 1908 che « Loisy ha fatto un gran male a Hébert con la sua falsa ermeneutica, e Hébert ha fatto un gran torto a Loisy con la sua falsa filosofia monista » (ACNÈS STEGRIED, *L'abbé Féramont*, II, p. 515). Questo giudizio ha fatto scuola: « Il rev. Loisy era passato di colpo da una scolastica tutt'affatto verbale (quella del suo seminario) all'hegelismo, di cui era imbevuto uno dei suoi amici, il rev. Hébert. Fu questa la causa principale della sua deviazione » (O. LEMARIC, prefazione a *Mes raisons de croire* del canonico MACNIN, p. 30). Si tratta di una questione delicata e importante, per cui è consigliabile di rinviare a più tardi l'esame particolareggiato.

Loisy ha esercitato su Hébert un'influenza determinante? Secondo Hébert fu « in gran parte » Duchesne a fargli perdere la fede tradizionale, mostrandogli le contraddizioni dei racconti evangelici della resurrezione (HOUTIN, *Un prêtre symboliste*, p. 128, e *Une Vie de prêtre*, p. 279, nota).

⁴ Due estratti di lettere illustrano bene questa contrapposizione: « Dopo tutto, è preferibile l'atteggiamento di Pio X a quello di Leone XIII. È più logico e più leale » (Houtin a Hébert, 28 dicembre 1903). « La vostra *Histoire du modernisme* è dunque press'a poco terminata... Come vi ho detto, è soprattutto Pio X che dovrebbe esservi riconoscente. Soltanto lui è stato tanto logico da meritare la vostra approvazione. Solamente, nelle condizioni della nostra povera umanità, un difetto di logica è spesso l'unica possibilità che abbiamo di essere nel vero » (Loisy a Houtin, 17 settembre 1912).

lettori poco sensibili alle dissonanze che egli stesso denunciava nei propri libri⁵.

Con la morte di Houtin, nel 1926, tutto fu rimesso in questione. Alcune delle sue note, pubblicate da F. Sartiaux, come anticipazioni di una *Vita di Alfred Loisy*, trovata nelle sue carte, davano dell'esegeta un giudizio inesorabile. Loisy le ricette come una mazzata e ne fu vivamente risentito. Tre grossi tomi di *Memorie* vennero a ristabilire la verità, una verità il cui tono si amplificava a misura che gli avvenimenti si facevano più vicini. Tutto ciò che si riferiva a Houtin e a Sartiaux fu esposto al ludibrio: gli stessi Hébert e Turmel, che avevano trovato in ciascuno di loro un biografo, non vennero risparmiati⁶.

La conoscenza di queste e altre querele, così importanti nella storia interiore del modernismo⁷, aiuta a decifrare le molte tracce scritte che esse hanno lasciato. Ma non devono fare schermo alla visuale. Più positivamente, tenuto conto dei problemi di carattere e delle circostanze di vita, occorre risalire alle divergenze di pensiero che le hanno alimentate e che non sempre si son date a dividere. Ora, l'accoglienza che Hébert, Turmel e Houtin fecero al volumetto di Loisy mostra che a quell'epoca i dissensi erano già maturati o, quanto meno, si erano nettamente delineati. In rapporto agli altri tre, e nella prospettiva della sua evoluzione futura, Loisy fa qui la figura di un *attardato*. Almeno è così che essi lo giudicano.

⁵ *La Question biblique chez les catholiques de France au XIX^e siècle* (1902); *La Question biblique au XX^e siècle* (1906); *Histoire du modernisme catholique* (1912).

Tuttavia Lemarié protestò che egli « cercava di compromettere il rev. Loisy, sospettandone la sincerità » in « *Annales de philosophie chrétienne* », maggio 1907, p. 199. E un teologo moderato, il padre Allo, notò che questo « tradizionalismo rovesciato » non aveva nulla in comune con il pensiero di Loisy (*Foi et systèmes*, Paris, Bloud, 1908, p. 4).

⁶ Ricordando la morte di Hébert, i *Mémoires* non hanno una parola di emozione o di simpatia (III, p. 324).

Nel 1925-1928, Loisy aveva polemizzato contro il marcionismo di Turmel in termini che raffreddarono singolarmente i loro rapporti. Vedi F. SARTIAUX, *Alfred Loisy. Sa vie, son oeuvre*, pp. 211-214; e, con maggior precisione, J. TURMEL, *Comment j'ai donné congé aux dogmes*, pp. 135-145; cfr. più avanti, p. 342.

⁷ Fra le altre, quelle relative all'« affare Perraud » in occasione della pubblicazione da parte di Houtin, nel 1908, del volume *Un prêtre marié*, Charles Perraud, *chanoine honoraire d'Aulun*, che provocò in particolare la rottura dei suoi rapporti con monsignor Lacroix e P. Sabatier.

Direttore dell'École Fénelon, finché non fu destituito dall'incarico nel 1901, e amico intimo del futuro cardinale Amette, Marcel Hébert è stato spesso definito « il capo del modernismo filosofico »¹. Dignità da lui non rivendicata e, del resto, non più che gratuita. Filosofia e arte furono i suoi territori prediletti, ma, assorbito dai compiti di educatore, non poté mai dedicarsi con l'impegno necessario a far di lui uno specialista². I suoi molti articoli rivelano una vasta cultura, aperta sul mondo e sugli uomini; al contrario, le sue opere³ sembrano quelle di un volgarizzatore sperimentato, più che di un filosofo originale. Fu specialmente per le doti di cuore e di anima, per la sua schiettezza, la sua umanità, il suo idealismo, che Hébert s'impose e irradiò un prestigio di cui allievi e amici serbarono il ricordo anche molto tempo dopo la morte⁴.

Mentre Loisy lavora al suo volumetto, Hébert è « ai margini della Chiesa ». Nel luglio 1901 è stato esonerato dall'incarico a Fénelon, dopo che l'arcivescovo ha preso visione di un esemplare dei suoi *Souvenirs d'Assise* (1899), stampato fuori commercio per alcuni amici. Hébert ha rifiutato di sconfessarne la sostanza. Egli non crede

più al Dio personale né al soprannaturale cristiano, ma al Divino, ed esita sulla via da prendere. Due anni dopo, nel luglio 1903, la scelta sarà fatta: egli lascerà la Chiesa « come il frutto maturo lascia il ramo »⁵ e sarà accolto dalla nuova università di Bruxelles. Per il momento cerca ancora, ma ogni giorno che passa lo allontana sempre più dal suo passato. E quando appare *L'Évangile et l'Église*, che qualche mese prima avrebbe apprezzato, è già su posizioni ben più spinte.

In realtà, se nei confronti di Loisy, Hébert si sente in *svantaggio* (filosofo senza mestiere e senza tecnica, costretto a rimettersi agli specialisti in attesa che venga la sua ora, quella della sintesi) egli si considera anche in *vantaggio*. Fra loro due non vede che una sfasatura di tempo, e gli sforzi dell'esegeta gli sembrano votati allo stesso destino dei suoi. *L'Évangile et l'Église* è la giustificazione, da parte di un vero erudito, del suo itinerario personale, mentre, per contro, i nuovi convincimenti cui egli è giunto, dimostrano un Loisy attardato su posizioni che non potrà a lungo tenere. Il volumetto è una dichiarazione di fallimento del *cattolicesimo dispotico*, ma il cattolicesimo simbolista che Loisy celebra non può essere che una forma di transizione verso il libero pensiero⁶.

È sempre facile sfuggire alle conclusioni della filosofia, adducendo a pretesto le sue oscurità o la sua soggettività. Ma « che sono divenuti, agli occhi della critica storica, i motivi oggettivi della fede, per esempio l'autenticità mosaica del Pentateuco, quella del quarto Vangelo, o soprattutto il fatto di un Gesù *realmente* (onestamente interpretato nel senso di storicamente, materialmente) concepito e nato da una Vergine, *realmente* resuscitato, *realmente* iniziatore di una Chiesa alla quale volle davvero trasmettere, e ha trasmesso, i poteri soprannaturali ricevuti da Dio suo Padre? Tutto questo, preso *alla lettera*, come si faceva una volta, si è dissolto ».

Secondo Loisy, il Vangelo ha subito un'evoluzione nel seno e ad opera della Chiesa cattolica. Rimproverare alla Chiesa mutamenti nel dogma, nel culto o nella disciplina, significa rinfacciarle di essere stata, e di essere ancora, esuberante di vita. « Ecco certamente delle conclusioni conservatrici e ortodosse, se non dell'ortodossia di ieri, almeno di quella di domani », ma tuttavia inaccettabili, poiché

¹ In particolare, nel necrologio dedicatogli da F. Sartiaux in « L'Humanité » del 5 marzo 1916.

² Lui stesso lo riconosceva (lettera a P. Sabatier, 5 giugno 1902), senza peraltro rammaricarsene se non nella misura in cui un corredo di nozioni positive avrebbe facilitato il suo adattamento alla vita laica.

³ *L'Évolution de la foi catholique* (1905); *Le Divin. Expériences et hypothèses* (1906); *Le Pragmatisme. Étude de ses diverses formes anglo-américaines, françaises et italiennes, et de sa valeur religieuse* (1908); *La Forme idéaliste du sentiment religieux* (1909).

⁴ « Fui sorpreso, al Père-Lachaise di trovare, invece della solitudine che mi aspettavo, un gruppo di amici in lacrime. Ex allievi di Hébert che, dal tempo del collegio "Fénelon" gli erano rimasti teneramente fedeli. Ufficiali venuti da lontano per questo addio. C'era Loisy, che, nonostante il suo genio critico, forse non sarà accompagnato alla sepoltura da tanti amici » (Paul Desjardins a sua moglie, 15 febbraio 1916).

L'anniversario della sua morte fu commemorato ogni anno fino al 1939. Una profonda amicizia univa a Hébert Roger Martin du Gard, che scrisse per lui un delicato *In Memoriam* (ristampato in A. HOUTIN, *Un Prêtre symboliste*, pp. 251-269 e nel tomo I, pp. 563-576 delle *Oeuvres complètes* di R. MARTIN DU GARD, coll. de la Pléiade). « Tale era la sua maniera di vivere che con lui si era felici », dirà il rev. Dabry, ricordando il tempo che aveva passato all'École « Fénelon » sotto la sua direzione (*Les Catholiques républicains*, Paris, 1905, p. 188).

⁵ Hébert a Houtin, 29 novembre 1904.

⁶ *La Faillite du catholicisme despotique*, « La Revue blanche », 15 marzo 1903, pp. 439-457.

non fanno che consacrare il cattolicesimo autoritario postulando, in nome della storia, il carattere *unico* della forma cristiana legittima.

L'antico sistema cattolico era perfettamente chiaro: Gesù ha ricevuto la sua autorità da Dio, l'ha trasmessa agli apostoli e questi ultimi ai vescovi e al Papa. Tutto ciò senza soluzione di continuità e con l'avallo di veri miracoli. La teoria dell'evoluzione che Loisy vi sostituisce, non è che un artificio, fondato su un vero *trompe-l'œil*. Religiosamente, essa non conduce a nulla: «La fede cristiana si è evoluta. ma che valgono, dal punto di vista della coscienza, questi nuovi adattamenti?». Essa non saprebbe dirlo⁷. Storicamente, essa può portare a tutto, poiché, con un po' di spirito, si prova che tutto è omogeneo a tutto. «A chi si farà credere che l'idea di Logos sia omogenea a quella di Messia?». Orientata da una prospettiva unilaterale, di fatto essa conduce direttamente al romanesimo: «La fede cristiana di sant'Atanasio, la fede cristiana degli scolastici, così dovrebbe esprimersi Loisy, anziché parlare di semplice fede cristiana. La fede cristiana poteva essere altrettanto viva nella coscienza di Ario che in quella di Atanasio, nella coscienza di Lutero come in quella di molti padri del Concilio di Trento». Ora, la storia non impone forse una prospettiva pluralistica e non si ritrova lo stesso «tipo» in tutte le comunità cristiane che hanno, *nessuna esclusa*, fede nel Padre e sperano in un regno di Dio oggettivo e collettivo?

Per l'appunto, André Chevillon aveva appena scoperto il loicismo insediato nella Chiesa anglicana⁸: si può prevedere la stessa

⁷ «Dobbiamo riconoscere che Loisy parte da un principio contestabile: 'La migliore apologia di tutto ciò che vive è nella vita stessa'. Questo è vero dal punto di vista della spiegazione storica del fatto: è falso dal punto di vista della giustificazione del suo valore, da cui soltanto deriva l'obbligo di aderirvi da parte della fede religiosa. La realizzazione, il successo non garantiscono questo valore», scriverà Hébert un po' più tardi (*L'Évolution de la foi catholique*, Paris, Alcan, 1905, p. 177).

⁸ «Un certo numero di preti pensano affatto liberamente, non vedono nella divinità del Cristo che la più alta manifestazione umana del divino e pur tuttavia mantengono la loro firma in calce ai 39 articoli, fanno atto di officianti e di predicatori. Giudicano di essere utili ai loro posteri, con gli stipendi che ricevono e i paramenti che conferiscono loro tanto prestigio. Essi aiutano le forme consuete a sopravvivere, mentre un senso simbolico e nuovo gradualmente le penetra, sorreggendo in esse il senso antico e letterale. Perché dunque sacrificarle, queste forme di cui i secoli hanno provato l'efficacia, la cui vetustà veneranda non fa che accrescere il prestigio? Esse hanno tanto potere sulla nostra macchina umana!...» (*Foules anglaises*, «Revue de Paris», 15 dicembre 1902, pp. 856-858).

comprehensiveness da parte della Chiesa romana? No, ed è la sua grandezza a renderla aliena da questi equivoci. Il sistema cattolico non ammette una via di mezzo: deriva da un'autorità soprannaturale, fondata su fatti soprannaturali, come la concezione verginale e la resurrezione del Cristo. Non vi sono due modi di esser concepiti o no verginalmente, di essere o no risorti. Se la Chiesa non è che una espressione simbolica della coscienza umana, lo si dica a chiare note nell'interesse del colto e dell'incolto e si rinunci a pretendere di salvare il sistema con interpretazioni che lo negano radicalmente.

Certo, il simbolismo può essere un *expediente* onorevole, grazie a cui si utilizzano, con scelta intelligente, le risorse offerte dalle Chiese costituite, oppure si eludono le seccature dell'ortodossia; ma «dev'essere un procedimento eccezionale, e non un metodo da tenere in serbo per l'avvenire». Il simbolismo si giustifica allorquando la *lettera* non soddisfa più, pur mantenendo una certa potenza di suggestione religiosa; ma non può che intralciare la formazione delle giovani coscienze. A rigore, e specialmente in via transitoria, è concepibile un cristianesimo simbolico, nutrito delle immagini di questa ricca esperienza storica della coscienza umana; ma non un cattolicesimo simbolista, perché urterà sempre contro un'autorità reale tutt'altro che disposta ad essere nulla più che simbolica⁹.

Con un po' di buona volontà, obiettava Loisy a Harnack, si scoprirebbe che l'essenza del Corano è la stessa del Vangelo. «È appunto questa *buona volontà* che costituisce uno dei nostri doveri più urgenti e, non che all'islamismo, dobbiamo applicarla ad ogni credenza disinteressata». Harnack, di cui Loisy ha un po' troppo ristretto il pensiero, ha compreso meglio l'essenza della vera *cattolicità*. Senza cadere nell'individualismo e neppure nell'istituzionalismo, ha saputo riconciliare la coscienza e la tradizione nel dinamismo della libertà, sostituito al giogo dell'autorità. Ma bisogna allargare l'orizzonte ancora di più per avvicinarsi alla «vera vita dell'Umanità»:

Ai nostri giorni, in effetti, l'Ideale, la fede attiva e vivente, non risiedono forse in una Casa del popolo più che in una cattedrale? In un laboratorio, in uno spaccio cooperativo più che in molti conventi?

⁹ «Onnipotenza dottrinale e giurisdizionale del Papa, monarchia assoluta di diritto divino, tale è dunque l'essenza del cattolicesimo. A secondo che la si accetti o la si respinga, si è o non si è cattolici», scriverà Hébert nel 1907 (*L'Essence du catholicisme*, «Revue de Belgique», t. CXV, p. 207). Questa idea gli si era imposta con forza crescente.

Noi non neghiamo che la fede, lo zelo, possano essere, da una parte e dall'altra, incontestabili e ammirabili; ma non è men vero che nel laboratorio o nell'opera cooperativa spesso troviamo minori convenzioni ed equivoci e un superiore livello intellettuale e sociale, sì che l'avvenire è in questa direzione...

A condizione, dunque, che tali opere sociali, anche intraprese al di fuori di ogni dogma propriamente detto, per puro spirito umanitario, possano rientrare nella nozione estensiva di *fede*; che questa nozione di *fede* sintetizzi tutte le credenze e tendenze che la scienza propria detta non potrebbe spiegare (poiché essa non si occupa che dei fenomeni, in specie di quelli che non possono schematizzarsi in movimenti e formule numeriche), la *Societas fidei* di cui parla Harnack spiega bene i fatti della storia e trova nelle coscienze la propria giustificazione...

Il movimento religioso che si accentua in questo momento e consiste nel tender la fede, la religione sempre più *immanente* ai diversi doveri, alle diverse funzioni sociali, a ogni sforzo sincero verso il Meglio e a eliminare a poco a poco le antiche forme *trascendenti* che lo asservivano dal di fuori per il tramite dell'autorità, è, d'altra parte, il corollario del movimento intellettuale che sempre più induce i pensatori a concepire il divino come immanente, anziché come trascendente i nostri spiriti. Pertanto, dacché la coscienza umana, sempre una e identica nella sostanza delle sue credenze e delle sue speranze, reca dappertutto con sé, apporta dovunque il divino, a che scopo discutere ancora se è a Gerusalemme o sul Garizim che bisogna adorare?¹⁰

Soltanto da poco Hébert era giunto a convinzioni così nette. Nei suoi *Souvenirs d'Assise*, che datano dal 1899, egli dialogava con un cappuccino. Gli aveva spiegato che «non abbiamo alcuna testimonianza che ci obblighi a considerare questa resurrezione come un fatto di ordine fisico, materiale» e che «gli occhi che videro il corpo di Gesù hanno anche attribuito corpi agli angeli». Lungi dall'indignarsi, il vecchio monaco gli aveva risposto che i teologi han sempre saputo distinguere, almeno in linea di principio, l'immagine dall'idea: «Che le rappresentazioni dei primi cristiani abbiano rivestito un carattere giudaico fortemente pronunciato, che i discepoli non abbiano potuto raffigurarsi il loro Maestro sopravvissuto se non con un corpo materiale, la cui condizione non è meno corporea per il fatto che San Paolo la concepisca eterea; che questa sopravvivenza abbia preso pertanto la forma di una resurrezione, nulla di sorpren-

dente in tutto questo. Se dunque la resurrezione cessa di essere considerata come un fatto di ordine fisico, resta però un fatto di ordine ideale e conserva, sotto il suo involucro immaginativo, tutto il proprio valore. La vostra critica, anziché annientare i dogmi, li purifica, li ricrea, li reinventa, li riveste di nuove forme meno materiali, più psicologiche ed è sempre la medesima sostanza divina di coscienza che in essi trova la sua espressione».

Il filosofo aveva allora incalzato, questa volta a proposito di Dio: «Non tolleriamo più questo Dio infinitamente giusto che punirebbe i crimini fino alla quarta generazione, permettendosi ogni arbitrio e ogni parzialità: questo Dio infinitamente buono che torturerebbe per l'eternità quelli che non lo hanno amato! ... Il Dio-derebbe che si predica al catechismo si addice a selvaggi, non ad esseri liberi. Ma, ahimé, si ha un bel rendere intelligenti e libere le masse popolari! Quello che cercano i conservatori, i quali hanno addomesticato, per così dire, la religione, è di imbrigliare e ostacolare la riflessione, per tema che si tocchino le vecchie simbologie sulle quali poggiano i privilegi e le loro convinzioni morali». E il buon cappuccino: «Andate a vedere i fiori dei campi, come crescono in modo lento e impercettibile. È anche la legge del progresso fra gli uomini»:

Affermiamo dunque l'ideale, amico mio, ma, sapendo per nostra personale esperienza quanto costi tradurlo in pratica, non priviamo l'umanità dei mezzi, per umili e imperfetti che siano, che l'aiutino a realizzarne alcuni aspetti. A quelli che li accettano supinamente, per mera abitudine o senza comprenderli, spieghiamo il vero senso, l'alta portata morale dei dogmi, dei riti che ci vengono dal Cristo, Credetemi, il loro contenuto ideale è tutt'altro che esaurito. Posso quindi servirmene — anzi lo devo — senza che mi si tacci d'ipocrisia. Del resto, se ho fede nel Vangelo, ho fede nella Ragione e saluto fin d'ora il giorno in cui — volgarizzate le scoperte della critica e delle scienze naturali — la Chiesa ne terrà conto nelle formule dei suoi insegnamenti. Lasciate a questo grande organismo umano-divino il tempo di eliminare certi elementi ormai sviliti che esso aveva assimilato a Gerusalemme, nell'antica Roma, a Bisanzio o nelle scuole del Medio Evo, e allora la religione si riconcilerà con la scienza, poiché le rispettive funzioni saranno nettamente comprese: alla religione, il compito di coltivare le anime nel senso dell'ideale, di ciò che *deve* essere; alla scienza, quello di farci chiaramente conoscere le esigenze della realtà; all'individuo, quello d'insignorirsi coscientemente di queste due forze, di unirle, di comporle fra loro e di vivere secondo la loro risultante... «La Chiesa, ripete sovente uno dei miei amici, la Chiesa

¹⁰ *La Faillite du catholicisme despotique, art. cit.*, pp. 456-457.

farà un giorno il suo protestantesimo, e questo sarà la fine dell'altro». Ancora una volta, dunque, vi esorto a non rompere con la vecchia tradizione cattolica; siete di quelli che possono dire col Cristo: «Io non sono venuto per distruggere, io sono venuto per portare le cose alla loro perfezione»¹¹.

Nel suo articolo intitolato *La Dernière Idole*, Hébert concludeva tornando su questa idea: «Non si tratta di rompere con le forme religiose oggettive, tradizionali: il Vangelo, la Chiesa sono fontane di acqua viva, dove gli uccelli del cielo potranno sempre estinguere la loro sete, le sole dove molti possono farlo». Tuttavia c'è qualcosa di nuovo: «Ma si tratta di non convertire queste forme in feticci; si tratta, davanti a ogni coscienza che rifletta e voglia rendersi edotta della propria fede, di chiamare lealmente immagine l'immagine, leggenda la leggenda, di lasciare ciascuno libero di simboleggiare, secondo il proprio temperamento e il proprio senso religioso, e di non annettere importanza a questo o a quel rito, a questa o a quella formula, se non nella misura in cui tali mezzi ci aiutino proficuamente a divenire migliori»¹². In realtà, questa conclusione risale al dicembre del 1901 e quando l'articolo apparve, nel luglio del 1902, Hébert se n'era già discostato. L'aveva mantenuta solo su richiesta della direzione della *Revue de métaphysique et de morale*: «Giudico la conciliazione teoricamente possibile, senza di che non avrei consentito a mantenere il detto paragrafo, ma in pratica, ahimé!...»¹³.

È dunque al servizio dell'umanità che Marcel Hébert, ormai, intende porre le sue forze e a questo scopo aderisce al partito operaio belga. Vi trova il terreno e il clima che convengono alla sua «religione della coscienza umana». Ma ci vorrà ancora molto prima che essa trovi la sua espressione: «Non si tratta, ora come ora, di fondare una religione, ma di sgombrare il terreno in vista dell'avvenire. Occorreranno profondi mutamenti sociali per suscitare nuovi entusiasmi»¹⁴. Che fare, quindi? «Ci si domanda se, prima che sia finito il lavoro critico e analitico, non sarebbe meglio tacere

¹¹ *Souvenirs d'Assise*, 1899, pp. 32-59; ristampato nella «Revue blanche», 15 settembre 1902, pp. 88-95.

¹² *La Dernière Idole*, «Revue de métaphysique et de morale», luglio 1902, p. 408.

¹³ Hébert a P. Sabatier, 29 giugno 1902.

¹⁴ *La Faillite du catholicisme despotique*, art. cit., p. 455.

e sparire, anziché turbare le coscienze senza dar più di quanto non avessero prima»¹⁵. Sì, ritirarsi dalla Chiesa, ma non per questo ripiegarsi su se stessi nell'attendismo: «Non saremo noi a dare al popolo le future forme religiose come non daremo le future forme d'arte (Vandervelde¹⁶ ha fin troppo ragione); ma tocca a noi di preparare il terreno. Le nostre coscienze religiose sono i monasteri dove questi cari barbari troveranno il fuoco sacro il giorno in cui ne avranno provato sperimentalmente il bisogno»¹⁷.

Almeno due punti essenziali gli sembrano acquisiti: «Che si ammettano ancora i dogmi cristiani, o li si respinga come contraddetti dalla critica storica, rimane il fatto, incontestabile, che il cristianesimo fu una prodigiosa spinta morale la quale ha suscitato per sempre nelle nostre coscienze la fame e la sete della giustizia e il senso dell'obbligo, che c'incombe, di lavorare alla sua attuazione quaggiù»¹⁸. E del resto «esso esiste ed esisterà più francamente e più utilmente nell'avvenire delle forme religiose indipendenti dalle ipotesi intellettuali, che la fisica e la chimica sono indipendenti dalle ipotesi intellettuali sulla materia, sullo spazio e sul mistero dell'energia»¹⁹.

Nella serenità delle sue convinzioni riplasmate, Hébert proverà l'esigenza intellettuale di tornare su *L'Évolution de la foi catholique* e sul posto occupato dal sistema loisista in questa evoluzione. «Nelle ore oscure di transizione che tutt'ora viviamo», gli parrà che «questo simbolismo non sia che una timida e inconfessata realizzazione

¹⁵ Hébert a P. Sabatier, 29 giugno 1902.

¹⁶ Leader del partito operaio belga.

¹⁷ Hébert a Houtin, 28 dicembre 1905.

¹⁸ *Rosmeta*, «Le Peuple» (Bruxelles), 7 settembre 1913.

¹⁹ *Des Sens divers du mot religion*, 1906, p. 9.

In questo senso scriveva a R. Martin du Gard: «Tutto il mio sforzo, da dieci anni a questa parte, è di convincere la gente che il sentimento religioso non è legato indissolubilmente al Dio personale» (19 giugno 1911). E in «Le Peuple»: «Il sentimento religioso è indipendente dalla credenza nell'immortalità dell'anima... I grandi profeti ebrei, un Isaia, un Geremia, non crederono in questa immortalità» (22 dicembre 1905).

Un appunto manoscritto di Houtin, non datato, ne conserva la testimonianza: «Marcel Hébert ammetteva la legittimità e la perennità delle credenze religiose e si sforzava di mostrare che il sentimento religioso non è legato indissolubilmente alla credenza nel Dio personale o anche nella vita futura, benché egli sperasse in questa vita futura». Come epittaffio, aveva voluto l'iscrizione: *In spe*.

dell'evoluzione della fede *soprannaturale* e del suo ritorno alla fede naturale», accettabile religiosamente come espediente provvisorio e scientificamente come metodo esplicativo. Esso si fonda su un parallelismo della storia e della fede²⁰, che appartiene «al più puro, al più bel *fidetismo*». Così, in questo sistema condannato dalla Chiesa e dalla ragione, la nuova esegesi di Loisy e la nuova apologetica di Blondel gli sembrano apparirsi. Loisy ha voluto realizzare questo bell'ideale: la fede libera nella storia libera. Ma il suo sforzo — «il più leale e il più geniale» che sia stato compiuto per salvare l'autorità della vecchia Chiesa cattolica — non salva che il diritto della coscienza religiosa ad affermarsi attraverso i miti in cui essa si è espressa. Esso ci lascia a metà strada, tralasciando di risalire dal ruscello alla fonte, dal mito alla mirabile facoltà idealizzatrice che lo ha creato, la coscienza umana»²¹.

B. JOSEPH TURMEL

Nel 1902, all'età di quarantatré anni, Turmel era uno storico dei dogmi, la cui preparazione enciclopedica e infaticabile compiacenza erano molto apprezzate dai direttori di svariate riviste cattoliche progressiste. Non era soltanto un esperto conoscitore di sant'Agostino o uno specialista nella storia di un dogma particolare come il peccato originale: sembrava che avesse assimilato tutta la patrologia greca e latina, al punto che i padri gesuiti dell'Istituto cattolico di Parigi gli avevano chiesto una *Storia della Teologia positiva* per inaugurare la loro «Biblioteca di teologia storica». Si era formato da solo e da solo andava avanti. Non c'era ancora un erudito cattolico che potesse stargli alla pari. Le piccole noie causategli l'anno avanti dal cardinale Richard non avevano intaccato la sua reputazione e ancora non lo braccavano i seguaci sulle piste degli pseudonimi che presto avrebbero condotto a lui.

A questo lontano periodo risale una breve recensione del volume di Loisy, destinata al *Bulletin critique* di Duchesne, ma rima-

sta inedita¹. Scritta in due tempi, essa contiene dapprima una presentazione, elogiativa e impersonale, dello scopo e del contenuto dell'opera — che «inaugura una teologia superiore alla quale anche il clero versato negli studi è finora rimasto estraneo» — poi alcune considerazioni personali sulla sua portata. «Più di un lettore giudicherà senza dubbio che Loisy dà prova, a volte, di indipendenza eccessiva. Ma si ammetterà, almeno, di trovarsi davanti a un'opera la cui sincerità è pari alla potenza di concezione». Secondo Turmel, in effetti, *L'Évangile et l'Église* ha aperto una fase nuova a un problema che da molti anni assilla gli spiriti seri. Si concede volentieri, oggi, che i dogmi hanno una storia, una vita, uno sviluppo analogo a quello del seme. Ma cosa c'è sotto questa metafora? Generalmente i teologi credono che i Padri abbiano pensato esattamente quello che noi pensiamo, ma che, malserviti da un lessico imperfetto e rudimentale, abbiano a volte detto il contrario di ciò che volevano dire. Nondimeno alcuni pretendono che l'espressione sia sempre il riflesso dell'idea, che un giro di frase oscuro sia l'indice di un pensiero esitante e che un linguaggio assolutamente inesatto denunci convezioni fallaci». Finora queste due scuole — quella che riconduce la storia dei dogmi a una questione di formule e quella che la traspone nella sfera delle idee — hanno mostrato di non conoscersi. Ciascuna ha sviluppato i propri principi senza curarsi della vicina. Ma il volumetto di Loisy renderà difficile, ormai, il perpetuarsi di questo stato di cose: «Se dal dibattito, come c'è luogo a sperare, deve scaturire la luce, non si può che plaudire sin d'ora e ringraziare colui che lo avrà provocato».

Queste parole, rivolte ai lettori di una rivista cattolica, non tralucevano che lo strato più superficiale dei sentimenti dell'autore. In realtà, a ventisei anni, il 18 marzo 1866, meno di quattro anni dopo la sua ordinazione sacerdotale, Turmel aveva perduto la fede, dice egli stesso, in conseguenza dello studio diretto dei testi biblici. Con decisione irrevocabile, aveva cessato di credere nel Dio creatore, nel Dio del cristianesimo: «Da molti mesi la fede non viveva più nel mio spirito, ma fu quel giorno che ne constatai la morte e

²⁰ *Les derniers livres de l'abbé Loisy*, «Revue de Belgique», 15 dicembre 1903, p. 294.

²¹ *L'Évolution de la foi catholique*, Paris, Alcan, 1905, pp. 194-200 e 205-210.

¹ Al suo posto, il «Bulletin critique», pubblicò una nota piuttosto insignificante di un oratoriano, padre A. Rousset, che non può fare a meno di sospettare in Loisy «tendenze al paradosso, e perfino all'eresia» (5 febbraio 1903, pp. 41-51).

Secondo Loisy, «Turmel vide malvolentieri la pubblicazione de *L'Évangile et l'Église*» (*Mémoires*, III, p. 543, nota).

che, avvertendone la putrefazione, espulsi il suo cadavere dall'anima mia»². Con una sincerità turbante e brutale, egli stesso ha spiegato per quale concorso di circostanze e in quale condizione di spirito, fu indotto a restare nella Chiesa, prete a dispetto di essa, totalmente emancipato nei confronti di colei che aveva illuso la sua giovinezza e con le forze profese a combatterla, *apostolo della verità dopo esserne stato il martire*³.

Quali furono dunque i suoi veri pensieri alla comparsa de *L'Évangile et l'Église*? Nessuna confidenza, nessun documento ci consentono di saperlo con precisione. E quel che egli ne disse più tardi, nel 1933, nella sua grossa *Histoire des Dogmes*, posteriore alla rottura con Loisy, reca le tracce evidenti di avvenimenti interposti⁴.

Il volumetto rosso, scriveva allora, era, di contro a Harnack, un'apologia tanto più vigorosa poiché ostentava di porsi unicamente sul terreno della storia. «Fu letto con curiosità, con simpatia. Si constatò lietamente che tutto il sistema cattolico vi era spiegato, legittimato: tutto, compresi lo scapolare, il rosario, le indulgenze. Veramente, il libro manteneva la sua promessa. La prima impressione fu, insomma, generalmente buona; e più di un lettore concluse che l'autore era stato vittima di odiose calunnie. Non si tardò a capire che questa benevola impressione era il frutto di un totale abbaglio. Ben presto, infatti, gli specialisti, squarciando la cortina verbale che

dissimulava le intenzioni dell'autore, mostrarono, dietro le apparenze, la realtà alla massa del clero per un momento sviato».

Harnack aveva segnalato uno iato fra il cristianesimo e il Vangelo, poiché il primo era il prodotto di una mentalità umana considerata nel suo livello comune, laddove il secondo conteneva una saggezza superiore a codesto livello: «Passando dalla mentalità superiore del Cristo alla mentalità della maggior parte degli uomini, il Vangelo è necessariamente scaduto, ha subito una deformazione inevitabile». Secondo Loisy, invece, il passaggio dal Vangelo al cristianesimo non è stato uno scadimento, poiché la sapienza del Cristo non superava il livello generale della cultura ebraica: «È ben vero, come pensa Harnack, che il cristianesimo è il prodotto della mentalità umana; ma anche la saggezza di Gesù fu il prodotto di questa mentalità come si era costituita in Palestina. La transizione dal Vangelo al Cristianesimo è dunque avvenuta su piani corrispondenti». Non vi fu scadimento ma, al contatto con la mentalità greca, una trasformazione che Gesù non aveva previsto, che non poteva prevedere.

«Subito da ogni parte si gridò alla mistificazione. E la parola era esatta, giacché il contenuto del libro contraddiceva le sue apparenze», continua Turmel che fa sua, rincarandola, la tesi già prospettata da monsignor Batiffol e rimessa in giro da Rivière nel 1929. Lo stesso Loisy non aveva forse confessato, nelle sue memorie, che nel 1902 egli era già staccato da tutti i dogmi da oltre quindici anni? Nel suo libro era perciò riunito «tutto un fascio di eresie allo stato larvale, che sarebbero penetrate nella coscienza cristiana, sviluppandosi, come egli pensava, a poco a poco, e compiendo un'azione erosiva. Tutto per forzare la porta degli ambienti ecclesiastici». *L'Évangile et l'Église* era dunque una riedizione del cavallo di Troia: «Senonché questa volta, come il cavallo s'introdusse nella cittadella cristiana, i fianchi gli vennero aperti e tutti i suoi ospiti furono strangolati». La Chiesa non lasciò alle larve il tempo di svilupparsi.

In questa interpretazione retrospettiva, conviene distinguere tre elementi: una tesi sul conflitto tra scienza e fede, una valutazione del comportamento di Loisy, un'ipotesi sulle disposizioni spirituali dei partigiani del volumetto.

Tra l'avvenire del cattolicesimo, come lo prospettava *L'Évangile et l'Église*, e l'idea che se ne faceva allora Turmel, l'incompatibilità è assoluta. Per Turmel, la Chiesa non è più suscettibile di adattamento; essa è impietrita in uno stadio definitivo del suo sviluppo e

² *Comment j'ai donné congé aux dogmes*, Herblay, Ed. de l'Idée libre, 1935 p. 40.

Quel giorno, «con un gesto meccanico, aprii il mio breviario e feci il segno della croce per cominciare i vesperi. Erano i primi vesperi di san Giuseppe. Questa festività mi ricordò le storie dell'infanzia con le loro contraddizioni insanabili. D'impeto chiusi il breviario appena aperto e dissi a mezza voce: questi racconti sono favole, la Bibbia è piena di menzogne, la dogmatica cristiana riposa sul nulla; non reciterò più il breviario...» (*ibid.*, p. 39).

Fino alla sua scomunica, nel 1930, Turmel non si scostò mai dall'atteggiamento imposto dalla sua situazione: «Credo in tutto ciò che crede il nostro Santo Padre, il Papa», scriveva a Houtin che lo aveva interrogato in vista della sua *Histoire du modernisme catholique* (28 settembre 1911).

³ *Comment j'ai donné congé aux dogmes*, p. 80; *Comment l'Église romaine m'a donné congé* (1937), pp. 123-147 («I farisei che si scandalizzassero di questi sentimenti proverebbero soltanto che essi non sanno ciò che è una vita spezzata al servizio della verità e senza speranza di rimedio», p. 126).

«La mia vita d'irrecoercivo», scriverà un giorno a F. Sartioux (13 marzo 1940).

⁴ *Histoire des dogmes*, t. III, Paris, Rieder, 1933, pp. 475-478.

condannata dalla scienza. E se il cristianesimo cercasse nella scienza, invece di resistere disperatamente, una fonte di giovinezza, non farebbe che precipitare la sua fine⁵. Pertanto, esortare la Chiesa ad ammodernare il suo insegnamento non può essere che un'ingenuità o una manovra.

Turmel non crede all'ingenuità di Loisy: « Egli riconosce che, col pretesto di difendere la Chiesa cattolica contro Harnack, si è proposto di ottenere una riforma sostanziale del cattolicesimo, in quanto professione di fede nell'istituzione della Chiesa e dei suoi sacramenti da parte del Cristo. Che cos'è questo, se non un assalto, mascherato ma violento, contro tutte le credenze cristiane? Loisy contava, con la sua tattica accorta, di ingannare la vigilanza della gerarchia e di annientare i dogmi. Tutti gli spiriti indipendenti deprecheranno il suo fallimento... Ma Loisy perde tempo, se crede di ingannarci sulle proprie intenzioni »⁶.

Poco importa la strada, pensa Turmel, se il risultato è lo stesso. Egli, dunque, non avrebbe cercato Loisy su questo terreno se l'esegeta, regolando i conti con Sartiaux nelle ultime pagine delle sue memorie, non avesse ironizzato sulle capziosità usate da quest'ultimo per « glorificare il particolarissimo atteggiamento assunto da Turmel verso la Chiesa »⁷. Il solitario bretone ne provò dapprima « un'im-

pressione di stupore », e la domanda che si pose fu: « Come ha potuto uno spirito superiore cadere così in basso »⁸.

In me, le parole non si conciliavano con i fatti, in Loisy facevano a pugni col pensiero. Dov'è la differenza dal punto di vista della sincerità? La finzione era ben la stessa, da una parte e dall'altra. Ma in me la negazione del soprannaturale si rifrangeva all'esterno, tentando di far proselitisti, mentre Loisy servava la sua negazione per sé... Pur aderendo esteriormente ai dogmi, io operavo per disgregarli sotto i miei diversi pseudonimi. Loisy ha combattuto i dogmi nell'epoca in cui mostrava di professarli. Abbiamo fatto lo stesso lavoro. Oh, certamente i metodi eran diversi. Io mi sforzavo di mettere a nudo l'antinomia che sussiste fra la storia e le definizioni della Chiesa: lavoravo alla luce. Loisy, al contrario, dissimulava il più possibile questa antinomia: lavorava nell'ombra. Per dir tutto, l'assalto da me condotto era brutale, il suo sornione. Al riparo dello pseudonimo, io potevo tirare la guerra per le lunghe eludendo gli *sciaccali* del Sant'Uffizio; e, di fatto, l'ho prolungata per più di vent'anni. Loisy, guerreggiando a viso aperto, sarebbe stato fermato subito, se avesse puntato direttamente contro i dogmi. S'imponevano dei riguardi, come dire una certa accortezza... La nostra tattica è stata diversa, ma ambedue abbiamo avuto una tattica, perseguendo lo stesso scopo⁹.

Curiose le peripezie di questa tesi della *mistificazione*: Turmel amplifica Rivière (« da ogni parte »), che si era richiamato a Houtin, il quale a sua volta aveva ripreso un'espressione di Batiffol. Anche lui pensa che gli ammiratori e i difensori dell'*Évangile et l'Église*, almeno quelli sinceri, si siano lasciati catturare dalle apparenze, dalla superficie delle cose, felici com'erano di vedere il cattolicesimo tradizionale integralmente giustificato. Non concependo un termine medio tra la mummificazione e la decomposizione del cristianesimo — due forme di morte — egli si rifiuta di ammettere che il successo del volumetto fosse dovuto più ai suoi lati *inquietanti* che a quelli

battuta sferzante: « La detta scuola di Tolosa, Turmel e le sue ipostasi, il Sant'Uffizio approvato da Pio XI hanno concorso a mettere in scena davanti ai nostri occhi uno spettacolo di *grand guignol* teologico, totalmente estraneo alla storia del modernismo ma che rappresenta una pagina singolare della commedia umana del nostro tempo » (*ibid.*, p. 544, nota).

⁵ Turmel a Sartiaux, 2 maggio 1931.

⁶ Autobiografia pp. 204-205 del dattiloscritto. Turmel ha tralasciato queste pagine nel rimaneggiare il capitolo da cui sono estratte, in vista della sua pubblicazione in *Comment j'ai donné congé aux dogmes*.

⁵ *Histoire des dogmes*, t. III, p. 479.

Questa concezione della scienza doveva illuminare Turmel per tutta la vita: « Oppresso dal dolore, evado dagli orrori del presente per rifugiarmi nell'avvenire. Quale fantasmagoria. Fra un paio di secoli, la predizione di Berthelot sarà una realtà. Ciascuno porterà con sé, per nutrirsi, la sua tavoletta azotata, la sua zolletta di sostanza grassa, la sua razione di farina o di zucchero, il tutto prodotto a buon mercato e in quantità inesauribili nei nostri laboratori. Fra cinquecento anni i nostri discendenti saranno affrancati dalle umilianti servitù del nostro grossolano organismo. Fra mille anni gli uomini, dotati di corpi eteri, visiteranno i pianeti del sistema solare. Ora, mille anni sono meno lontani da noi dell'epoca di Carlo Magno. E questo portento non è che il corollario delle meraviglie che la scienza squaderna davanti a noi da un secolo e mezzo a questa parte. Essa non si fermerà, continuerà i suoi prodigi. Ne farà di cosiffatti che oggi non possiamo immaginare, come trent'anni fa non si aveva l'idea del telefono senza fili e delle sue applicazioni. Ecco, caro signore, come addormento il mio dolore e giungo a uno stato di felicità. Il risultato sarà artificioso, ma esiste e questo solo conta » (a F. Sartiaux, 7 settembre 1941).

⁶ *Comment j'ai donné congé aux dogmes*, p. 137.

⁷ *Mémoires*, III, p. 561. Dopo aver definito Turmel « uno degli uomini più colti del tempo nostro », Loisy si era concesso finalmente il piacere di una

rassicuranti, e che i lettori lo abbiano apprezzato proprio perché si discostava in misura notevole dal pensiero ufficiale senza uscire da ciò che, a loro avviso, il cattolicesimo poteva assimilare.

C. ALBERT HOUTIN

1) *La Question biblique au XIX^e siècle*

Quando apparve *L'Évangile et l'Église*, Loisy conosceva Houtin da poco più di quindici mesi. Houtin gli aveva inviato il suo studio su *La controverse de l'apostolicité des Églises de France au XIX^e siècle*, comunicandogli il suo progetto di dedicare uno studio analogo alle controversie sulla « questione biblica ». L'esegeta lo aveva ringraziato dell'omaggio, attirando la sua attenzione sulle difficoltà del compito: « Non occorre che vi dica come la questione biblica sia ben più grave di quella dell'apostolicità delle Chiese, e che è assai più rischioso parlarne liberamente. La critica biblica non suscita, da parte dei bravi paladini delle 'nostre tradizioni', quelle belle collere che vi hanno divertito; essa incute una paura che si traduce in misure violente più che in confutazioni ». Roma mostra un atteggiamento ostile alla critica. Eminentissimi personalità (come Duchesne), che hanno fatto prevalere i diritti della scienza nel capitolo dell'apostolicità, sono disposti a sacrificarli, quando è in gioco la Bibbia; e dei politici (come Batiffol), pur convenendo personalmente con le conclusioni più ardite, non esitano a denunciare « quelli che dicono ad alta voce una parte di ciò che essi stessi pensano di nascosto ». Tuttavia, concludeva Loisy, « se avrete il coraggio d'intraprenderlo e se potrà darvi qualche ragguaglio, sono a vostra completa disposizione »¹.

La decisione di Houtin è subito presa. In cinque mesi di solitario lavoro, il manoscritto è finito e, ai primi del gennaio 1902, Picard, l'editore di Loisy, accetta, non senza qualche apprensione, di pubblicarlo. Si conviene che le bozze siano inviate all'esegeta.

Era un'ora di speranza per i « progressisti ». Leone XIII aveva ordinato al Sant'Uffizio e all'Indice di non pronunciarsi sulla denuncia formulata contro Loisy dal cardinale Richard; e aveva istituito

una commissione internazionale per le questioni bibliche, i cui membri erano « quasi tutti nomi di persone oneste »². Lo studio di Houtin, giudica Loisy, è dunque più che opportuno: « Esso illuminerà la commissione »³. Ma la faccenda è delicata e l'editore timorato: occorre che la stampa proceda alla svelta⁴. Loisy legge le bozze fra il 6 e il 18 febbraio. Ma già Picard è venuto meno alla discrezione convenuta. Ha parlato del libro al Klein e gliene ha dato « una così terribile idea » che il religioso rinuncia a raccomandarlo⁵. Poi ha mostrato le bozze ad alcuni ecclesiastici che ne sono rimasti allarmati e domanda all'autore sostanziali modifiche⁶. Loisy non è sorpreso di queste *manovre*, di cui Picard è al tempo stesso vittima e artefice, e torna a insistere sulla necessità di affrettarsi: « Se aspettate ancora, il pericolo di pressioni crescenti e quello che vi verrà dall'arcivescovo si aggraveranno sempre di più... Ritardando, il signor P. sarebbe presto esortato a una completa rinuncia. Siate sicuro che, all'occorrenza, lo risarcirebbero »⁷. Il libro finì per uscire un mese più tardi, il 17 marzo: *La Question biblique chez les catholiques de France au XIX^e siècle*. « Se la copertina è caffelatte, il

² Loisy a Houtin, 9 gennaio 1902.

³ Loisy a Houtin, 5 gennaio 1902.

⁴ Loisy a Houtin 26 gennaio 1902.

⁵ Loisy a Houtin, 18 febbraio 1902.

⁶ Houtin a Loisy, 20 febbraio 1902. « Il libro rischia di diventare insignificante, a meno che non scompaia del tutto e non veda la luce » (Loisy a Hügel, 23 febbraio 1902. *Mémoires*, II, p. 98).

⁷ Loisy a Houtin, 21 febbraio 1902. Egli suggeriva al suo corrispondente, se questi avesse respinto tali richieste, di cambiare editore e gli proponeva di anticipargli il denaro necessario all'operazione.

Fin dall'inizio del 1902, Houtin era prete in servizio nella parrocchia di San Sulpizio, donde fu allontanato tre mesi dopo in conseguenza del suo libro. Fu questo il suo ultimo ufficio ecclesiastico. Si trovava così a pochi passi dal proprio editore. Non parlò mai pubblicamente delle difficoltà che Picard gli causò. Invece giudicò assai interessata la sollecitudine di Loisy in questa circostanza: « Poiché lo credevo ancora ortodosso e lo facevo apparire sotto questa luce, egli ne sollecitò il più possibile la pubblicazione e, senza rivelare di essere stato proposto per l'episcopato, cercò di nascondermi gli sforzi da lui tentati per travisare il senso dell'enciclica *Providentissimus* » (*Alfred Loisy, Sa vie, son oeuvre*, pp. 102-103).

La sera del 26 gennaio il principe Alberto aveva manifestato a Loisy le sue intenzioni su di lui per il vescovato di Monaco. L'esegeta ne parlò a Hügel il 9 febbraio, accennando anche all'opera di Houtin in corso di stampa: « Mi domando se danneggerà o seconderà la mia candidatura monegasca », aggiungeva (*Mémoires*, II, p. 97).

¹ Loisy a Houtin, 27 luglio 1901. Lettera pubblicata da Houtin, *Une vie de prêtre*² pp. 236-237.

contenuto è carico di caffè», osservava Loisy con soddisfazione⁸.

In realtà, fin da quel momento, il loro accordo era più superficiale di quanto non si credesse, come dimostrano le principali correzioni proposte a Houtin dallo stesso Loisy⁹. Con i suoi articoli nella *Revue du clergé français*, firmati Firmin e Després, l'esegeta aveva gettato le basi di una riforma del pensiero cristiano, riforma di cui i due volumetti rossi avrebbero ampliato le prospettive e che suscitava serie riserve da parte di Houtin: scettico di lì a non molto sulle sue possibilità di successo e ostile al « fideismo » che essa presupponeva, egli era già restio davanti all'abilità (o alle sottigliezze) che essa esigea¹⁰. Storico senza partito, ché la storia non conosce partiti, Houtin voleva essere, secondo la divisa di Gratry, « al servizio della verità sola », e aveva imparato a proprie spese quale prezzo si potesse pagare quando essa colpiva l'ignoranza e l'interesse associati¹¹. La storia, inoltre, gli aveva insegnato una logica a due termini, senza equivoci né scappatoie: *vero* o *falso*. Giovane professore, aveva scoperto l'inesistenza di san Renato, patrono della diocesi di Angers cui apparteneva, e il suo vescovo aveva fatto il possibile per imporgli

⁸ Loisy a Houtin, 24 marzo 1902.

⁹ Negligenze stilistiche, errori di fatto o di traduzione, complementi d'informazione, formule provocanti, critiche di sostanza: Loisy propose quaranta correzioni, di cui quindici lo riguardavano personalmente. Houtin ne accettò ventotto, ne respinse otto (una delle quali, su un errore di data, senza ragione apparente) e scese a compromesso per le altre quattro. Per esempio, rinunciò alla prefazione che Picard gli domandava (« È inevitabile che molti siano furiosi: non dovete offrir loro il pretesto di prendersela con voi stesso per qualche riga in cui parlereste in vostro nome », gli aveva scritto Loisy il 26 gennaio); ma conservò come epigrafe la citazione di Leone XIII, che gli restò sempre cara (« La prima legge della storia è di non osare di mentire: la seconda di non temere di dire il vero; inoltre, lo storico non deve prestarsi al sospetto né dell'adulazione né dell'animosità ». Loisy: « Voi sembrate prevenire il lettore che nel libro vi son cose che certuni potrebbero esser tentati di velare »).

¹⁰ Houtin ha diffusamente riprodotto il ritratto che di Loisy aveva dato un suo amico irlandese nel 1893: « Egli non è mai così critico e così scientifico da dimenticare di essere un teologo con una causa da sostenere e un cliente da difendere... I funambolismi che ha compiuto in questo senso sono semplicemente portenti. Così, nelle migliaia di pagine da lui scritte, non ha mai dichiarato che vi sono errori nella Bibbia. Non ha mai posto in dubbio o ristretto l'ispirazione dei sacri libri... Per me è un mistero psicologico » (*La Question biblique chez les catholiques de France au XIX^e siècle*, pp. 182-183, nota).

¹¹ *Mes difficultés avec mon évêque*, Paris, 1903, pp. 63. *Une Vie de prétre*, Paris, Rieder, 1925¹, pp. 449, e 1928², pp. 451.

il silenzio. Sviluppando la propria inchiesta, aveva demolito le « pie menzogne » sulle quali molte diocesi di Francia accampavano la loro pretesa a un'origine apostolica. Ed ora la sua curiosità si era volta al modo in cui i cattolici francesi, nell'ultimo secolo, avevano difeso la Bibbia, fondamento della loro fede, contro la critica. Ahimè!

Storia « comica e insieme desolante »¹²: una serie di debolezze e di balordaggini, di cui Houtin inesorabilmente tracciava il quadro, senza lasciare ai suoi lettori cattolici altra prospettiva che la critica, insieme secolarizzata, trionfante e interdetta. « Se l'autore non formula alcuna conclusione personale, quella che si evince dal libro è l'antagonismo irriducibile tra la scienza biblica moderna e l'atteggiamento imposto ai cattolici », osserverà un recensore fra i meglio disposti, senza nascondere la sua « impressione di profonda tristezza e di vera angoscia »¹³.

Era appunto il conflitto di due mentalità che Houtin aveva voluto mostrare a proposito della questione biblica. Si era compiaciuto di descriverne le manifestazioni più eloquenti, sfiorando appena i problemi in gioco. A leggerlo, sembrava che non vi fosse « nulla da fare », secondo l'espressione disillusa del cardinale Meignan¹⁴, o che la critica senza teologia bastasse a risolvere tutto, dopo che la teologia senza critica aveva rivelato la propria impotenza¹⁵. Se non altro, concludeva Houtin, c'era questo da fare: essere storici imparziali ed esegeti sinceri, ciò ch'è impossibile se non si depone una mentalità attardata e non si lascia alla discussione serena il tempo di dare i suoi frutti, poiché « la verità è irrefragabile »¹⁶.

Ora tali disposizioni egli non le trovava nei « progressisti », questi cattolici di cui un giorno scriverà che « si credono liberi fino al momento in cui non vengono strozzati »¹⁷. Invece di assumere un atteggiamento sincero, essi hanno scelto di minare la vecchia teolo-

¹² Gabriel Monod, nella « *Revue historique* », luglio-agosto 1902, p. 366. « Un quadro invero affliggente della crisi dell'apologetica biblica », osservava un esegeta progressista, il rev. van Hoonacker, professore all'università di Lovanio (« *Revue d'histoire ecclésiastique* », 15 gennaio 1903, p. 136).

¹³ Il rev. A. Boudinhon, professore all'Istituto cattolico di Parigi, in *Le Canoniste contemporain*, maggio 1902, pp. 343-344.

¹⁴ *La Question biblique au XIX^e siècle*², pp. 155.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 266 e 181.

¹⁶ *Ibid.*, p. 293.

¹⁷ Appunto manoscritto, a commento di una lettera di monsignor Mignot al padre Hyacinthe, dopo il decreto *Lamentabili*. L'arcivescovo aveva osservato che il decreto lasciava ancora « un certo spazio agli storici e ai critici ».

gia dogmatica, sfumando il proprio pensiero e aggirando, mentre dichiarano di sottomettersi, le direttive che li disturbano. Non per tattica sono divenuti critici, come afferma un'enciclica¹⁸; è in tutta sincerità¹⁹; ma è con la tattica che essi contano di far trionfare la critica nella Chiesa. Nel 1893, in seguito agli incidenti che avevano portato alla destituzione di Loisy dalla cattedra da lui occupata all'Istituto cattolico di Parigi, Leone XIII aveva promulgato l'enciclica *Providentissimus* sugli studi biblici: « Essa appariva a ogni uomo sincero come la condanna della nuova esegesi²⁰, e così la intesero i teologi italiani. Tutti i progressisti si affrettarono a manifestare al Papa la loro piena sottomissione, a cominciare da monsignor d'Hulst e da Loisy; e con altrettanta prontezza si adoperarono a trovare vie d'uscita, sicché l'enciclica, in Francia, restò lettera morta: « Giudicarono risolta la questione teologica e ancora in sospenso quella storica. Distinsero fra l'ipercritica e la critica, fra l'uso e l'abuso della critica. Un anno dopo la pubblicazione dell'enciclica, era facile constatare che essi ne avevano, di certo in buona fede, falsato il senso e la portata »²¹.

¹⁸ « Sotto il pretesto specioso di sottrarre agli avversari della parola rivelata l'uso di argomenti che sembravano irrefutabili contro l'autenticità e la veracità dei sacri libri, alcuni scrittori cattolici hanno stimato che fosse cosa sommamente accorta far propri tali argomenti. Con questa pericolosa tattica, hanno lavorato con le loro stesse mani ad aprire breccie nelle mura della città che essi eran tenuti a difendere » (LEONE XIII, *Lettera al clero di Francia*, 8 settembre 1899).

¹⁹ *La Question biblique au XIX^e siècle*², p. 274.

²⁰ *Ibid.* p. 181.

²¹ *Ibid.* p. 184. Secondo i progressisti, il Papa aveva condannato unicamente l'esegesi dei razionalisti, i quali « hanno ripudiato fin le vestigia di fede cristiana che avevano ricevuto dai loro padri » per « questa nuova scienza che usurpa il suo nome » a cui egli aveva opposto l'esegesi cattolica, « scienza verace che il Cristo ha trasmesso alla Chiesa attraverso gli apostoli » come diceva l'enciclica. Se egli aveva bandito la critica interna, eccetto che a titolo di conferma della critica esterna, e ricordato la dottrina cattolica dell'ispirazione che esclude ogni errore e abbraccia la totalità degli scritti canonici, aveva anche posto due principi gravidi di possibilità:

— Nessun disaccordo definitivo è concepibile fra teologi e scienziati, in virtù dell'assioma che il vero non può contraddire il vero. Pertanto, in caso di conflitto, « si tenga per certo che l'errore si è insinuato o nell'interpretazione dei testi sacri, o nella tesi avversa ».

— Oggetto della Bibbia non è di rivelarci la natura del mondo visibile: nell'ordine della verità scientifica, i sacri scrittori « si sono riferiti alle apparenze ». E la stessa regola dev'esser seguita per ciò che concerne la verità storica.

Houtin non rimprovera ai progressisti di essersela presa comoda con le direttive pontificie, ma di averlo fatto genuflessi davanti ad esse: e in questo atteggiamento, che egli, per conto suo, rifuggerà sempre, vede l'indice di una inquietante flessibilità di coscienza che può autorizzare qualsiasi cedimento. D'altra parte, Houtin non giudica il modo di agire e neppure assume un tono di esplicita deplorazione: si limita a rilevare il fatto. « Non mi rendevo conto della gravità di ciò che accadeva e di ciò che raccontavo », dirà più tardi²². Stava per compiere trentacinque anni e veniva dal nativo Angiò: spontaneamente, si comporta come ha sempre fatto, a differenza di quelli di cui sconfessa la tattica, pur ritenendo di condividerne le idee più avanzate. Ma, a leggerlo, non si distingue ancora quale influenza reciproca abbiano l'orientamento del suo pensiero e la determinazione della sua condotta.

Fra i progressisti, taluni gli opporranno che la lentezza paziente è la condizione del successo e che il cammino percorso nel XIX secolo è stato, in fin dei conti, considerevole²³. Altri, ritenendosi indi-

Dal canto suo Houtin noterà, dieci anni dopo l'enciclica, che per tre volte Leone XIII aveva richiamato alla rigorosa interpretazione del documento:

— Lettera al ministro generale dei Frati minori, 25 novembre 1898: « Un criterio di interpretazione ardito e troppo libero è stato adottato da quelli stessi che meno avrebbero dovuto consentirli ».

— Enciclica agli arcivescovi, ai vescovi e al clero di Francia, 8 settembre 1899. Nell'enciclica *Providentissimus* e nella lettera succitata, « noi abbiamo fatto giustizia di queste pericolose temerità. Pur incoraggiando i nostri esegeti a tenersi al corrente del progresso della critica, abbiamo tenuto fermi i principi sanzionati in questa materia dall'autorità dei Padri e dei concili... ».

— Lettera apostolica *Vigilantiae*, istituitiva della Commissione biblica, 30 ottobre 1902: « Noi vediamo perdurare e persino aggravarsi le ragioni per le quali abbiamo creduto bene di pubblicare la nostra enciclica *Providentissimus* ». La Commissione dovrà vigilare « affinché quegli uomini, se per caso se ne trovino, che stimano oltre misura gli eretici, siano indotti con la persuasione a rispettare più interamente e ad ascoltare la Chiesa come la vera autorità ».

²² *Alfred Loisy. Sa vie, son oeuvre*, p. 103.

²³ « Questa lentezza è sempre stata nelle abitudini della Chiesa, e non bisogna stupirsi se, per accordare diritto di cittadinanza a idee nuove, essa attende che tali idee abbiano fatto le loro prove e trovato la formula definitiva che manifesti il loro accordo con la vera tradizione cattolica » (L. Veuard, recensione nella « R.C.F. », 1 novembre 1902, p. 505).

« La forma tradizionale dell'insegnamento religioso non può modificarsi che lentamente, per deprecabile che possa apparire questa lentezza » (A. BOUDINON, *art. cit.*, pp. 343-344).

cretamente compromessi, reagiranno con un astio tenace e presto invelenito²⁴. Altri, infine, denunceranno nella sua ruvida intransigenza « un manifesto di scuola » e un « panegirico » di Loisy²⁵, senza notare che la riprovazione di Houtin, su questo punto basilare, non risparmia lo stesso esegeta. E difatti, proprio di qui scaturì il dissenso fra i due uomini, non appena si conobbero.

A proposito degli articoli pseudonimi di Firmin e di Després nella *Revue du clergé français*, Houtin aveva osservato che « sotto le firme di Loisy c'era sempre lo stesso uomo, un prete, molto preoccupato per la sua fede e scrupolossissimo dell'onore del suo santo ministero. Ma non era men vero che, come teologo, nelle mentalità fittizie di Isidore Després e di Firmin, Loisy aveva distorto il senso dell'enciclica *Providentissimus* »²⁶. Loisy pensò che questo giudizio e altri sui progressisti fossero, nella loro concisione, suscettibili di fuorviare il lettore ignaro dello stato dei problemi:

Voi affermate più volte che i critici, e soprattutto Després, hanno trasgredito alle istruzioni pontificie. [E vostro diritto e anche vostro dovere di storico, ma voi non dite mai chiaramente in che cosa, di modo che] fate una concessione di cui si abuserà contro di loro e contro voi stesso. Si esclamerà: « Vedete, il loro storico è costretto ad ammettere che essi han contravenuto all'enciclica e forse alle definizioni della Chiesa: si aveva dunque ragione di biasimarli, e si deve altresì censurare il loro storico che ha l'aria d'approvarli e sembra ammettere un conflitto irriducibile fra il dogma e la scienza »²⁷.

Per rimediare, l'esegeta suggeriva di riprodurre le cinque proposizioni che, nel 1893, avevano provocato la sua destituzione; e di precisare in che cosa Després avesse contravenuto alle istruzioni pontificie. Houtin accolse soltanto la prima di queste due richieste (pag. 164² e pag. 275²). Loisy gli propose, inoltre, di aggiungere alcune

²⁴ Duchesne, per esempio: « Non è impossibile che anch'io faccia conoscenza con gli *in pace*. Il vostro amico don (?) Houtin vi si applica, mi dicono, con lo zelo intelligente che lo distingue », a P. Sabatier, 18 aprile 1907.

²⁵ Rev. E. Mangenot, successore di Vigoroux, nel 1903, all'Istituto cattolico di Parigi e secondo direttore del *Dictionnaire de théologie catholique*, in « Polybiblion », ottobre 1902, p. 332.

²⁶ *La Question biblique au XIX^e siècle*², p. 271.

²⁷ Loisy a Houtin, 10 febbraio 1902. Houtin ha citato le due prime frasi di questo capoverso, meno il passaggio qui riportato fra parentesi (*Alfred Loisy. Sa vie, son oeuvre*, p. 103, nota 4).

righe al passo in cui egli veniva « accusato » di aver distorto il senso dell'enciclica (pag. 271²): « Sarebbe ingenuo pensare che Loisy si sia mai illuso sul senso storico del documento pontificio: ma egli lo trattava come i teologi trattano i testi conciliari, considerandoli in se stessi e astruendo dallo spirito in cui furono concepiti, o magari come i giuristi trattano le norme la cui pratica attuazione incontra soverchie difficoltà. Egli tentava, e poteva farlo assai lealmente, di creare una giurisprudenza più estensiva della legge. Non era un caso isolato, il suo... »²⁸. Houtin inserì il brano con lievi ritocchi, uno dei quali, peraltro, significativo: « Egli tentava e pensava di poterlo fare assai lealmente... ».

Merita attenzione un'altra rettifica chiesta da Loisy. Houtin aveva a lungo citato in nota (pag. 150²) le rimostranze di un vecchio prete di Soissons, il canonico Magnier, contro la tesi dottorale sostenuta dall'esegeta nel 1890 sull'*Histoire du canon de l'Ancien Testament*: dottrina non meno eversiva che innovatrice, di cui ci si poteva stupire che un istituto cattolico l'avesse accettata. Loisy non riconobbe le proprie idee nel sistema che gli veniva attribuito e chiese la soppressione del testo citato: « a meno che non vediate in questa nota una luce che a me sfugge ». Houtin consentì solo ad aggiungere una glossa redatta dall'esegeta: « Se Loisy ha letto il libro di Magnier, non avrà mancato di meravigliarsi di ciò che si vedeva nella sua *Histoire du canon* »²⁹.

Loisy rimprovera dunque a Houtin di presentare le sue idee attraverso il prisma deformante di avversari incompetenti, senza darsi pena d'enunciare le proprie conclusioni reali. Queste conclusioni, la cui audacia scandalizza i « tradizionalisti », apparivano del resto, allo storico della questione biblica, perfettamente assimilabili alla

²⁸ Stessa lettera. « Io mi sono messo in disparte, su un terreno che essa non sospettava. Io sono *al di fuori e non contro* », preciserà ancora al suo corrispondente (Loisy a Houtin, 23 aprile 1902). Tuttavia l'enciclica lo aveva allora indotto a sopprimere la sua rivista, « L'Enseignement biblique », sebene soltanto le idee di monsignor d'Hulst fossero colpite direttamente: ma, egli scriveva a Hügel, « ciò che è nettamente contrario a " L'Enseignement biblique " è il metodo esegetico imposto dall'enciclica » (Loisy a Hügel, 6, dicembre 1893). E nei suoi *Mémoires*, commenterà: « Redatta da teologi, firmata da un Papa che non aveva la più elementare idea della critica, l'enciclica strangolava la critica stessa, pur credendo di accordare agli esegeti la misura di libertà alla quale avevano diritto » (I, p. 297).

²⁹ Loisy a Houtin, 14, 15 e 17 febbraio 1902.

fede cattolica ed egli celebrava allora l'articolo di Firmin, censurato dal cardinale Richard, come la « chiave di volta di una poderosa opera apologetica »³⁰. Ma fra il modo in cui Loisy espone le proprie idee e l'esposizione che ne danno i suoi avversari, egli non avverte una vera dissonanza: soltanto maggior sottigliezza da una parte e più chiarezza dall'altra. E per lui la verità, che risiede nella chiarezza, si dissolve nella sottigliezza quando non ne è dissimulata.

Dal punto di vista di Houtin, la sottigliezza non è qui che il prodotto naturale di un periodo di transizione, simile alla *commedia* che recitarono in Francia, durante la Restaurazione, legittimisti e liberali, costretti a tollerarsi sotto il compromesso della Costituzione. Dal momento che nessun partito poteva imporre la propria legge all'altro³¹. In un secondo volume, nel 1906, egli parlerà della *maestosa banalità* dell'enciclica, « documento intenzionalmente vago che lascia la possibilità di muoversi nell'avvenire e costituiva, nondimeno, un solenne richiamo all'ordine ». L'apparente liberalismo di Leone XIII vi trovava il suo tornaconto³²: i progressisti si sforzavano di trovarvi il proprio. Houtin è con loro quando essi attaccano posizioni sorpassate, ma ritenute sacre; tuttavia il suo spirito, che tirava « sempre dritto », perfino « con rigidità e senza guardare per il sottile »³³, si compiace di ritrovare sotto penne ostili le loro formule spogliate delle *precauzioni* di cui essi le ammantavano. Non si transige con la critica, né in nome della fede, e tanto meno in nome della politica: ecco l'unico, grande principio che guida Houtin, sebbene in quale direzione egli non sappia ancora.

Nelle precisazioni che gli domanda Loisy, Houtin non poteva quindi vedere che uno scrupolo di *attenuazione*³⁴, dettato dalla tattica sapiente cara ai progressisti. L'esegeta, dal canto suo, riconosce la potenza dell'arma messa a punto da Houtin: « Terribile questione biblica! Voi le avete dato, comunque, una formidabile spinta e si parlerà a lungo del vostro intervento »³⁵. Ma non basta distrugge-

re: bisogna illuminare, e Loisy rimprovera a Houtin, come la maggiore lacuna della sua storia, di non aver mostrato con sufficiente chiarezza *in che cosa* il punto di vista critico si contrappone al punto di vista teologico³⁶, come se, per lui, il conflitto fosse fra la critica e la teologia, e non con una certa fase della teologia, e magari, a volte, tra due forme di critica semplicemente. Fra loro comincia così la grande querela, del *quod* e del *quo* che indurrà Houtin a scrivere l'atroce profilo del « tattico » e Loisy le invettive dei *Mémoires* allorché, nel 1926, F. Sartiaux ebbe pubblicato quel profilo, dopo la morte del suo autore³⁷. E sembra che le loro conversazioni, fin d'allora, non mancassero di vivacità: « Più leggo i simbolisti, e meno sono d'accordo con loro. Certo, io non sono che un povero razionalista, come dice Loisy », scriveva Houtin a Hébert l'11 novembre 1903. I simbolisti, cioè i « loisisti ».

Fatto straordinario: l'inimmaginabile premurosità servizievole del primo, la sostenuta riservatezza del secondo permisero ai loro rapporti di sopravvivere a un così profondo dissenso e alla delusione, mortale per Houtin, tutta intellettuale per Loisy, che s'infissero l'un l'altro inconsciamente³⁸.

³⁰ Loisy a Houtin, 18 febbraio 1902.

³¹ Alfred Loisy. *Sa vie, son oeuvre*, pp. 93-97.

³² « Mi piace che le persone siano prudenti quando parlano di me, se mi vogliono bene; ma sapete anche che amo vederle parlare e agire sotto la loro responsabilità » (Loisy a Houtin, 25 dicembre 1902). « Per le cose che mi concernono, sia chiaro che voi le dite sotto la vostra responsabilità; mi basta che non contengano alcun errore di fatto perché mi astenga da ogni osservazione » (Loisy a Houtin, 27 novembre 1904).

Loisy, che nella sua corrispondenza misura sempre le proprie formule di cortesia, passa con Houtin dal « Signore » degli inizi al « Caro Signore » dopo aver ricevuto *La Question biblique au XIX^e siècle* e soltanto dopo aver ricevuto *La Question biblique au XX^e siècle*, il saluto finale « sinceramente » diviene « cordialmente ». Il 4 maggio 1923 comincerà con l'espressione « Caro Signore e Amico » e terminerà « affettuosamente », aggiungendo questa chiosa: « Vi prego di gradire questo passo avanti, che può sembrare inatteso soltanto per essere stato ritardato indefinitamente senza motivo ».

Sui loro rapporti, vedi: Alfred Loisy. *Sa vie, son oeuvre*, pp. VII, 157-170 e 254-261; *Mémoires*, III, pp. 487-516. Fu nel 1907 che le confidenze fatte da Loisy a Houtin uccisero la fiducia che questi gli portava. Nel 1912 l'*Histoire du modernisme catholique* fece perdere a Houtin quella di Loisy.

Soltanto i documenti di Houtin permettono di farsi un'idea della sua sollecitudine, di cui tanti beneficiarono. Le stesse carte contengono appunti non datati, allo stato grezzo, di un freddo realismo e di una severità inesorabile sui

³⁰ *La Question biblique au XIX^e siècle*, p. 281.

³¹ *Ibid.*, pp. 265-266.

³² *Ibid.*, pp. 91-92.

³³ *Une vie de prêtre*, p. 287.

³⁴ Cfr. *supra*, nota 7 e F. Sartiaux: « Le osservazioni fatte da Loisy a Houtin tendono a temperare le espressioni con le quali Houtin presentava il conflitto dell'esegeta con la gerarchia » (Alfred Loisy. *Sa vie, son oeuvre*, p. 102, nota 2).

³⁵ Loisy a Houtin, 15 aprile 1902.

2) *La Question biblique au XX^e siècle*

Tre anni dopo, nel 1905, Houtin dava un seguito al suo studio, ma le circostanze lo consigliarono di rinviarne la pubblicazione all'anno successivo: *La Question biblique au XX^e siècle*. La natura dell'argomento lo sollecitava a parlare del volume precedente. Lo fece con un breve cenno: « Quell'opera mostrava che Loisy era davvero alla ribalta della controversia biblica, che molte delle sue idee, per le quali era stato perseguitato, entravano nell'insegnamento, che i suoi avversari non avevano potuto elaborare che un'apologetica puerile, contaminata da procedimenti ciarlataneschi: smentite sfacciate, affermazioni tracotanti, pinologie impudenti... Che egli fosse stato rispettoso della Chiesa di Roma, lo provava largamente la sua conclusione: essa era piena di fiducia nell'avvenire ed esprimeva la convinzione che il cattolicesimo avrebbe superato le obiezioni della critica »³⁹.

Il secondo volume si colloca nell'attualità della storia, nel cuore della quale è la controversia suscitata da *L'Évangile et l'Église*. Houtin ha maturato il suo pensiero. Non esita a esprimerlo e a manifestare le proprie divergenze con l'esegeta, sia con l'appoggio degli autori che cita, sia con vigorosi interventi personali. Quando, alla fine del 1903, fu annunciata la loro prossima e comune messa all'indice, alcuni giornali parlarono dell'« affare Loisy-Houtin ». E Houtin loda la *Vérité française*, il più intransigente dei quotidiani cattolici, per aver messo in chiaro che in realtà c'erano « un affare Loisy e un affare Houtin »⁴⁰. In effetti, il *loisismo* gli sembrava un sistema inaccettabile da qualsiasi punto di vista lo si giudichi: sia da quello ortodosso come da quello critico.

« I documenti evangelici permettono forse di rispondere ai grandi problemi: Il Cristo è Dio? Ha avuto coscienza del valore di redenzione della sua morte? È risorto? Ha fondato la Chiesa? Tutti questi assunti, risponde Loisy, non possono dimostrarsi secondo i principi e i metodi della critica scientifica »⁴¹. Essi non sono veri che per la fede, veri di una realtà spirituale e non storica. Ora, da

suo corrispondenti. La sua concezione della storia imponeva, in lui, questa separazione dell'amico e dell'osservatore e questa massa di note che fornivano la materia di giudizi più elaborati. C'era dello Zola in lui.

³⁹ *La Question biblique au XX^e siècle*, pp. 75-76, cfr. *supra*, p. 347.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 97-98.

⁴¹ *Ibid.*, p. 60.

una parte, « la Chiesa infallibile considera come fatti reali la concezione verginale e la resurrezione, come autentici e storici i testi che le provano nonché le parole di Gesù che esprimono la sua divinità. Riconoscendo il contrario, la Chiesa ammetterebbe di aver sbagliato e, pertanto, di non avere quell'autorità divina e sovrana che pretende. Essa ravvisa perciò nella dottrina che insegna un deposito affidatole per esser fedelmente custodito e infallibilmente interpretato, e non una concezione filosofica proposta come cosa perfettibile ». D'altra parte, lo spirito moderno non ammetterà mai che questi decisivi problemi siano insolubili per la critica:

Come se avesse temuto, per la fede, le conseguenze di questa rivindicazione di un esame libero e totale, il rev. Loisy ha tentato di distoglierne la ragione, convincendola dell'impotenza delle sue ricerche su questi punti: « La storia non coglie che fenomeni, nella loro successione e concatenazione. Essa percepisce la manifestazione delle idee e il loro evolversi, ma non attinge la sostanza delle cose »⁴². La mancanza di una prova, di un fatto che si pretende soprannaturale non può interessare che il carattere soprannaturale del fatto stesso; ma se il fatto c'è stato, può sussisterne una prova completa. Quando i documenti sono sufficienti, lo storico può e deve concludere sulla *sostanza delle cose*. Se le testimonianze della nascita verginale o della resurrezione sono veramente storiche, bisogna accettare questi fatti. Ma se sono leggendari, bisogna scartarli. Queste testimonianze consentono di ricostruire alla meglio le tappe dell'elaborazione di una falsa credenza, bisogna sforzarsi di utilizzarle. Si attinge allora quella che, nella fattispecie, è per noi la *sostanza delle cose*, cioè la materialità dei fatti che si possono verificare e sui quali si conclude sicuramente con la negazione. Lo storico non può sospendere il proprio giudizio che in mancanza di prove; ma che cosa gli si può domandare di ammettere, se nessuna prova gli viene esibita?

È dunque inutile addentrarsi nella discussione metafisica della possibilità di provare un fatto soprannaturale con prove naturali. Le sole questioni da dirimere sono di ordine positivo: si è visto il Cristo risorgere? Lo si è visto risorto? È accettabile il racconto secondo cui egli cenò con gli apostoli e Tommaso toccò le sue ferite? Se non è che un racconto leggendario, possiamo prenderci la soddisfazione di scoprire come fu elaborato?

Come mai uno storico così penetrante, uno psicologo così sagace ha potuto costruire una apologetica esposta a tante obiezioni? Gli è

⁴² *Autour d'un petit livre*, p. 10.

che, prete, non ha visto altri mezzi di por fine al conflitto fra teologia e scienza, se non di separare nettamente i loro domini⁴³.

Partito dalla critica per andare incontro alla teologia, Loisy approda dunque, con tutta la nuova apologetica, al *fideismo*, questo sistema già condannato dalla Chiesa e respinto dal pensiero moderno; un sistema che pretende di accostarsi alla fede per vie diverse dalla ragione, con una dialettica alla quale Houtin si rifiuta di accedere⁴⁴, e che, scalzando i fondamenti storici del cristianesimo, non pensa di aver compromesso i diritti della credenza.

Per quanto si possa simpatizzare col filosofo, bisogna ammettere che egli difende con troppa abilità la causa della sua vecchia ortodossia e che quel che vale provvisoriamente per lui⁴⁵, sorprende a volte i suoi lettori che non hanno le stesse preoccupazioni teologiche. Quando egli mostra il cattolicesimo sia mentre sviluppa logicamente i propri dogmi, sia mentre li interpreta in maniera sempre legittima, ma secondo la necessità intrinseca di una condizione di spirito o di civiltà, la sua sottigliezza sconcerta. Inoltre, la traduzione che egli presenta come naturale, suona spesso, alle intelligenze del XX secolo, come un controsenso o un equivoco⁴⁶.

In compenso, stima Houtin, « il suo apporto scientifico resterà, contribuendo a confondere ancora di più i vecchi sistemi teologici ».

⁴³ *La Question biblique au XX^e siècle*, pp. 63-66.

La nota 1 della pagina 66 mostra che Houtin parla a nome proprio e assume le esigenze dello spirito moderno di cui prospetta le obiezioni.

« Mi è un po' penoso pubblicare il libro, poiché l'apologetica di Loisy, dopo la dissezione che ne faccio, non sembra solida o almeno io dò l'impressione di non stimarla molto », aveva scritto a Hébert l'11 settembre 1905.

Distinguere il dominio della scienza da quello della fede: Houtin aveva scritto inizialmente *separare* e modificò la formula su richiesta di Loisy (18 febbraio 1906).

⁴⁴ *La Question biblique au XX^e siècle*, pp. 66-67, nota 2.

« Uno scolastico, il rev. Gayraud, non ha durato fatica a mostrare che l'autorità della vecchia apologetica attaccata da Blondel era stata sanzionata dal Concilio del Vaticano e che per un cattolico era ormai illusorio discostarsene » (*ibid.*, p. 177).

⁴⁵ Allusione a un giudizio di Paul Desjardins: « Loisy, forse senza volerlo, prolunga in una teoria dello sviluppo cristiano rettilineo (che è probabile e vale per lui provvisoriamente) le proprie induzioni sui testi, che sono acquisite e valgono in assoluto » (*Catholicisme et critique*, p. 28).

⁴⁶ *La Question biblique au XX^e siècle*, p. 144.

I due volumetti hanno avuto più influenza della *Vita di Gesù* di Renan. Molti lettori ne sono rimasti turbati e vi hanno scoperto la forza delle obiezioni razionalistiche. Se alcuni di loro « interpretarono a meraviglia il loicismo nel senso del più integrale simbolismo », altri, senza capirlo troppo bene, lo approvarono come un coraggioso tentativo. Ma, « molte persone preparatissime non arrivarono a comprenderlo », mentre parecchi altri intesero *L'Évangile et l'Église* in un senso ortodosso, prima che *Autour d'un petit livre* aprisse i loro occhi: « Il tema centrale delle discussioni era di sapere che cosa Loisy avesse voluto dire esattamente », tanto più che egli malmenava un Prussiano luterano e che molti non vedevano più in là. L'impreparazione dei lettori spiega in parte queste oscillazioni, come pure il carattere dei volumetti, le cui argomentazioni in appoggio si trovavano in grossi tomi che pochissimi si davano cura di leggere. Ma l'eterna circospezione del suo modo di esprimersi e il dosaggio delle formule per diluire i risultati più conturbanti della critica, non facilitavano l'accesso alla sua opera. Egli si contentava di fornire alle persone più lucide gli elementi della soluzione, senza sconcertare i credenti, ma il metodo era efficace. Loisy era un *terribile seminatore di dubbi*, e tutti i dubbi da lui seminati hanno germogliato: « Proprio come le sue conclusioni sul Pentateuco dieci anni più tardi venivano accolte, così le sue conclusioni sui Vangeli sono sempre più condivise, anche dai cattolici ». Questa tattica, però, ha avuto la sua contropartita: gli ambienti religiosi hanno « confuso la ragione con l'uso che ne faceva un prete a disagio nell'abito talare »⁴⁷.

La *vera tradizione francese* impone una maggior chiarezza, ma essa consente già di fare il bilancio di quest'opera. Loisy ha « tenuto fermi i diritti della critica biblica contro le pretese, intolleranti, non meno che false, del dogmatismo tradizionale »; e, sul piano scientifico, è giunto agli stessi risultati dei razionalisti, quando non si è mostrato più radicale ed eversivo di loro. Sul piano teologico, arieggia a un dipresso gli studiosi protestanti, ai quali è più vicino che ai suoi correligionari, nonostante le sue provocazioni polemiche; ma li ha superati, come ha superato Newman, senza allinearsi con loro. Harnack si è entusiasmato per il Cristo di cui, da storico, riconosce che sappiamo ben poco. Loisy ha glorificato la Chiesa, esaltandone la causa in un modo « fra i più singolari e i più abili », in un commento in cui « non può esser seguito da chi studia la storia senza

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 73, 84, 89, 142-143, 148, 195.

piegarla a una tesi». Ma Harnack è rimasto teologo, mentre Loisy, condannato dalla Chiesa, non è più che uno storico:

Davanti a siffatta evoluzione, lo spirito imparziale è necessariamente indotto a pensare che, se egli non è riuscito, l'impresa era impossibile... I suoi lavori storici restano, mentre l'insuccesso della sua apologetica appare al pubblico come una nuova testimonianza dell'incapacità sempre più flagrante che impedisce ai teologi di elaborare una teoria ortodossa e insieme scientifica della religione⁴⁸.

Per lo spirito moderno, «svincolato dagli interessi e dalle sottigliezze dogmatiche» il problema è di sapere, davanti alla dissoluzione delle leggende evangeliche operata dalla critica, «se c'è il modo di conciliare i lavori della ragione con le pretese, sia pure rinverditte, delle religioni cosiddette rivelate». Già spunta il giorno in cui non si vorrà più celebrare il Cristo secondo tradizioni confessionali, ma conoscerlo sulla base di un rigoroso metodo storico. In certi ambienti si tollera ancora che la storia e l'esegesi vengano trattate «con pregiudizi confessionali che si arrossirebbe di applicare ad altre scienze»; ma, così come oggi abbiamo una chimica senza aggettivi, ben presto non vi saranno più che una storia e un'esegesi senza aggettivi, «vale a dire indipendenti dai sistemi teologici che la fanno in modi per molti aspetti contraddittori».

L'avvenire darà ragione alla critica. Come tutte le confessioni cristiane, la Chiesa romana deve prepararsi a nuove ritirate e non può che differire l'ora della *capitolazione*, presa com'è in un dilemma inesorabile: o accettare uno studio leale dei documenti evangelici, secondo i criteri normali delle scienze storiche; o continuare a reclamare per loro un trattamento di favore che limiti i diritti della critica. Nel primo caso, senza discutere le idee di miracolo e di soprannaturale, si dovrà pur constatare che la nascita verginale, la resurrezione e l'ascensione non sono fatti la cui attestazione possa resistere all'esame critico; nel secondo caso, si tratta d'una pretesa che «per ogni onest'uomo equivale a una confessione o a una condanna». Inoltre, essa pone quelli che l'accampano «al di fuori della stima della società moderna e, forse, anche al di fuori della loro stessa coscienza», condannandoli ad essere zimbelli o complici⁴⁹.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 149-153.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 150-151, 190-191, 194, 261.

Com'era avvenuto nel 1902, Houtin aveva inviato a Loisy le bozze della sua opera. Per tre mesi, l'esegeta gli espose le proprie osservazioni (in numero di 75), a lungo ragionate. Fin dall'inizio, si può dire, una di esse, formulata per inciso come se non richiedesse discussione, trovò una resistenza imprevedibile, mostrando così che toccava una questione decisiva. Se Houtin non lo aveva sempre compreso, era affar suo — «La Bibbia stessa non contiene solo verità, ed è pur sempre un buon libro»⁵⁰ — ma una delle sue critiche di fondo poggiava su un controscenso patente: corretto questo, la critica sarebbe caduta da sé. Tale non era l'avviso di Houtin, che teneva alla sua critica. Di che si trattava dunque?

Loisy aveva scritto che «la storia non coglie la sostanza delle cose». Quando i documenti non sufficienti, aveva ribattuto Houtin, lo storico può e deve concludere sulla sostanza delle cose, «cioè sulla materialità dei fatti che si possono verificare». In una lettera non datata dei primi del 1906, Loisy spiega: «Con l'espressione *sostanza delle cose*, io non intendo la materialità dei fatti, la sostanza dell'essere divino e umano, la sostanza della storia di cui non si conoscono che le modalità esteriori». Senza modificare la redazione del passo, Houtin osservò in nota (pag. 66) che «forse, nella frase citata, Loisy intende, con tale espressione, la sostanza dell'essere, la sostanza della storia di cui non si vedono che le modalità esteriori»; ma, aggiunse, altri passi dello stesso autore autorizzano una diversa interpretazione. Loisy non disarmò:

Voi avete torto a mantenere la vostra citazione *sostanza delle cose*. Mi fate dire una sciocchezza, ma così grossolana che si ritorce contro colui che me l'ascrive. Se voi citaste la pagina⁵¹, nessun uomo intelligente consentirebbe con la vostra interpretazione. Continuando, vedreste che io paragono lo storico al geologo che perfora la scorza della terra, senza attingere il Creatore. Ho voluto dire e ho detto che Dio e la sua azione non sono oggetto di scienze e di storia. La vostra interpretazione è una mera assurdità.

Voi avete ogni diritto di non essere loisista, ma avete il diritto, e il dovere anche, di presentare il «loisismo» com'è, senza attribuirmi idee e sentimenti che i miei scritti non attestano.

⁵⁰ Loisy a Houtin, 12 dicembre 1905.

⁵¹ Riprodotta *supra*, pp. 166-167. Questa lettera, come la precedente, non è datata; risale al gennaio 1906.

Nuova insistenza, il 18 febbraio:

Vi ho già detto che questa citazione da *Autour* è un controsenso e, se voi la manterrete nel vostro commento, protesterò energicamente contro lo sproposito che mi fate dire. Quella pagina di *Autour* è chiarissima da cima a fondo e non offre il menomo appiglio alla vostra interpretazione.

Testo e contesto non permettevano il più piccolo equivoco. Loisy aveva pienamente ragione di far valere la sua rimostranza, tanto più che quella formula generica e abbastanza banale esprimeva una vecchia costante e un orientamento di fondo del suo pensiero. Dal canto suo Houtin, per dimostrare che la frase era suscettibile di un senso più vasto e che, estrapolandola dal contesto, si sarebbe ottenuta una formula coniata in medaglia che rispecchiava egregiamente il pensiero dell'esegeta, si richiamava a quattro citazioni de *L'Évangile et l'Église* concernenti la resurrezione: «Prima di ogni esame dei racconti, è lecito pensare che impressioni sensibili non costituiscono la testimonianza adeguata di una realtà puramente soprannaturale». «Non è forse inevitabile che ogni prova naturale d'un fatto soprannaturale sia incompleta e manchevole?». «La fattispecie non comporta una prova completa». «Il trapasso di un morto nella vita immortale sfugge all'osservazione». Tutti gli esegeti cattolici, testi alla mano, pretendevano di dimostrare il *fatto* storico della resurrezione. Loisy replicava che è vano domandare alla storia questa dimostrazione, poiché la storia non può dimostrare una realtà puramente soprannaturale. Questo appello al soprannaturale, stima Houtin, non è che un maldestro espediente o una scappatoia disonesta: la storia ignora il soprannaturale come tale; non conosce che documenti o il silenzio dei documenti e, nel caso della resurrezione, i documenti bastano a far constatare che i fatti materiali sui quali si fonda la credenza tradizionale non sono seriamente attestati. Dunque la storia coglie bene, qui, la sostanza della questione, mentre Loisy vorrebbe lasciarla in sospenso dichiarando la storia incompetente.

Il primo febbraio l'esegeta torna diffusamente sul problema: innanzitutto, egli pensa di essersi spiegato in modo abbastanza chiaro sulla non storicità dei fatti suddetti. In secondo luogo, il dibattito non può ridursi all'alternativa formulata da Houtin. Infine, stima di aver fatto opera pedagogica più che apologetica:

Situando la concezione verginale nello sviluppo della cristologia

e negando il carattere storico dei racconti dell'infanzia, io espongo dei fatti dai quali risulta abbastanza limpidamente la non storicità della concezione verginale stessa. Avrei dovuto, per farvi un piacere, attaccare brutalmente la credenza, o deriderla?⁵²

Stabilendo il carattere puramente soprannaturale e indimostrabile della resurrezione, io mi sono limitato a precisare un fatto, voglio dire a determinare il vero carattere di questa credenza che è l'affermazione di un *al di là* per Gesù. L'al di là non è, per Gesù, più dimostrabile che per ogni altro essere umano; ma non per questo lo è di meno. Voglio dire che chiunque crede nell'immortalità in una forma o nell'altra, comincerà con l'ammetterla per Gesù. Anche qui voi mi biasimate per non aver detto brutalmente che non vi fu rivivificazione del corpo.

Ditelo voi, se vi garba. Io preferisco lasciarlo capire.

Ho ammesso esplicitamente che la concezione verginale e la resurrezione, in quanto *fatti*, non esistono per lo storico. Non credo che spetti a me criticare quelli che vi credono, dal momento che la credenza non va considerata come un semplice errore di fatto. È un modo abbastanza superficiale e ristretto di valutare i miti religiosi, e questi in special modo, quello di vedervi soltanto un errore accidentale, una sorpresa delle intelligenze che ammettono cose mai avvenute.

Voi ci trasformate tutti in apologisti, senza che da parte nostra ne siate stato pregato, e ci applicate «la vecchia e comune maniera» che non ammettiamo... È chiaro per ogni lettore intelligente — *quorum primus vos estis* — che io non ho scritto per difendere, secondo i vecchi canoni, le posizioni dell'ortodossia tradizionale, ma per promuovere una riforma, non che degli studi ecclesiastici, dell'insegnamento cattolico in generale, e di quello che ho chiamato il regime intellettuale della Chiesa⁵³. In questo, la mia posizione è la stessa dei protestanti liberali e non vedo perché, se volete giudicarci con equa-

⁵² Può darsi che questo capoverso spieghi la presenza, alla fine dell'opera, di un capitolo aggiuntivo, intitolato *La vraie question* (pp. 241-261) in cui, a proposito della nascita verginale, Houtin intende mostrare la genesi di una leggenda: «Non si tratta di sapere, se, per volontà di Dio, una vergine possa concepire; ma di sapere se i testi che ora rappresentano Maria nella sua miracolosa concezione siano attendibili, se il loro esame attento non mostri che sono stati interpolati, mutilati» (p. 254). Discreta lezione di metodo per Loisy e, in ogni caso, eccellente esempio della problematica di Houtin in questo periodo.

⁵³ Houtin ha inserito questa frase all'inizio del suo capitolo IV, p. 51 e la dato atto in tal modo a Loisy delle sue intenzioni prima di studiare la «posizione teologica», riservandosi di concludere in *fine* sull'insuccesso del suo tentativo.

nimit , dobbiate mettervi dal punto di vista dell'ortodossia scolastica o del razionalismo volterriano, cio che   a un dipresso la stessa cosa. Potreste anche ricordarvi di quella che era la questione evangelica negli ambienti cattolici prima delle mie pubblicazioni. Il mio dovere non era di dirimere esplicitamente tutti i problemi, ma di mostrarne i termini, di porli e, a volte, di risolverli implicitamente. Dite pure che non ho tratto tutte le conseguenze dalla mia critica, che non ho estrinsecato tutte le mie conclusioni, ecc. Ma non rimproveratemi di non aver provato la realt  materiale della resurrezione.   chiaro che non ci ho mai pensato...

Non ho mai preteso di fermare lo spirito moderno davanti alle questioni di cui parlate. Le ho affrontate tutte con la cautela che le circostanze esigevano. Voi stesso sarete forse cos  audace se non avessi ancora parlato? Del resto, ho fatto uso di una certa *economia* nel prospettare le mie idee e credo che questa riserva abbia in parte contribuito al loro successo. Se avessi cominciato col negare i fatti materiali della resurrezione e della concezione verginale, avrei potuto meritare di pi  la vostra ammirazione, ma nessuno mi avrebbe seguito, poich  lo scandalo sarebbe stato generale. Vi avevo gi  adombrato queste mie riflessioni, caro signore. Se non vi ho insistito di pi ,   perch  credevo, vedendo l'indirizzo del vostro pensiero, che non avreste diviso di sollecitare il mio concorso per la revisione delle vostre bozze e perch , in sostanza, declinavo ogni responsabilit  nel vostro lavoro. Ma la vostra fiducia esige, da parte mia, una totale sincerit . Credo che abbiate alterato quello che chiamate il mio sistema, che il punto di vista della vostra critica non sia aderente alla realt  e che, se voi urtate un po' tutti, ad eccezione degli increduli militanti che non vi leggeranno, compromettete il frutto e il successo della vostra pubblicazione⁵⁴.

Questa lunga lettera, cos  libera, solleva pi  problemi di quanti non ne risolve, in merito all'evoluzione religiosa di Loisy e pi  avanti dovremo discuterne la portata. Per il momento non risulta che essa abbia mutato in nulla sia le idee che il testo di Houtin⁵⁵.

Si noter  all'inizio del capoverso il solecismo latino, come se Loisy avesse indietreggiato davanti a una intollerabile familiarit .

⁵⁴ Loisy a Houtin, 18 febbraio 1906.

⁵⁵ Nondimeno Houtin ha saputo tener conto altrove delle osservazioni del suo censore di cui, in particolare, ha riportato quasi alla lettera (p. 54) un brano sul messianismo di Ges : « Non   esatto dire, e la maggior parte dei critici (salvo i puri increduli) non lo dicono, che il Cristo abbia "annunciato soltanto la fondazione del regno imminente atteso dagli Ebrei", poich 

A un certo livello le loro prospettive erano incompatibili. Per Loisy (come del resto per Harnack) la realt  materiale della resurrezione, la « rivivificazione del cadavere » non costituiva il nocciolo, la sostanza della credenza primitiva. La sua teoria *fideista* voleva risalire a questa credenza attraverso la successione innumerevole delle generalizzazioni che l'avevano apertamente *materializzata*; la riforma della teologia da lui proposta si fondava su una preliminare riforma della storia. Per Houtin, questa riforma « muta la fisionomia del fatto evangelico » e non ha altro valore « che quello che gli attribuisce la piet  »⁵⁶; la fede cristiana si   sempre fondata su una concezione realistica, fisica, della resurrezione, di cui la critica moderna mostra l'inermit . Per quanto lontano si risalga nella storia del cristianesimo, si trova dunque il *falso* e la « pia menzogna »⁵⁷. Al che Loisy gli rimprovera di « aver l'aria di considerare il cristianesimo come una falsa rivelazione introdotta nel mondo da una malefica divinit  »⁵⁸.

Cos , Houtin distingue due aspetti nell'opera di Loisy: le conclusioni apologetiche, sofistiche sterili e ingannatrici⁵⁹; le con-

questa affermazione   equivoca e incompleta. Ges  annunciava il regno, ma in condizioni che non erano quelle del messianismo volgare o degli zeloti; la sua idea del regno rivestiva un carattere spirituale, bench  non trascendente n  idealistico; le condizioni di ammissione erano di ordine eminentemente morale: la realizzazione era lasciata a Dio e l'idea di preparare l'avvento del regno con un sovvertimento politico veniva scattata... »

⁵⁶ *La Question biblique au XX^e siècle*, p. 145.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 254-255 e 97.

⁵⁸ Ci  che si trova risalendo alle origini,   l'impostura, il falso in scrittura su tutta la linea... Ci  vuol dire che, fra i primi cristiani, chiunque fosse capace di scrivere, era sollecitato innanzitutto a comporre falsi libri o ad alterare quelli veri nell'interesse del partito. Questo spirito di disonest  letteraria si   tramandato di secolo in secolo », noter  ancora Houtin sul finire della sua vita (*Ma Vie laique*, p. 75, nota).

⁵⁹ Loisy a Houtin, 16 gennaio 1907.

« Gli artefici di apocrifi biblici non erano cos  sleali come appaiono dal nostro punto di vista moderno di propriet  letteraria. L'apocrifo era piuttosto un genere che una frode caratterizzata. Altrimenti bisognerebbe iscrivere nel capitolo delle frodi quasi tutta la Bibbia... La personalit  degli autori scompariva davanti all'interesse dell'idea, perch  non si trattava di alimentare il culto di un santo o di una reliquia » (Loisy a Houtin, 29 dicembre 1902). Evidentemente l'esegeta non ha convinto il suo corrispondente.

⁵⁹ Houtin, scrupolosamente preciso davanti a un documento di storia. Io   molto meno in materia teologica o canonica. Parla indifferentemente di ispirazione o di rivelazione, attribuisce l'infallibilit  ad ogni intervento appena un po' solenne del Papa, ecc. (*La Question biblique au XX^e siècle*, pp. 23-39,

clusioni esegetiche, solide perché rigorose, ma la cui rude chiarezza è deliberatamente e deplorabilmente smorzata. Le prime contribuirono all'«oscurità» di cui *L'Évangile et l'Église* gli ha dato il sentimento⁶⁰, ma alla quale sfugge *Autour d'un petit livre*, dove egli vede «la chiave e il compendio di tutto»⁶¹. Quanto alle seconde, esse si trovano nei suoi ponderosi libri del 1903 con tutta la luce desiderabile⁶².

Ciò vuol dire che Houtin ha analizzato compiutamente il pensiero di Loisy? Non si direbbe, almeno nel momento in cui pubblica il secondo volume sulla *Question biblique*. Nel fallimento che descrive, Houtin non si preoccupa mai di sapere a quali conclusioni filosofiche l'esegeta può riallacciare la propria sintesi. Al fideismo che gli rimprovera attribuisce perfino un insolito sapore kantiano, spiegando che, per Loisy, «le assurdità cui si giunge negando la divinità del Cristo fan sì che la si affermi per necessità pratica»⁶³. A sua volta, Loisy rimprovera a Houtin di ancorarsi a un punto di vista *troppo teologico* e insufficientemente storico; e, sei mesi dopo il decreto *Lamentabili*, è indotto a esporgli diffusamente la sua concezione del cristianesimo, in termini che rivelano sia il cammino da

104, ecc.). Perciò Loisy può spesso richiamarlo al senso della formula esatta e del termine rigoroso: «Non è vero che la Chiesa abbia definito infallibilmente ciò che voi dite. Essa lo crede, lo insegna, ma non ha mai definito che si può dare la prova storica della concezione verginale, ecc. Dite, se volete, che la Chiesa infallibile considera quali fatti reali la concezione verginale, la resurrezione...» (18 febbraio 1906). Osservazione di cui Houtin ha tenuto conto (cfr. *supra* p. 354).

⁶⁰ *La Question biblique au XX^e siècle*, p. 142. Nella sua autobiografia, Houtin ne darà questo giudizio: «Un enigmatico libriccino di apologetica, il cui vero significato — che io ero lontano dal comprendere e sul quale il Loisy si sforzò di ingannarmi — consisteva in una sorta di simbolismo, analogo a quello di Hébert, ma ben più radicale» (passaggio espunto dall'autore e inserito da F. Sartiaux nella seconda edizione, postuma, di *Une Vie de prêtre*, p. 270).

⁶¹ Houtin a P. Sabatier, 7 ottobre 1903. «Raccolta di lettere che aprivano qualche spiraglio sull'intima sostanza del pensiero dell'autore il quale, fino allora, non l'aveva mai lasciata intravedere» (*Alfred Loisy. Sa vie, son oeuvre*, p. 116).

⁶² «Il terzo volume è un formidabile in-8° sul Quarto Vangelo. Questa volta l'hanno spuntata, con noi cattolici. Infine, degli ottimisti avrebbero potuto, darsi: Ci hanno tolto san Giovanni, ci restano i sinottici, integri, autentici, ecc. Loisy, desideroso di prevenire le illusioni, dà un eccellente commento del discorso della Montagna» (Houtin a P. Sabatier, 7 ottobre 1903).

⁶³ *La Question biblique au XX^e siècle*, p. 62.

lui percorso in tre o quattro anni dopo i volumetti, sia la libertà con la quale pensava, ormai, di poter esprimersi. E in questa messa a punto troviamo tutte le idee che egli svilupperà nel corso di lunghi anni⁶⁴.

Il cristianesimo è il prodotto dell'umanità. Se dunque questo prodotto non è così buono come potrebbe auspiciarsi, non bisogna prendersela né con Dio né col diavolo, che non hanno meritato di vedersi affibbiare ogni responsabilità. Come tutto ciò che è umano, il cristianesimo conteneva un po' di ragione mescolata a qualche follia, un'aspirazione al bene complicata da gravissimi errori che dovevano ostacolarne lo sforzo. Esso è ben lungi dall'essersi deteriorato col tempo. Esplosione di illuminismo e di fanatismo come l'umanità ne ha viste poche, è gradualmente rinsavito, trasformandosi in un sistema di credenza sensibilmente equivalente alla filosofia del tempo, e in un sistema di morale, per alcuni aspetti esagerato, ma che, in fin dei conti, per l'orientamento dell'individuo e l'organizzazione della famiglia, valeva più di quelli che lo avevano preceduto. Per questo, se impiegassi il vostro stile, direi che il cattolicesimo ha indicato il *flagello* del cristianesimo. Ed è per questo che ho sempre considerato l'idea fondamentale del protestantesimo, cioè il ritorno al cristianesimo primitivo, come una pura follia. La tradizione non ha cessato di inoculargli qualche saggezza, ma il torto, certamente gravissimo, del cristianesimo attuale, è di attribuirsi un valore assoluto. E questo che fa di tutte le forme del cristianesimo, inclusa quella di Harnack, un ostacolo al progresso umano... L'istituto cristiano è in liquidazione. Ma non è una buona ragione per gettare tutto il mobilio dalla finestra. È meglio trasportare dolcemente, senza rompere nulla, tutto ciò che è fuori uso, in quel ricco museo archeologico che è la storia delle religioni...

Eviterei di dire che il mondo ha bisogno di ricostituirsi secondo la ragione. Troppo spesso madama ragione concorre a questa restaurazione con sistemi preconceuti che non sono gran che più ragionevoli delle teologie cosiddette rivelate, e la cui efficacia morale è ancora più contestabile. Il mio auspicio sarebbe di lasciarsi guidare, in avvenire, principalmente dall'esperienza: dall'esperienza della storia e da quella delle società contemporanee, dall'esperienza della natura e dell'umanità. Sarebbe prudente non demolire i vecchi puntelli che sosten-

⁶⁴ Loisy a Houtin, 16 gennaio 1907. Questo breve periodo è contrassegnato da *Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents*, terzo volumetto rosso (1908). Qui ci interessano soltanto i suoi riflessi sui rapporti fra Loisy e Houtin.

gono l'edificio traballante della nostra moralità, se non nella misura in cui si potrà sostituirli. È un criterio di cui si può abusare, ma è necessario applicarlo. Soprattutto, quando si serve una buona causa, occorre evitare di cadere nel torto con la violenza dei procedimenti. Conosco altrettanto bene di voi i danni che una falsa educazione può arrecare a una vita. Io ho l'esperienza della mia e voi, in fondo, non disistinate più di me la religione nella quale entrambi fummo educati. La mia esistenza è stata un calvario, di cui non saprei esprimere tutti i dolori, ma sarebbe suprema follia mostrarsi sdegnati contro non importa chi o che cosa. La sola parte che ci convenga è quella di liberatori nei confronti delle generazioni che ci seguono. Non malediciamo alcuno. Anche quelli che ci hanno fatto soffrire sono forse più da compiangere che da biasimare.

Una settimana dopo questa lettera, il 23 gennaio 1907, a Loisy si offriva l'occasione di un nuovo discorso. Houtin gli aveva inviato il suo ultimo volume, *La Crise du clergé*, in cui concludeva con una frase di Renan a un prete modernista avanti lettera, il rev. Farion: «Queste ore, in cui tutte le uscite sembrano sbarrate, sono le grandi ore della Provvidenza». E Houtin commentava: «Nell'attuale piena di materialismo, la vecchia Chiesa, che a molti sembra inabitabile e diroccata, non apparirà forse come l'unico asilo e il bastione inespugnabile delle idee morali e delle conseguenze spiritualistiche? Molti dei suoi detrattori di oggi vi verranno a riabbracciare i tre veri misteri: Dio, il libero arbitrio e l'immortalità dell'anima»⁶⁵. Non si metteva forse, così, sulla scia dell'esegeta? No, constata Loisy nel momento in cui possono sembrare più vicini che mai, perché Houtin resta teologo in tutto, teologo alla vecchia maniera:

La vostra conclusione è buona, essendo nella logica delle vostre idee e poiché dà un epilogo consolante a un libro che altrimenti molti giudicherebbero troppo pessimista. A considerare la cosa in sé, il vostro punto di vista mi pare troppo intellettualistico. Non credo che né la Chiesa né la maggior parte dell'umanità siano disposte ad accogliere una dottrina altrettanto astratta del credo di Robespierre. Non sono ben certo che l'immortalità dell'anima sia un mistero: potrebbe essere un mito e un'impossibilità. Per lo meno, la realtà che si cela dietro questo vecchio simbolo è ben più lontana dalle nostre esperienze di quanto non lo siano Dio e il libero arbitrio. Il miglior titolo

⁶⁵ *La Crise du clergé*, pp. 72-73 e 287-288. Lettera di Renan del 20 aprile 1884. Il rev. Farion (1849-1932), ex sulpiziano, apparteneva alla diocesi di Autun.

all'esistenza che la Chiesa dell'avvenire potrebbe far valere, sarebbe, a mio avviso, quello di *Magistra vitae*, di istitutrice e custode del dovere, dell'ideale etico che l'umanità persegue nel suo sforzo verso il bene e che essa configura nei simboli di Dio e dell'immortalità. Non possiamo essere immortali che in Dio, ma che cos'è Dio e come possiamo partecipare, in lui, all'immortalità? Il senso morale è qualcosa di più assoluto della credenza. Mi sembra che la religione dell'avvenire si preoccuperà più di rendere l'uomo migliore che di ornare lo spirito con una bella teoria sulla sua causa prima e sul suo fine ultimo⁶⁶.

Sei settimane dopo, il 4 marzo⁶⁷, vi fu tra loro, a Ceffonds, il colloquio destinato a spezzare l'immagine che Houtin si faceva di Loisy, senza che questi se ne avvedesse. Da allora Houtin doveva reinterpretare da cima a fondo il suo personaggio: «Sapevo che non era più cristiano, benché si dicesse sempre un po' cattolico, ma lo credevo spiritualista e deista»⁶⁸. In seguito a una malattia, l'esegeta temette per la propria vita, avendo sempre creduto che sarebbe stata breve (aveva allora 50 anni). Prese dunque le ultime disposizioni e incaricò Houtin di eseguirle. Lo pregò anche di scrivere una biografia che potesse apparire poco dopo la sua morte, gli affidò diversi documenti per facilitarli il compito e, scrive Houtin, «come se queste carte non contenessero tutto il suo pensiero, me lo spiegò». Non credeva né in Dio, né al divino, né alla vita futura, né al libero arbitrio; niente di soprannaturale, niente di spirituale esisteva per lui e queste conclusioni risalivano a una ventina d'anni prima:

Così quest'uomo che tante volte mi aveva parlato confidenzialmente da cristiano e da cattolico, quest'uomo che si era sforzato di trattenermi nella Chiesa e persino di farmi sottomettere all'Indice, quest'uomo mi aveva ingannato, come aveva ingannato i suoi molti lettori. Le sue conclusioni totalmente negative mi ispiravano una vera ripugnanza. E tuttavia quante ricerche, angosce, lacrime mi avrebbe risparmiato se, nel nostro incontro di cinque anni prima, mi avesse onestamente messo a parte del risultato dei suoi studi; se, invece di lasciarmi cercare, mi avesse subito mostrato che i libri fondamentali del cristianesimo non hanno autorità storica. La rivelazione che mi fece

⁶⁶ Loisy a Houtin, 23 gennaio 1907.

⁶⁷ Questa data non si conosce con esattezza se non per indicazione del Diario del padre Hyacinthe, estratti raccolti da Houtin in *Ma vie laïque*, p. 248.

⁶⁸ Alfred Loisy, *Sa vie, son oeuvre*, p. 138.

del suo pensiero mi riempì di sdegno e fui tentato di rompere ogni rapporto con lui...⁶⁹.

Lo storico non può che registrare l'impressione prodotta su Houtin da queste confidenze, pur rammaricandosi che egli non ne abbia annotato i particolari, come fece Loisy quando scrisse il ricordo dei suoi colloqui con i cardinali Meignan e Richard⁷⁰. Presa alla lettera, questa testimonianza solleva, per quanto concerne l'esegeta, due ardui problemi; il rapporto dei volumetti rossi con il vero pensiero del loro autore; il valore delle fonti scritte di cui Loisy si servì per le sue Memorie, dato che sono le stesse da lui comunicate a Houtin. Monsignor Batiffol, per primo aveva denunciato ne *L'Évangile et l'Église* una «mistificazione»: l'incognita del senso obiettivo del libretto, già amplificata dai molteplici quesiti ch'esso poneva al pensiero cristiano, è resa dunque più complessa da un problema di significato occulto al quale, anche volendo, non si può sfuggire. Loisy non aveva alcuna religione nel momento in cui scese in lizza contro Harnack e già quando scriveva sotto il nome di Firmin? E se ne aveva una, qual era e come poteva essere affiancata, o meglio informata, da una filosofia così antimetafisica come quella di cui le Memorie ci hanno restituito l'immagine? E se ne era radicalmente privo, al punto che afferma Houtin, come si spiega l'approvazione mai smentita che i suoi due volumetti trovarono da parte di uomini, forse trascinati da un senso generoso dell'amicizia, ma rotti a quella problematica, e di spirito profondamente religioso, come monsieur Mignot e il barone von Hügel? Non anticipiamo: soltanto al termine di una ricerca esauriente si potrà sperare di aver coordinato la totalità di dati così complessi e dispersi.

Conosciamo ora la risposta di Houtin a questi interrogativi⁷¹.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 157-158. «Queste confidenze non mi lusingarono. Egli mi aveva formalmente ingannato dacché ci conoscevamo. Non mi aveva mai considerato un amico, ma soltanto un alleato, uno strumento, ossia un zimbello, poiché mi aveva più volte consigliato, e fin dagli inizi del 1904, di sottermi all'Indice, una disonestà che non ho commesso» (*ibid.*, p. 138. Il manoscritto reca per errore: 1905).

⁷⁰ *Mémoires*, I, pp. 223-232 e II, pp. 14-19. Una relazione di questa conversazione era riportata nel Diario del padre Hyacinthe, che l'ha egli stesso tagliata. Gliela aveva riferita Houtin al suo ritorno dal viaggio (*Ma Vie laïque*, p. 248).

⁷¹ Documento indispensabile per far luce sulle controversie e le tendenze moderniste, essa non ha potuto essere pubblicata che nel 1960: *Alfred Loisy*.

Fin dall'infanzia si annida in Loisy l'impulso che doveva dominarlo. A undici anni la sua pagella scolastica gli aveva dato «il vago sentore della gloria cui possono condurre le opere dello spirito», e il presagio, anziché dissolversi, non fece che rafforzarsi: «La gloria divenne per lui una febbre che lo bruciò per tutta la vita», una vita fertile di trasformismi. Prete senza vocazione, perde a meno di trent'anni, fin dal 1886, tutte le sue credenze teologiche, ma s'incrosta nella Chiesa per farvi carriera, mentre la sincerità con se stesso e con gli altri avrebbe imposto che ne uscisse. Professore, tutti i suoi corsi celebrano la «tradizione» alla quale non crede più e che la sua opera erode sistematicamente. Neppure ai suoi compagni più intimi, da lui mantenuti nell'illusione che la Chiesa sia riformabile, egli svela mai la propria fondamentale incredulità. Le sue difficoltà ecclesiaristiche lo mettono in vista: egli le utilizza abilmente, sempre al limite della rottura e, appena se ne offre il destro, briga per ottenere l'episcopato per vie politiche (1902), assume l'atteggiamento conveniente e promette di essere un buon vescovo, con la riserva mentale che la Chiesa sia da sterminare come il peggior nemico del progresso umano. Incalzato nelle sue ultime posizioni, si sottomette lamentosamente, poi cerca la scomunica liberatrice e riesce a provocarla. Ha 51 anni e comincia una nuova carriera. Commedia. Mistificazione. Temendo di spaventare i suoi estimatori, spesso timorati, e gli avversari presto messi in guardia, egli doveva giocare al coperto e mascherare, dietro un perpetuo dualismo, la realtà del suo pensiero nell'espressione che ne dava. Egli ha l'arte delle formule che rassicurano o che addormentano, delle sfumature sempre mutevoli. dei «paraurti», dei salamelecchi, anche nelle sue opere più provocanti. E il risultato di questa ginnastica è, nel 1917, un numero di illusionismo, una religione in cui non c'è posto né per Dio né per l'immortalità: l'ateismo vi traspare evidente, ma non se ne vede che l'ombra, la parola non è pronunciata. Una volta sola, credendosi alle soglie della morte, si decide a scoprire brutalmente il sottosuolo della propria anima, e quest'unica confidenza costituisce la chiave di un pensiero straordinariamente compatto nella sua negatività; un pensiero che ha impiegato trent'anni per dare alla luce il suo frutto, senza mai rilasciare la confessione decisiva, la parola illuminante. Così, coscientemente, egli conduceva il partito che cercava di

Sa vie, son oeuvre, pp. 5-185. Vedi la nostra avvertenza all'inizio del libro, pp. V-XI.

costituire verso una chimera, un miraggio, ma con uno scopo reale benché inconfessabile: la sua gloria, nient'altro che la sua gloria. Ora, al servizio di così vaste ambizioni, non c'era che uno spirito meschino. L'uomo che perseguiva progetti tanto grandiosi investendoli di colori sì nobili, era senza cuore e senza aperture anche con i suoi amici più fedeli, sempre esclusivamente preoccupato di sé, geloso di ciò che poteva eclissarlo e duro con quello che minacciava di « nuocerli ». Meschino nel morale, più ancora che nel fisico, calcolava sempre, incapace di disinteresse, soppesando le combinazioni che dovevano « servirgli ». E se è riuscito a far parlare di sé e a scroccare una cattedra invidiata, i successi non lo hanno appagato; essi non potevano colmare la distanza fra i suoi sogni e le sue possibilità. fra la missione di dottore universale — *doctor providentissimus* — di cui si pretendeva investito e l'immensa desolazione della sua povertà spirituale.

Per quasi vent'anni, Houtin custodì il segreto senza tradirlo e senza lasciar trasparire dalla sua condotta un qualsiasi sospetto di questa inguaribile delusione. Assiduamente devoto all'impresa scientifica dell'esegeta come a un'opera di grande emancipazione umana⁷², egli seppe sopportarne, dice, nei giorni peggiori, l'umore aspro, ombroso, bilioso, amaro, aggressivo, ulcerato, arrogante...

3) I quattro «inventari» di Houtin

Ma se si risale oltre il 1907 quali disposizioni troviamo in Houtin? « Non penso, egli ha scritto, che al mondo possa darsi nulla di più triste del momento in cui un prete si avvede che le sue teorie dogmatiche sono brutalmente contraddette da fatti chiaramente fondati, soprattutto se ciò comporta il crollo totale della vecchia fede »; e aggiungeva: « Per fortuna, non fu questo, il caso mio »⁷³. Nel 1900-1901, con ritocchi successivi e continui, egli

⁷² « Houtin ha tenuto verso di me, fino alla sua morte, un atteggiamento non corrispondente ai suoi sentimenti reali », scriverà Loisy a P. Desjardins il 28 dicembre 1928. Sì, ma occorre aggiungere che il ritratto di un *tattico* che motivava questa osservazione, non esaurisce i « sentimenti reali » di Houtin per Loisy, sebbene l'autore vi vedesse la chiave del suo personaggio.

D'altronde, dopo la guerra, Houtin pensò di fondare una rivista che rispecchiasse liberamente i suoi orientamenti. Essa si sarebbe appoggiata a Turmel per la storia del cristianesimo e, per la storia delle religioni, a Frazer, al quale Houtin era assai legato attraverso la moglie.

⁷³ *Mes difficultés avec mon évêque* (1903), pp. 18-19.

aveva, da solo, *trasposto* la propria fede. Si era compenetrato dell'idea del suo sviluppo e giunse presto ad ammetterne « una evoluzione larghissima, implicante, sotto l'influsso delle circostanze umane e l'ispirazione dello Spirito Santo, una vera trasformazione dei dogmi, della morale e dei riti »⁷⁴. Questa teoria evolutivistica non comportava alcun dubbio riguardo ai misteri fondamentali del cattolicesimo: incarnazione, trasustanziazione, istituzione divina della Chiesa e del papato. Essa godeva di un grande favore a Solesmes e ispirava la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*. « Per qual motivo avrei dovuto dubitare della sua ortodossia? »⁷⁵. Nei confronti della Chiesa, di cui non credeva ancora « che potesse commettere un errore grave », i suoi sentimenti sono divisi: « La Chiesa contemporanea mi appariva come una casta, indifferente alla verità e alla giustizia... La storia mi mostrava che la Chiesa del passato non era gran che diversa dalla Chiesa contemporanea ». Eppure egli noterà che restava ossequioso alla Chiesa gerarchica, all'istituzione romana, « che avevo così amato, di cui ogni tanto mi burlavo. ma senza cessare di amarla, a cagione del suo grande mistero di unità e della sua potenza per il bene »⁷⁶.

Era questo il bilancio di quello che Houtin doveva chiamare il suo *primo inventario*. « Ero sprofondato nelle illusioni del modernismo », dirà, il che significa che credeva alla possibilità di una sintesi fra la verità essenziale del cattolicesimo e la verità essenziale della scienza, dello spirito scientifico, insomma alla possibilità di una intesa fra la Chiesa e la società moderna⁷⁷. Fu in questo momento della sua evoluzione che entrò in rapporti con l'esegeta di Bellevue, dopo che questi lo ebbe invitato a uno scambio di idee. « Volai da Loisy. Era la visita di un discepolo segreto a un maestro venerato... »⁷⁸.

Ben presto gli avvenimenti avrebbero imposto una nuova tappa. Ai primi del 1903, il vescovo di Angers censura *La Question biblique chez les catholiques de France au XIX^e siècle* e, in marzo, revoca a

⁷⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁷⁵ *Une vie de prêtre*², p. 217.

⁷⁶ « Io stimavo valida l'essenza delle dottrine cattoliche » (p. 218), pur avendo abbandonato « le idee teologiche del medio evo latino » (*Mes Difficultés avec mon évêque*, p. 58).

⁷⁷ *Une Vie de prêtre*², pp. 235, 219, 325.

⁷⁸ *Ma Vie laïque*, p. 72. *Histoire du modernisme catholique*, p. VI. *Une Vie de prêtre*², p. 316. *Alfred Loisy. Sa vie son oeuvre*, p. 103.

⁷⁸ *Une Vie de prêtre*², p. 237.

Houtin il suo *celebret*. In dicembre Roma mette l'opera all'indice. «Durante quei nove mesi le mie idee si precisarono singolarmente». Egli lavora per confutare, penna alla mano, i due trattati teologici della Rivelazione e della Chiesa. «Per ragioni di puro ordine filosofico, credevo sempre fermamente in Dio, nel libero arbitrio, nell'immortalità dell'anima. Credevo anche nella religione; soltanto, la mia fede dogmatica nella Chiesa si era dissolta». Né cattolico e neppure cristiano al termine di questo distacco che fu più doloroso di quanto egli non volle mostrare, i suoi sentimenti restarono ancora a lungo permeati dalla vecchia religione: «Tutto il mio modo di sentire si riannodava alla tradizione cristiana e cattolica»⁷⁹.

Fu dapprima attirato dai protestanti che, sulla via dell'emancipazione, gli sembravano aver percorso i cattolici e verso i quali, a differenza di Loisy, era allora «più fortemente disposto», conoscendoli soltanto attraverso le loro produzioni migliori⁸⁰. Ma presto si ritrovò più in là e quel che apprese dell'ecclesiasticismo protestante non era fatto per attirarlo. Il giudaismo, con la sua tradizione religiosa, gli ispirava un'ardente simpatia, ma lo respingeva il suo particolarismo etnico⁸¹. Nel settembre del 1903, scopre un'anima sorella in un'opera pubblicata quarant'anni prima da Félix Pecaut, uno di quegli uomini usciti dal protestantesimo e che, fra il clericalismo di destra e il materialismo di sinistra, lottarono per dare alla Francia repubblicana la sua scuola⁸². Seguendo il suo esempio, egli si proclama *teista cristiano*, e anche cattolicizzante, ossia, in linguaggio anglosassone, *unitariano*: «Ero convinto che né gli individui né i popoli possano vivere senza religione; che il tempo di una nuova

religione era arrivato; che una religione universale non può formarsi artificiosamente più di quanto non possa crearsi una lingua universale; che — come nulla si crea, nulla si distrugge, ma tutto si trasforma — la nuova religione sarebbe stata con ogni verisimiglianza la trasformazione della più grande e della più forte delle religioni esistenti, il cattolicesimo»⁸³.

In pratica, come si concludeva questo secondo inventario? Su una nota di delusione, se si deve credere all'*Histoire du modernisme catholique*, del 1913. La messa all'indice delle sue opere gli aveva mostrato che la Chiesa non gradiva affatto i suoi adattamenti e il suo evolucionismo: «Non mi ostinai. Del resto, a che scopo? I miei studi mi conducevano — lentamente, è vero — alla certezza che non esiste e non è mai esistita una religione specialmente rivelata. Questa conclusione non mi guastò con gli amici che annoveravo fra i miei vecchi correligionari ortodossi e fra quelli che più tardi furono chiamati *modernisti*. I miei ben noti rapporti con alcuni di questi ultimi — e dei principali — fecero sì che fossi iscritto o mantenuto, nella lista dei loro proseliti. Tutt'altro che a ragione... Comprendevo sempre le loro speranze, ma non le condividevo più. Le loro credenze non erano più le mie e le nostre vie non erano più le stesse. Anche loro lo sapevano bene»⁸⁴.

Dodici anni dopo, nel 1925, la sua autobiografia rende un suono piuttosto diverso: «Invece di rientrare saggilmente nella vita ordinaria e di occuparmi con prudenza di guadagnarmi il pane quotidiano, volevo essere un apostolo. Mi sembrava il mio dovere... In quegli anni si manifestava un'immensa aspirazione verso una religione più razionale e più sincera. Si manifestava presso i laici e gli ecclesiastici, presso uomini e donne, all'estero come in Francia, in tutte le religioni come nella Chiesa romana. Ma quel ch'è più, in tutti i paesi e in tutte le confessioni, c'erano ecclesiastici che parevano risolti a lottare fino alla morte per questo progresso. Non potevo, non dovevo forse aiutarli nel tentativo di secondare un'evoluzione o una rivoluzione religiosa? Certo, le difficoltà dell'impresa non mi sfuggivano del tutto, ma confidavo nella giustizia della causa, nell'opportunità delle circostanze, nel valore dei collaboratori...»⁸⁵.

Questo racconto, scritto quando Houtin non cercava ancora, come nel 1913, di distinguersi dai suoi ex amici non volendo esser

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 316-320.

⁸⁰ *Mes difficultés avec mon évêque*, p. 18. *Une Vie de prêtre*², p. 292.

⁸¹ Per questo evitò di seguire il suo amico Aimé Pallière, cattolico lionesse passato al giudaismo (*Le Sanctuaire inconnu. Ma conversion au judaïsme*, Paris, Rieder, 1926, pp. 232). Sotto lo pseudonimo di Loëtmol, Pallière aveva scritto nell'*Univers israélite*, dal 5 febbraio al 6 maggio 1904, una serie di articoli su *L'Évangile et l'Église*, che Houtin citerà come il migliore scritto critico sul volumetto (*La Question biblique au XX^e siècle*, pp. 126 e 144-146).

⁸² FÉLIX PÉCAUT, *De l'Avenir du théisme chrétien considéré comme religion*, Paris, Cherbuliez, 1864.

⁸³ «È una religione spirituale interiore, indipendente da tutte le religioni e insieme compatibile, a rigore, con tutte, un cristianesimo del sentimento che abbraccia tutte le chiese cristiane dogmatiche e venera il Cristo come un capo pur non adorandolo più come un Dio» (*Une Vie de prêtre*², p. 323).

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 323-324.

⁸⁵ *Histoire du modernisme catholique*, p. VII.

⁸⁶ *Une Vie de prêtre*², p. 326.

confuso con loro, ci dà la chiave dello *stupore* destato in lui dalle confidenze di Loisy nel 1907. In apparenza non gli restava quasi nulla da imparare. Negli ultimi cinque o sei anni aveva potuto conoscere, grazie alla loro corrispondenza e alle conversazioni ancora più libere, tutte le idee dell'esegeta più di quanto non lo mostri la sua *Vie d'Alfred Loisy*; e, da discepolo scrupoloso, ne era presto divenuto il censore esigente. In realtà, gli restava da scoprire l'uomo: « Confidavo specialmente nel valore di alcuni preti cattolici, che la mia semplicità giudicava ragguardevoli per una forte fede, una vera santità e le doti più insigni. Non immaginavo che molti di loro fossero atei o scettici »⁸⁶. Una *fede*: non da dogmatico (Houtin sapeva bene come regolarsi in proposito), ma da apostolo: « I capi del modernismo furono dei tattici, orgogliosi, avidi di frastuono e di pubblicità, preoccupati dei propri comodi... Insomma, in tutta la storia della Chiesa non conosco eresia i cui promotori siano stati meno eroici »⁸⁷. Quanto a lui avrebbe desiderato, se avesse avuto del denaro, impiegarlo « per predicare il teismo, per fondare una cappella teista »⁸⁸. Non è certo Loisy che avrebbe aperto una cappella: una imperiosa vocazione di « dottore » e di « pastore » lo spingeva, ma egli non concepì mai se stesso che come un maestro e un cattedratico.

La Chiesa, Loisy: ecco le due prime « tremende delusioni » di Houtin. Altre dovevano seguire, ponendogli in termini sempre più vasti il *grande interrogativo della sincerità degli uomini in generale*, sul quale, egli giungeva a pensare, l'ultima parola fu detta da Pascal: « L'uomo non è che simulazione, menzogna e ipocrisia, verso se stesso e il prossimo. Non vuole che gli si dica la verità ed evita di dirla agli altri »⁸⁹. La « doppiatezza » della curia romana, le « piroette » e i « cavilli » teologici, la « pia menzogna » nel cuore stesso del libero pensiero, della scienza e dei loro pontefici, la « finzione » degli atteggiamenti e delle parole, ecco tutto ciò che egli si sforzava

⁸⁶ *Ibid.*, p. 327.

⁸⁷ *Ma Vie laïque*, p. 260. « Non ho conosciuto, si può dire, che due modernisti perfettamente onesti, disinteressati, devoti: Marcel Hébert e Giovanni Pioli » (*ibid.*): due esseri di qualità eccezionali, idealisti che accettarono una vita povera per fedeltà alle loro convinzioni, per le quali lottarono senza transigere, il secondo fino alla prigione: Hébert schierato con il movimento operaio belga, G. Pioli avversario del fascismo e fautore della non violenza (Indice bio-bibliografico, in *Alfred Loisy. Sa vie, son oeuvre*, p. 392).

⁸⁸ *Une Vie de prêtre*², p. 434.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 222-223.

di smascherare e di combattere durante la sua vita⁹⁰ — « povero Don Chisciotte », che non rinunciò mai a « cercare la verità », questo dovere primario dell'uomo onesto⁹¹, e che, sebbene deluso, si rifiutò a ogni misantropia⁹².

Non dimeno fino alla sua ultima malattia, egli si « aggrapperà » al suo teismo⁹³ e per ora lo difende con vivacità contro Marcel Hébert⁹⁴: « Alcuni vogliono classificarmi nella sua scuola filosofica. Ma hanno torto: voi non mi avete convertito. Poiché attribuisco a ciò la massima importanza, se si tentasse di accreditare questa leggenda, sarei costretto a disimpegnarmi da ogni solidarietà, sebbene non ami né le manifestazioni né le polemiche »⁹⁵. Al tempo stesso vede Hébert e Loisy comunicare in un *simbolismo* che il secondo ha mutuato dal primo e per il quale egli non sente alcuna inclinazione. Tutto ciò mentre Loisy si difende *unguis* et *rostris* da ogni parentela spirituale con Hébert, specialmente su questo punto; e

⁹⁰ *Ma Vie laïque*, pp. 73, 81-83, 171. Lettera a P. Sabatier, 6 febbraio 1904.

⁹¹ Houtin a Hébert, 14 settembre 1902. « Il mio Dio è rimasto il Dio della mia giovinezza, il Dio della scienza e della verità » (*Mes Difficultés avec mon évêque*, p. 35).

⁹² *Ma Vie laïque*, pp. 74, 81, 84. « Quando crederai di aver raggiunto il fondo, cerca di andare più lontano, di attingere il sottofondo e guarda se non puoi spingerti anche più oltre. Non diffidare soltanto dei teologi... nessuno ha le parole di vita eterna » (p. 83).

⁹³ *Ma Vie laïque*, p. 73. « Che cosa vale il sentimento religioso da cui le religioni procedono? È un sentimento *sui generis*, essenziale, oggettivo, che sopravvive alle credenze scomparse per elaborarne di nuove, che si esprime e si alimenta per mezzo di simboli transitori e sempre perfettibili? Oppure è una conseguenza delle credenze primitive, l'inevitabile residuo delle mitologie, una traccia del passato destinata a cancellarsi a poco a poco e a sparire? Tale è, credo, la sostanza del problema. I secoli lo risolveranno sperimentalmente. Sul piano logico forse è già risolto, ma le discussioni attuali non ci precludono, frastornandoci, di vederne la soluzione? » (p. 75).

⁹⁴ Dei tre misteri ai quali tiene Houtin, Hébert nega il primo ed esita sull'ultimo: se accetta il libero arbitrio, respinge il Dio personale — « l'ultimo idolo », diceva — e l'immortalità personale non è per lui che una speranza. Dopo aver letto l'articolo in cui, nel 1902, Hébert prendeva pubblicamente posizione, Houtin gli scriverà: « Mi ha vivamente interessato, ma non convertito. Io resto idolatra », (14 settembre 1902. E in un biglietto non datato della fine del 1902: « Il vostro devotissimo idolatra »).

⁹⁵ Houtin a Hébert, 16 febbraio 1905. E ancora il 17 luglio 1905: « Non ho cambiato idea sul grande problema. Voi vedete degli equivoci laddove io non ne vedo » (Hébert teneva allora il suo corso all'Università libera di Bruxelles su: *Les Equivoques et Malentendus dans la manière de poser le problème religieux*. Compendio apparso sotto questo titolo nel 1906).

mentre Hébert predice all'esegeta che egli non ha fatto che precederlo su strade dove lui stesso, prima o poi, dovrà passare⁹⁶.

« Fideismo », teismo, idealismo, simbolismo: ognuno dei tre si adopera con grande zelo per non lasciarsi confondere con gli altri due. Ed è questo livello ultimo della loro filosofia religiosa, forme ben distinte di *razionalismo*, se ci si attiene a un vocabolo unico, che essi annettono un'importanza decisiva. Houtin ha trovato nel teismo una soluzione semplice, chiara, che risponde alle sue esigenze e può conciliarsi con molte cose, ma non con le leggende e le speculazioni di dogmatici, né con l'infinita elasticità dei progressisti e dei loisisti. Egli demolisce le pretese dei primi con la critica dei loro avversari e squalifica questi ultimi prospettando le esigenze degli altri. Ognuna delle parti ha così ragione di rimproverargli, come spesso fece Loisy, di essere « sempre per la fazione avversa »⁹⁷.

⁹⁶ « Questo povero Loisy si ostina nelle sue illusioni. Gliel'ho detto e ripetuto! » (Hébert a P. Sabatier, 19 marzo 1904). « Qualunque cosa faccia, è destinato a morire fuori della Chiesa » (Hébert a Houtin, 23 novembre 1904).

⁹⁷ Loisy a Houtin, 9 ottobre 1910.

IL RIFIUTO DEL « CRITICISMO » LOISISTA

MONSIGNOR BATIFFOL

Quando lo storico interessato alla crisi modernista si avvicina a Tolosa, vede che il cielo si carica bruscamente di elettricità. Nella vecchia città meridionale, un giovane rettore di 37 anni, il rev. Pierre Batiffol, si adoperava, fin dal '98, per dare un energico impulso all'Istituto cattolico. Era venuto da Parigi, con la fama di uno spirito caustico, dalle idee assai avanzate. Lo aveva formato agli studi storici il Duchesne, che in lui riponeva grandi speranze e gli aveva procurato una missione scientifica in Oriente. Era stato partecipe del fermento intellettuale che allora si manifestava nella cerchia di Duchesne, presso il quale aveva conosciuto, nel 1882, Loisy. Uno stesso slancio operoso avrebbe potuto avvicinarli, se il carattere non li avesse divisi. Né l'uno né l'altro, quindi, si curò di approfondire o di coltivare i loro rapporti. I quali si limitarono agli incontri che la loro organizzazione di vita rendeva possibili, a una colazione annuale in casa Duchesne, a due o tre visite di Batiffol a Loisy nel breve periodo in cui l'esegeta collaborò alla *Revue biblique*, di cui Batiffol era allora segretario.

Risale a quest'epoca la loro prima, seria divergenza? Loisy aveva inviato alla rivista del padre Lagrange, che glielo aveva richiesto, un lungo articolo sull'« Apocalisse sinottica ».

Batiffol giudicò necessarie alcune correzioni riguardo alla « scienza del Cristo » e le eseguì con alquanto disinvoltura. L'autore le respinse e il segretario dovette cedere. Non era una questione di sola suscettibilità: due scuole di tendenze incompatibili cominciarono a urtarsi. Loisy si è limitato a notare che fu quella la fine dei loro rapporti¹. Nelle sue lettere al padre Lagrange, residente a Gerusalemme, Batiffol si mostrò più colpito: « Credo come voi che non si debba rompere con Loisy, ma ho l'impressione — oggi più

¹ *Mémoires*, I, p. 401. Secondo Houtin, Batiffol « comprese che Loisy era destinato a tralignare e risolse di non comprometersi né lasciarsi compromettere con lui o da lui » (*Ma Vie laïque*, p. 153). In realtà, il disaccordo era più antico e opponeva Batiffol all'Istituto cattolico di Parigi.

netta di sei mesi fa — che Loisy non può essere dei nostri; fra lui e noi c'è un fatto di realismo cattolico». E tre mesi dopo: «Vi abbandonano il personaggio, ché non ho più voglia di attaccarlo al carro: recalcitra. È evidente che le inutili audacie e le equivoche piroette di questi signori non possono conciliarsi con la nostra linea»².

Due anni dopo questo incidente, il rev. Batifol assumeva la direzione dell'Istituto cattolico di Tolosa di cui ben presto avrebbe fatto uno dei capisaldi della lotta antimodernista. Strumento principale, ne fu il *Bulletin de littérature ecclésiastique*, succeduto alla rivista che pubblicava l'Istituto. Il rettore vi collaborò regolarmente con articoli, firmati e non, con discorsi tenuti nell'esercizio delle sue funzioni e, infine, con la sua partecipazione alle «Note e critiche» redazionali; inoltre, rivedeva ogni numero. In questo lavoro lo affiancavano specialmente due docenti dell'Istituto, un gesuita, il padre Portalié (teologia dogmatica) e il rev. Sallet (storia ecclesiastica), ma anche il rev. Jean Rivière, giovane dottore in teologia che insegnava al seminario maggiore di Albi. In tal modo monsignor Batifol poté compiacersi di affermare, in un indirizzo rivolto nel 1904 a Pio X, che «la facoltà di teologia di Tolosa fu la prima a segnalare, fin dal 1900, i pericoli che comportavano, per l'insegnamento ecclesiastico, le pretese di alcuni all'indipendenza incondizionata della critica e della ragione»³.

² 28 febbraio 1896, e s. d., maggio 1896, citato da P. FERNESOLE, *Témoins de la pensée catholique en France sous la III^e République*, Paris, Beauchesne, 1940, p. 226. (L'allusione a «questi signori» è rivolta senza dubbio al gruppo, della «Revue d'histoire et de littérature religieuses», il cui primo numero era uscito agli inizi del 1896).

Una lettera scritta a Loisy nel 1907 da uno studente dell'Istituto cattolico di Tolosa illustra bene il tono che potevano prendere le conversazioni e come le dicerie si diffondessero: «Ciò che è rivoltante sono le ingiurie e le gresolane accuse del padre Portalié. Non potendo sopportarle, m'è accaduto più di una volta d'interromperlo; allora era un clamore di grida sulla vostra 'impudenza nel mentire', sulla vostra 'ipocrisia', sulla vostra 'insigne malfede'... A questo punto, una serie di maldicenze per coprirvi di discredito. Un eminente personaggio (mi disse in seguito che era monsignor Batifol) potrebbe ragguagliarci, lui che, nel 1894 (sic), respingendo un vostro articolo preparato per la 'Revue biblique', vi diceva: 'Ma non ammette più la divinità del Cristo!' e voi di rimando con un 'riso satanico': 'E siete rimasto a questo punto, voi!' Non oserci scrivervi la riflessione che facevate col vostro intimo amico, don Hébert...» (15 marzo 1907. Lettera trasmessa a Houtin). Su questo articolo, vedi più avanti, p. 501.

³ «L'Univers», 26 aprile 1904.

Innanzitutto, campagna contro Loisy, i cui «ammiratori erano legionari e non tutti seminaristi»⁴; campagna contro Tyrrell, campagna contro Turmel, che doveva riprendere nel 1929 più violenta che mai, sbarramento contro Blondel, Laberthonnière, Le Roy: sono tutti nastrini, tanto più cari e gloriosi per il rettore giacché, sospettato in taluni ambienti per le sue idee e detestato da molti per il suo temperamento. Fu travolto nel 1908 dall'ondata di reazione seguita all'enciclica *Pascendi* e ridotto fino alla morte, avvenuta nel 1929, a una semioscurità⁵: «Nella febbre di quei giorni di lotta, ci voleva, ripeto, un tal qual coraggio per alzare la voce, parlare a sangue freddo e difendere la dottrina cattolica e insieme la scienza stessa, quando sembrava che l'una si opponesse all'altra in un conflitto insanabile», scriverà nel 1909, poco dopo la sua destituzione⁶. E, con una punta di esaltazione, nel 1922: «L'avevamo ben predetta quest'ora, fin dal 1900... Furono quattro anni di allarmi e di battaglie, di cui serbo un'emozione indimenticabile»⁷.

Si vorrebbe saperne di più e sfondare la vicenda di tante polemiche per coglierne il significato. Quale parte ebbe la «scuola progressista»⁸ nella condanna del modernismo e quali motivi la spinsero ad agire? In quali disposizioni intellettuali e religiose essa si richiamava all'obbedienza cattolica? Vi fu davvero una *scuola*, con identità di vedute e di tendenze e quale posto occupò nel ventaglio degli orientamenti cattolici di quel tempo? Bisogna pur dirlo: nessuna confessione paragonabile a quella di Loisy, nessuna seria biografia ci hanno ancora illuminato sul ruolo e la personalità di monsignor Batifol, né del padre Lagrange; non abbiamo ancora uno studio dei loro rapporti, che sembra sian stati confidenziali da una parte e dall'altra, con quella libertà, nel secondo, che dà la lontananza⁹. Nessuna ricerca si è intrapresa sull'attività e sull'influenza

⁴ P. BATIFOL, *Notre campagne contre le P. Tyrrell*, «Revue de théologie et des questions religieuses» (Montauban), settembre 1909, p. 389.

⁵ Vedi più avanti, p. 406, nota 78.

⁶ *Notre campagne contre le P. Tyrrell*, art. cit., p. 390.

⁷ «Semaine religieuse du diocèse de Clermont», 10 giugno 1922, p. 380.

⁸ Vedi introduzione, p. 16.

⁹ Loisy parlerà del «loro sodalizio» (*Mémoires*, I, p. 486). Nota discordante in una lettera del rev. Wehrlé a Blondel: «Il padre Lagrange è appena uscito da casa mia... Mi ha parlato di voi in termini di sincera simpatia. Mi ha detto di condannare nettamente l'atteggiamento preso da monsignor Batifol e dal 'Bulletin' verso di voi. Mi ha detto che non si poteva fare affidamento sul rettore di Tolosa» (22 maggio 1905. *Correspondance Blondel-Valensin*, I,

degli istituti e dei periodici da essi diretti. È giocoforza attenersi, per l'essenziale, alle fonti stampate dell'epoca, di cui va raccolta scrupolosamente la sostanza.

Sin dalla fine del 1897, Batiffol si era sforzato di indicare una via di mezzo fra quelli che ostacolavano ogni critica e quelli che volevano ignorare la teologia¹⁰.

Come esprimere i rapporti della Critica con l'Autorità? Il quesito è certamente grave. E lo stesso, si direbbe, che Montalembert poneva a Lamennais fin dal 1833, e al quale Lamennais rispondeva: «Si può diventare protestanti in molti modi». È per evitare un siffatto pericolo che taluni cattolici ostentano di credere alla separazione della critica e della teologia? Per alcuni, in effetti, esisterebbe una paratia stagna (la parola l'hanno presa da Renan) fra le questioni di storia e quelle di teologia: la sfera dei fatti di cui si occupa la storia sarebbe indipendente dalle interpretazioni e deduzioni alle quali questi fatti danno origine e che competono ai teologi. Ritengo questa formula assolutamente falsa. I teologi non ragionano esclusivamente sui dati della ragione pura, ma anche sui dati di fatto, la Scrittura e la Tradizione, che sono bensì materia di critica e di storia. Vi sarà sempre, dunque, un terreno comune agli scolastici e ai critici, quello dell'esegesi e della storia dei dogmi¹¹.

Tuttavia Batiffol non cercava di determinare i loro rapporti, di prevenire i loro conflitti, di mostrare le condizioni della loro armonia, ma di far riconoscere ai teologi che la critica ha il diritto di esistere e d'incoraggiare gli storici cattolici, poco impegnati a rivendicare questo diritto e tentati di « disertare in massa » il terreno occupato dai primi: « Si dubita che le origini del cristianesimo siano uno di quegli argomenti suscettibili di esser chiariti ed esposti alla luce della scienza; che la storia dei dogmi sia una scienza a cui i

p. 225). Ma quale portata attribuire a queste osservazioni? Il padre Lagrange voleva ottenere da Wehrli, di cui conosceva i legami con Blondel, combattuto da Batiffol, un articolo per la sua «Revue biblique».

Dal canto suo, il padre Lagrange ha notato, ciò ch'era vero: « Il fatto è che a Gerusalemme noi eravamo assorbiti dallo studio dell'ambiente orientale e palestinese, al di fuori delle pure e libere controversie di scuola... Altri erano impegnati nella disputa. A noi sembrava più urgente definire i fatti in se stessi » (*M. Loisy et le modernisme*, pp. 78-79 e 103).

¹⁰ *Les Études d'histoire ecclésiastique et les catholiques de France*, « La Quinzaine », 16 novembre 1897, pp. 185-205.

¹¹ *Ibid.*, pp. 202-203.

cattolici possano contribuire se non con monografie di dettaglio. Tutto il resto è *apologetica*, e Dio sa se l'apologetica è una scienza! » Troppo timorati per uscire dal novero dei lavori preparatori che gli altri sfruttano, i cattolici vengono così accusati di sottrarsi alle questioni delicate e si escludono da sé dalle assemblee scientifiche.

Sull'esempio del padre Lagrange, che ha saputo mostrare « ciò che può essere, fra noi, una critica progressista e teologica », occorre, dunque, audacemente « collocarsi sul terreno dei nostri avversari, accantonando, mentre si studia il dogma, la sua formulazione attuale, per mostrare infine ch'essa è soltanto lo sviluppo logico della dottrina del Nuovo Testamento. Non c'è forse ogni interesse e profitto a studiare i testi in se stessi senza mettere in quarantena la regola della fede, ma senza mai considerare come l'interpretazione prima e autentica del testo le conclusioni che si è potuto trarne logicamente? »

Come Loisy, dal quale chiaramente si dissocia, Batiffol stima necessaria, pertanto, una *separazione* della critica e della teologia, ma in un senso diverso, a suo avviso, per due aspetti essenziali: questa separazione non è che provvisoria, poiché la critica deve condurre a ratificare la teologia, alla quale essa si riconosce ordinata, se non subordinata. Come Loisy, egli domanda alla realtà dello sviluppo di congiungere ciò che era scisso in una necessaria astrazione di metodo; ma si rifiuta di partire da un livello troppo basso, mediante una critica radicale, e di spingersi troppo lontano, verso una nuova teologia. Egli vuol riordinare la rappresentazione del cristianesimo tradizionale¹², senza comprimerla tra un infra-cristianesimo illuministico e un ultra-cristianesimo razionalizzato.

Due anni dopo, il discorso da lui pronunciato il 3 novembre del 1899, alla riapertura dei corsi dell'Istituto cattolico di Tolosa, segnò la sua presa di posizione ufficiale contro le tendenze novatrici prese nel loro insieme:

Il cattolicesimo non è solo una vita, vita interiore o vita sociale, a cui avrebbero voluto ridurlo gli individualisti che furon chiamati *americanisti*. Il cattolicesimo è un pensiero rivelato che un'autorità

¹² « La critica storica è una fase inevitabile della scienza religiosa e non bisogna restar vittime di questa alternativa in cui taluni vorrebbero rinchiuderci e che ci lascerebbe soltanto la scelta tra una fede cieca e una critica dissolvante », scriverà Batiffol nel 1905 (prefazione al suo studio pubblicato nel « Correspondant » del 10 luglio 1905 su *La Question biblique dans l'anglicanisme*, Paris, Bloud, 1905, p. 3).

vivente conserva e sviluppa, assistita, nelle condizioni che sapete, dallo Spirito Santo. Che dire, signori, di quei preti così imprudenti da coltivare in sé la vita dello spirito col partito preso di nutrirla soltanto a fonti secolari o non cattoliche, sdegnosi di tutto ciò che è teologico e teologia, col disegno più o meno consapevole, ovvero più o meno radicale, di trasformare il pensiero definito e storico che si è detto in un simbolismo tutto soggettivo? Io stesso, signori, ho visto cadere quasi ai miei fianchi alcuni di questi preti che «hanno fatto versare lacrime amare ai loro vescovi e ai loro confratelli nel sacerdozio» e la cui caduta si è ripercossa fin nel cuore del padre comune dei fedeli. Ma non so se sia più angoscioso incontrarne altri due, pur gelosi della vita cattolica come della pupilla della loro anima, credono di poter porre in disparte la vita del loro spirito e parlare di positivismo cattolico, di kantismo cattolico, se non addirittura di protestantesimo cattolico. Ecco, signori miei, il frutto intossicato dell'individualismo¹³.

Il rettore non fa nomi, ma dal criterio che egli assume, si sospetta che molti siano quelli presi di mira. Nel vocabolario cattolico del tempo, il termine individualismo ha un senso molto preciso che non ha più una correlazione immediata con l'uso corrente. Designa ogni contestazione, ogni restrizione dell'autorità della Chiesa che porta a respingere la religione nella sfera della coscienza individuale o della salvezza trascendente; e indica perciò ogni evasione dal modello organico che determina, solidarmente e conformemente ai principi cristiani, il triplice statuto della persona umana, della società secolare e del lavoro intellettuale. Sul piano politico, l'individualismo porta a dissociare la vita pubblica da quella religiosa, lo Stato dalla Chiesa; sul piano sociale, assume una forma ora liberistica, ora collettivistica¹⁴; sul piano intellettuale, infine, generalizza il libero esame che oppone la scienza alla fede, la critica alla tradizione, la storia al dogma.

Con una sola parola, monsignor Batifol, dirimeva i problemi che, agli occhi di molti, costituivano, nella loro stessa imprecisione, la posta in gioco, e si situava sulla linea più conservatrice. Ma questo non era che uno dei due aspetti della sua posizione. In realtà egli pensava che, praticando lealmente e pazientemente la scienza

¹³ «Revue du clergé français», *L'encyclique du 8 septembre au clergé de France*, 15 novembre 1899, pp. 563-564.

¹⁴ Vedi la nostra introduzione al *Journal d'un prêtre d'après-demain (1902-1903)*, de l'abbé Calippe, Paris, Casterman, 1961, pp. 195-196.

e la critica secondo i comuni criteri, una riconciliazione, o almeno un riavvicinamento, fosse possibile fra la Chiesa e i suoi avversari, senza che la Chiesa dovesse modificare il proprio sistema dottrinale e neppure chiudersi davanti ai metodi nuovi. Il discorso di prolusione dell'anno successivo (14 novembre 1900) gli offrì il destro per chiarire questo orientamento, dopo che ebbe insistito sull'insufficienza di una soluzione politica liberale per sanare il conflitto religioso interiore: «Le due società sono tanto più refrattarie e inintelligibili l'una all'altra poiché il loro contrasto è di idee. Ché tale, signori, è la natura del conflitto che divide la società tradizionale e la società nuova... Noi siamo due civiltà in una stessa patria, inseparabili e inconciliabili. Dove si leveranno le voci rasserenate che creeranno, se non l'unisono, almeno l'armonia?» Dagli Istituti cattolici, la cui vocazione è per l'appunto di essere Istituti scientifici, rispondeva monsignor Batifol; ma, al tempo stesso, denunciava di nuovo, con più precisione e severità, l'abdicazione consigliata da certi novatori:

Per noi, l'ispirazione della Sacra Scrittura e l'autorità della Chiesa sono fatti essenziali della nostra religione. Per i teologi protestanti, al contrario, l'essenza della religione è data unicamente dalla fede. Tutto ciò che è vera fede non appartiene all'ordine intellettuale, e, per conseguenza, è indipendente dai fatti e non si riconosce nei dogmi. La religione così concepita non si rivolge che al cuore: non è più una verità, ma una vita, e ad essa si giunge non più con una ricerca dello spirito, bensì con l'esperienza soggettiva. In tal modo il protestantesimo, abdicando al carattere intellettuale della fede, concilia ciò che esso chiama l'antinomia della vita cristiana e della teologia scientifica. Ora, signori, il fatto strabilante di questi ultimi mesi è che una siffatta abdicazione sia stata proposta da scrittori ecclesiastici, così da promuovere fra noi un atteggiamento non più di aspettativa, ma apologetico¹⁵.

Queste ultime parole alludevano palesemente agli articoli di Firmin nella *Revue du clergé français*, di cui, meno di un mese prima, il cardinale Richard aveva interrotto la serie. Ma fin dal mese di giugno, monsignor Batifol aveva confidato le sue impressioni al padre Lagrange: «Bisognerà avere l'occhio alla penna. Qui si è rimasti assai scossi dagli articoli di Loisy sulla *rivelazione* e i gesuiti

¹⁵ «B.L.E.», 1899, pp. 329-330 e 332.

si preparano a scendere in lizza. Su questo punto sono con loro, giacché tutta codesta filosofia della religione non porterà che a rovinare quel po' di progresso che il nostro realismo poteva produrre. State in guardia, vi si sospetta di essere della stessa confraternita di Loisy... La sintesi Loisy-Margival e &. è mero protestantesimo»¹⁶.

Non a caso, il solo ad essere nominato in questa compagnia (la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*) è, insieme con Loisy, il Margival. Egli aveva raccolto in volume i suoi articoli comparsi in questo periodico sotto il titolo di *Essai sur Richard Simon et la critique biblique au XVII^e siècle*. Monsignor Batiffol non aveva tardato a farne un'analisi critica anonima¹⁷, che poté presentare nel 1909 come il « programma antiloisista, tracciato nel 1900, dei principi che Tolosa si preparava a difendere »¹⁸. La personalità di Simon, diceva, importa all'autore del libro meno delle idee generali che egli sviluppa sull'argomento: « una sottile allegoria involge tutto il saggio e benché non ci autorizzi a vedervi un romanzo a chiave, ci permette di riconoscere in Simon un simbolo e nella critica simoniana una realtà attualissima ».

Questo atteggiamento simoniano, ostile alla teologia e ai teologi, sembrava al recensore una pretesa insostenibile e infondata di

¹⁶ Batiffol al padre Lagrange, 2 giugno 1900 (LAGRANGE, *M. Loisy et le modernisme*, p. 102 e, con due varianti, un'omissione e una aggiunta, FERNESOLE, *op. cit.*, p. 225).

Si è tanto più sorpresi di trovare nel bollettino di Tolosa, nello stesso periodo, queste righe affatto diverse: « Che vi sia una teologia più intenta a dedurre che a osservare, nessuno potrebbe negarlo. E che vi sia, fra gli stessi cattolici, una reazione contro questa teologia intellettualistica, sia nel senso della critica come in quello dell'esperienza, è ciò di cui testimoniano in larga misura articoli come quelli di Loisy o del padre Tyrrell » (« B.L.E. », aprile 1900, p. 140).

Già l'anno avanti, nelle sue « Notes et critiques », il bollettino aveva giudicato insufficiente l'opera del padre de la Barre, professore all'Istituto cattolico di Parigi, su *La Vie du dogme catholique* e gli aveva opposto il primo articolo di Firmin, di cui citava e adottava la conclusione: « Lo sviluppo cristiano dev'essere concepito come intimo, vitale, reale, altrettanto considerevole nel suo ordine di quello della vita animale dalla nascita fino alla fase adulta, implicante per conseguenza l'identità dell'essere attraverso tutte le trasformazioni che si operano in lui secondo la legge della sua istituzione, ma escludente come uno stato di morte l'immobilità assoluta nella forma una volta acquisita » (« B.L.E. », 1899, p. 31).

¹⁷ ***. *À propos de Richard Simon*, « B.L.E. », 20 novembre 1900, pp. 257-268.

¹⁸ *Notre campagne contre le P. Tyrrell*, art. cit., p. 386.

critica pura, autonoma, svincolata da ogni *a priori* teologico o filosofico: in altri termini l'empirismo radicale della *tabula rasa*, sotto il pretesto dell'oggettività storica. Ora, da una parte, « anche la storia più scrupolosamente critica non sarà mai che un'approssimazione personale ». E soprattutto, « il soprannaturale storico è o non è sempre una formazione leggendaria? Bisogna decidersi. Non dite che volete lasciar parlare i fatti stessi, poiché innanzitutto avete da giudicare la testimonianza ».

Giudicare, è per l'appunto ciò che fa la nuova scuola. Secondo Margival, la critica comincia a ricercare « nella sola storia, ma nella storia completa della rivelazione biblica, continuata dalla tradizione ecclesiastica, la soluzione dei problemi che il dogmatismo non può dirimere ». Ma questa posizione è ingiustificabile per l'empirista, senza l'apporto di dati estranei al suo progetto: perciò egli crede di scoprire una « incontestabile legge di evoluzione », l'evoluzione del pensiero religioso che si adatta ai successivi moduli spirituali, e una fondamentale unità delle diverse forme religiose: « Dall'empirismo si passa a una filosofia della religione che d'altronde esula dal pensiero di Simon », e l'ultima parola di questa filosofia altro non è che l'inconoscibile di Spencer. Con questa espressione, monsignor Batiffol ha trovato il modo di delimitare le due tendenze che gli sembrano dominare il campo dei novatori: l'evoluzionismo spenceriano, con Loisy e Tyrrell; il soggettivismo kantiano, con Blondel e Laberthonnière.

È facile prevedere quindi, la sua reazione allo sviluppo degli eventi: « Qui siamo molto spaventati da *L'Évangile et l'Église* di Loisy. Questo agnosticismo da una parte, e poi questa apocalittica, ci causano una repulsione invincibile », scriverà al padre Lagrange¹⁹. Appena letto, il volumetto gli suggerisce due prese di posizione: uno studio critico, composto fra la metà di dicembre e il Natale del 1902 e affidato al bollettino di Tolosa; e un memoriale di ordine privato per la Santa Sede, datato 18 dicembre 1902 e reso pubblico dal padre Lagrange nel 1932.

Il Memoriale²⁰ sollecitava l'autorità suprema a pronunciarsi, con giudiziosa prudenza, non tanto sui problemi sollevati quanto

¹⁹ Lettera del 9 gennaio 1903 (FERNESOLE, *op. cit.*, p. 225).

²⁰ In M. J. LAGRANGE, *M. Loisy et le modernisme*, pp. 85-86. Il padre Lagrange ha visto in questo Memoriale « un documento decisivo che risponde con tanta nobiltà alle accuse caluniose di Loisy al quale, probabilmente, si allude fin dall'inizio nei termini più garbati » (p. 85).

sullo statuto dell'esegesi cattolica, onde « ricondurre negli spiriti quell'ordine che, al momento attuale, sembra sì gravemente turbato »:

A) È auspicabile che le *persone* in causa siano trattate con riguardo, poiché la probità del loro carattere, la sincerità delle loro intenzioni, il valore della loro scienza sono degni di ogni rispetto.

B) È auspicabile, vista la natura delle questioni sollevate, che l'autorità competente non si pronuncii sui *fatti* di ordine storico o letterario, che sono materia di controversia, essendo questi fatti complessi e destinati a restare oscuri o ipotetici, e anche perché la scienza esegetica è fra noi assai in ritardo.

C) Fatte queste due riserve, sarebbe opportuno illuminare gli spiriti sui limiti che la critica dei cattolici non può superare senza cessare di essere cattolica. La critica, in effetti, è legittima nell'esegesi, come l'uso della ragione è legittimo in filosofia. Ma, come la filosofia non è una *scienza* indipendente dalla Rivelazione, l'esegesi non è e non può essere una scienza indipendente dalla Rivelazione. E se si fa uso della critica e della ragione come del dubbio metodico, è per ipotesi e non in via assoluta.

Fra gli esegeti cattolici, si potevano distinguere due categorie di critici:

— « quelli che hanno la preoccupazione esplicita di armonizzare le conclusioni delle loro ricerche critiche con i dati della loro fede ». L'atteggiamento di costoro è *sano e leale*.

— « quelli che hanno la pretesa di condurre le loro ricerche senza preoccupazione alcuna di riallacciarsi, almeno *in fine* se non *in via*, ai dati della fede e adottano, perciò, quello che chiamano un metodo puramente storico o critico ». E il loro atteggiamento non può essere che *insincero o agnostico*. Inoltre da questo atteggiamento derivano due gravi conseguenze: 1) la distinzione temeraria di un duplice senso della Bibbia, dogmatico (o tradizionale) e storico (o primitivo); 2) la restrizione temeraria del compito del critico a indagare soltanto questo secondo senso, « in modo che la critica abbia il diritto di costituire una scienza biblica che sarebbe, non già subordinata alla teologia, ma autonoma ».

Queste conseguenze furono messe in rilievo dallo studio pubblicato nel gennaio del 1903, in apertura del bollettino di Tolosa²¹.

²¹ *L'Évangile et l'Église*, « B.L.E. », gennaio 1903, pp. 3-15. Sulla data della sua stesura, vedi BATIFFOL, « Revue de théologie et des questions religieuses », *art. cit.*, p. 389. « Articolo fortemente pensato e vigorosissimo », scri-

Monsignor Batiffol cominciava col delinearvi una tipologia degli atteggiamenti del cristiano di fronte al cristianesimo. Ne distingueva cinque, tre puri e due composti.

1) L'atteggiamento ecclesiastico che, « una volta ammesso il fatto della rivelazione divina, accetta il modo in cui essa è stata ordinata da secoli di meditazione e di esperienza che ne hanno fatto un *sistema* dogmatico, sacramentale, sociale; e che attribuisce a questa costruzione un'autorità di diritto divino ». Rappresentanti: la Chiesa romana e la *High Church* anglicana; a un grado più basso, l'antico protestantesimo ortodosso « il quale, per il fatto di essere un'ortodossia, era più ecclesiastico di quanto non pensasse ».

2) L'atteggiamento soggettivistico derivato da Kant che « ripudia ogni metafisica e si rifugia nella categoria dell'esperienza e dell'azione ». Esso spoglia il cristianesimo del suo rivestimento teorico per non serbarne che il nocciolo *pratico*, il quale soltanto è considerato come religioso. Rappresentanti: Ritschl e la sua scuola, il liberalismo evangelico tedesco.

3) L'atteggiamento « che vorrebbe accaparrarsi la qualificazione di scientifico » e il cui punto di vista è puramente *fenomenico*. Per esso, « il cristianesimo è storico nelle sue origini e in tutte le sue espressioni successive; è sottomesso alla legge dell'evoluzione con cui si spiega la sua formazione e si presagisce il suo avvenire. Simile in questo a tutte le religioni storiche, esso è, come loro, soltanto una espressione effimera e simbolica dell'inconoscibile ». Rappresentanti: il liberalismo evangelico anglosassone ispirato da Spencer.

1-2) L'atteggiamento assunto da Blondel, che si sforza di acclamare un kantismo cattolico imbevuto di soggettivismo.

1-3) L'atteggiamento di Loisy, fatto di agnosticismo e di evoluzionismo spenceriani.

verà il rev. Bricout nella sua « Rivista delle riviste » (« Revue du clergé français », 1 febbraio 1903, p. 554). Loisy a Houtin, 3 febbraio 1903: « L'articolo di Batiffol mi disgusta. Costui ha una perfidia così audace che è veramente geniale! ».

Questi due compromessi — e Batiffol non cesserà di ripeterlo — nascondono un gravissimo pericolo, in specie quello di Loisy. « poiché parlava un linguaggio che ogni ecclesiastico colto capiva »²². Ma prima di passare all'attacco, Batiffol comincia col moderare il suo slancio: « Il progresso si compie per opera di mille tentativi individuali che non sono tutti necessariamente fortunati. Bisogna evitare di vedere in questi tentativi altrettanti complotti e tradimenti: ognuno di essi è piuttosto una sorta di *eirénikon* e, se anche non lo fosse, la carità guadagnerebbe sempre a giudicarlo come tale. Del resto, la critica conserva tutti i propri diritti nella discussione ».

L'*eirénikon* di Loisy è stato già preceduto dal saggio di Margival (di cui il rettore ricorda, per inciso, di essere stato il solo a segnalare la portata) e dagli articoli di Firmin. Ma il volumetto costituisce l'esposizione più sintetica e anche « più conturbante », dei suoi principi e delle loro applicazioni: se questi principi e vedute hanno l'avvenire per sé, il libro segnerà una data nella storia del cattolicesimo. Ma è prevedibile questo? Loisy, da storico avvertito, rifiuta la *quintessenza* alla quale Harnack vorrebbe ricondurre il cristianesimo; ma, non meno sistematico di Harnack, sostituisce ad essa una grossolana *apocalisse*. Egli considera Gesù « prigioniero di un'illusione che è comune ai suoi poveri ascoltatori » e che gli ha permesso di crederci il Messia « nei termini stessi in cui Giuda il Gaulonita poté persuadersi di esserlo anche lui ». Ma allora c'è una frattura tra il Vangelo, ridotto a un dato puramente ebraico, e la Chiesa, il cristianesimo storico, « che sarebbe nato, non certo dall'impostura, ma dall'illusione e dall'entusiasmo dei suoi discepoli ».

Gesù annunciava il Regno ed è venuta la Chiesa: « Se ho ben capito, il Salvatore avrebbe suscitato una corrente religiosa d'incalcolabile energia, pur essendo, Lui, una corrente di segno contrario ». Il Vangelo era una prospettiva escatologica, e la Chiesa si organizza per durare: come si può parlare di vera continuità dall'uno all'altra? « Vedo bensì nella Chiesa una continuità di speranza nel Regno, una continuità di fede nel Messia, una continuità di predicazione e di apostolato: senza dubbio, ma l'oggetto di questa speranza, di questa fede e di questa predicazione, non è l'oggetto annunciato, affermato, predicato da Gesù. La continuità della vita è stata realizzata a spese della continuità di ciò che Newman chiamava l'archetipo ». C'è di accordo fra il cardinale inglese, così profondamente cattolico, e il

²² *Notre campagne contre le P. Tyrrel, art. cit.*, p. 389.

suo *sottile interprete*, che « non ripugna dal relativismo integrale ».

Pertanto si può riassumere il volumetto in tre proposizioni: il Vangelo fu una prospettiva escatologica; la Chiesa ne è stata un adattamento, una correzione vivente e continua; questo adattamento non ha detto ancora l'ultima parola, che sarà il simbolismo. La prima proposizione non resiste alla critica storica; la seconda non fa che trasporre sul modulo collettivo l'opera tentata individualmente da Harnack. La terza non dipende dalla storia, ma dalla filosofia:

Noi non rivivremo più, quale che sia la nostra buona volontà, il punto di partenza, cioè il pensiero di Gesù. Il Maestro, se osiamo ancora chiamarlo con questo nome, ha promosso un movimento che si è diffuso, ma non una dottrina che si perpetua fedele al proprio archetipo nella determinazione crescente dei suoi tratti essenziali. Questo movimento, se la sua energia non si spegne, travolgerà le ortodosse in cui la tradizione ha pensato di cristallizzarlo per sempre. Il cattolicesimo, se accetta questo dogma nuovo, l'ultimo, il dogma dello sviluppo così concepito, si assimilerà alla fede senza credenza di Sabatier, all'*Undogmatisches Christentum* di Dreyer e, più ancora, a ragion veduta, all'agnosticismo spenceriano di Caird. Mi fermo qui e non ho il coraggio di qualificare, non dico questa critica storica — ch'è la critica storica non è più in causa — ma questa filosofia della religione²³.

Da quel momento cominciò a circolare un'espressione ripresa da monsignor Batiffol: « È una mistificazione ». Questa parola, osserva Houtin, imbandanzi i cacciatori di eresie e fu la causa del pronto scacco del volumetto che, « altrimenti, forse, avrebbe ingannato un bel numero di vescovi, dando del filo da torcere alla Chiesa »²⁴. Indubbiamente, si è dinanzi a un'audace estrapolazione alla quale monsignor Latty, che si accingeva, dicono, a congratularsi con Loisy, poté dare un'apparenza di verità²⁵. Ma che significato aveva quel giudizio, la cui autenticità è insospettabile e come venne inteso?

²³ *Art. cit.*, p. 15. In *L'Évangile et l'Église*, Loisy aveva, in nota, citato due autori, ciascuno tre volte: Newman e Edward Caird, presbiteriano scozzese che egli, nella prima edizione, aveva preso per un anglicano. Di Caird, Loisy conosceva soltanto un articolo, comunicatogli da Hügel che lo aveva trovato interessante.

²⁴ *Histoire du modernisme catholique*, p. 79, e *Ma Vie laïque*, p. 153. Loisy, *Mémoires*, II, p. 232 (Lettera del rev. Tauzin, 12 marzo 1903).

²⁵ *Histoire du modernisme catholique*, pp. 79-80, e Loisy, *Mémoires*, II, p. 290.

Per Batiffol che lo lanciò e per Houtin che lo registrò, sembra chiaramente riferirsi alla contraddizione fra l'operetta apologetica e le disposizioni intime del suo autore, sulle quali il rettore di Tolosa si diceva direttamente informato. In altri ambienti, tuttavia, fu interpretato come una messa in guardia contro l'ambivalenza dell'opera, anti-protestante ma altresì neo-cattolica²⁶.

Appena comparve *Autour d'un petit livre*, monsignor Batiffol stimò necessario intensificare la sua azione. Da una parte accettò di tenere all'Istituto cattolico di Tolosa una serie di tre conferenze « riservate agli ecclesiastici e agli uomini del secolo »²⁷; dall'altra, con il concorso dei padri Lagrange e Portalì, organizzò una risposta collettiva — *Sui fondamenti della fede* — al secondo volumetto di Loisy.

Le conferenze si svolsero il 13, il 20 e il 27 dicembre del 1903. La prima non fu pubblicata, ma sembra che il testo, nelle regioni meridionali di competenza dell'Istituto, abbia avuto una diffusione a catena piuttosto vasta. Il rettore aveva parlato di Loisy: l'uomo, l'opera, il metodo, dichiarando quest'ultimo contrario ai principi e alle regole della Chiesa²⁸. La seconda, che trattava di *Gesù e la sto-*

²⁶ « Di questo atteggiamento, un altissimo dignitario della Chiesa ha detto: è una finta. E sembra in effetti che questa pretesa confutazione di Harnack non fosse stata intrapresa che al fine di mettere al riparo da ogni condanna e far penetrare più facilmente gli errori che Loisy aveva già professato in diverse occasioni » (Monsignor H. DELASSUS, *Le Problème de l'heure présente. Antagonisme de deux civilisations*, Lille-Paris, Desclée de Brouwer, 1904, t. I, p. 307).

²⁷ « B.L.E. », febbraio-marzo 1904, « Chronique de l'Institut catholique » p. III.

²⁸ « In essa mi ero studiato di definire l'atteggiamento critico del rev. Loisy e il suo atteggiamento teologico: l'autonomia incondizionata che egli rivendica per la critica, e ciò in virtù della distinzione, da lui supposta valida, delle asserzioni di fede e dei dati di fatto. Vi ho mostrato in che cosa questa distinzione sia rovinosa... » (Inizio della seconda conferenza, pp. 3-4).

La « Semaine religieuse » di Tolosa annunciò le tre conferenze, ma dette notizia soltanto della seconda (27 dicembre 1903, pp. 1317-1318), che era stata presieduta dall'arcivescovo. Vasta fu l'eco sulla stampa locale, e specialmente sull'« Express du Midi » (16, 23 e 30 dicembre 1903), quotidiano di « difesa sociale e religiosa », diffuso negli ambienti cattolici della regione e al quale monsignor Batiffol non sdegnava di collaborare, all'occorrenza sotto pseudonimo. Secondo il giornale, il rettore non aveva davvero misurato le sue espressioni. Una lettera di Batiffol, pubblicata il 24 dicembre, declinava ogni responsabilità nelle *enormità* che gli venivano attribuite e ricordava il carattere strettamente privato delle conferenze. In termini garbati ma fermi, il giornale riba-

ria, fu stampata in opuscolo²⁹. La terza, su *Gesù e la Chiesa*, costituiti poi il nerbo della seconda delle tre lettere che, sull'esempio di *Autour d'un petit livre*, componevano la risposta collettiva organizzata sotto l'egida del rettore e del bollettino dell'Istituto³⁰.

1) « Gesù e la storia »

Gli errori di Loisy sono di due ordini: filosofico, storico.

Non concependo che un Dio immanente al mondo e indeterrinabile al nostro intelletto, egli identifica la rivelazione soprannaturale con la credenza naturale, conforme ai principi del positivismo che proclama l'abolizione della teologia e della metafisica e respinge nella sfera dell'inconoscibile tutto ciò che non è materia di osservazione. « Che cosa sarà, dunque, questa percezione del possibile rapporto fra Dio, noumeno inaccessibile, e la nostra coscienza individuale? Un movimento spontaneo, tutto soggettivo e di sentimento: un movimento che non è suscettibile di trasformarsi, poiché il suo oggetto stesso è di per sé inesprimibile, a meno di non convenire che questa espressione intellettuale è soltanto un simbolo ».

Ne risulta che Dio, presente *dietro* il mondo fenomenico, non si può cogliere *nel* fenomeno storico e la sua azione soprannaturale si

di che le sue informazioni erano esatte e aggiunte che a Tolosa non si era malcontenti di sentire che monsignor Batiffol biasimava e riprovava Loisy.

Che cos'era accaduto? « Tutti concordano nel dire che non c'è il minimo rapporto fra ciò che monsignor Batiffol ha fatto stampare e ciò che ha detto. Si levavano mormorii d'impazienza e il conferenziere era costretto a reprimerli di continuo, supplicando che gli si lasciasse terminare i suoi ragionamenti, che si attendessero le sue restrizioni, ecc. », scriveva a Houtin un prete della regione, il rev. Tauzin (20 luglio 1904). Resta il fatto che fu impossibile ottenere un testo autentico della prima conferenza: « Ha dovuto riporla gelosamente nelle sue cartelle. È un uomo di una prudenza ammirevole e, santo Cielo, non ha affatto torto » (Tauzin a Houtin, 26 settembre 1904). Era anche così malcontento, come voleva mostrare, degli articoli dell'« Express du Midi »? Molti indizi fanno pensare di no.

Contemporaneamente, Charles Guignebert, allora professore al Liceo di Tolosa, tenne negli ambienti del campo opposto una conferenza su Loisy che ebbe larga risonanza.

²⁹ *Jésus et l'histoire*, Paris, Lecoffre, 1904, pp. 36.

³⁰ *Autour des fondements de la foi*, « B.L.E. », dicembre 1903 - gennaio 1904 e febbraio-marzo 1904. Vedi *supra*, p. 225.

Questa risposta collettiva fu diffusa in quasi cinquemila esemplari, invece degli ottocento in cui veniva stampato abitualmente il bollettino (*Notre campagne contre le P. Tyrrell*, art. cit., p. 394).

confonde con l'evoluzione religiosa e morale dell'umanità, di cui Gesù non è più che un momento, né l'alfa né l'omega, ma una lettera qualsiasi, poiché « solo l'evoluzione totale è grande ». Intento a spogliare di ogni idealizzazione il ricordo storico del Salvatore, insensibile alla sua sovrana santità, Loisy non cessa di ridurre la personalità e il pensiero alle proporzioni di un profeta di villaggio, in tutto simile agli uomini della folla giudea del suo tempo. Col dogmatismo di un « loico rilasato nei testi », di uno « scolastico alla rovescia », egli dispiega in questo compito altrettanta sofistica ingegnosità che sicurezza: « In quella che Renan chiamava una piccola scienza congetturale, Loisy non trova che certezze; egli è corazzato di certezza ».

A Loisy, positivista ristretto che il suo simbolismo dovrebbe condurre al mitologismo, monsignor Batiffol contrappone Harnack, « prodigioso agitatore di testi e di problemi », il cui merito è di aver affermato, nonché il valore storico del ricordo di Gesù qual è fissato nei sinottici, « la vittoriosa impressione che Egli dette della propria persona ». Dalla semplice naturalità dei fatti evangelici, Harnack ha saputo ricavare « un'impressione, sia pur superficiale, ma immediata e giusta e già pervasa della trascendenza del suo oggetto ». E a un altro critico protestante, Wernle, discepolo di Carlyle, il quale domanda l'ultima parola della sua conferenza, una parola senza alcun *a priori*, né teologico né positivistico. « È chiaro che qui si esprime una coscienza più che meramente umana: è appunto il mistero dell'origine del cristianesimo, ma questo mistero è un fatto ».

« O ignorare o adorare, questo è il dilemma — conclude monsignor Batiffol — ma Loisy non se lo pone: egli non adora né ignora; congettura ».

2) « Gesù e la Chiesa »

Loisy ha voluto attribuire al ministero del Cristo resuscitato la istituzione della Chiesa³¹. Ora l'esame dei testi infirma questa con-

³¹ *Jésus et l'Église*, « B.L.E. », dicembre 1903 - gennaio 1904, pp. 27-61. « Non voglio cercare quale pensiero nascosto abbia potuto ispirare questa teoria », commenta monsignor Batiffol (p. 29) che, alla fine dell'articolo, rimprovera a Jean Réville di aver scritto che « alcune istruzioni impartite da Gesù in Galilea, dopo la sua resurrezione, non possono essere oggetto di una indagine scientifica ». E Batiffol precisa: « Non negherò che, fra il credente e l'incredulo, c'è una questione preventiva da regolare, quella del soprannaturale » (p. 53).

clusione: « Oserei dire che, negli insegnamenti del Salvatore posteriori alla sua resurrezione, come li riferiscono i nostri quattro Vangeli, la Chiesa in quanto tale non è menzionata ». Per contro, Gesù pensò alla Chiesa fin dall'epoca del suo ministero galilaico. Ora, vi sono due modi per bandire quest'ultima dal suo orizzonte: la tesi escatologica di Weiss e di Loisy, la tesi pietistica di Harnack. Tre criteri ermeneutici consentono di evitare le difficoltà che queste tesi sollevano:

— il dualismo del passato e della vita, della lettera e dello spirito, l'ambivalenza di ciò che muore e di ciò che nasce, in un insegnamento che si produce nel seno di una credenza esistente in vista di superarla e di trasformarla;

— la mancanza totale di prospettiva nella redazione dei sinottici;

— l'abito mentale di certi ambienti cristiani primitivi, refrattari alla novità del Vangelo, e permeati di legalismo, di nazionalismo, o di messianismo giudaico.

Gli esegeti concordano nel considerare il regno di Dio come il tema ordinario della predicazione di Gesù, ma il loro accordo cessa quando si tratta di definire la natura di questo regno. Loisy ha fatto propria la teoria dell'avvento catastrofico e imminente. Secondo Batiffol, tutti i testi invocati da Loisy possono interpretarsi diversamente e l'intero Vangelo invita a farlo³². Gesù ha cercato di stornare i suoi discepoli dall'immagine apocalittica del Messia giustiziere e trionfatore e di trasformare l'attesa nazionale in un'aspirazione puramente spirituale e trascendente: il regno è innanzitutto, e fin da questo mondo, conversione interiore, rinascita dell'individuo. Pertanto, « non c'è una totale contraddizione fra il modo in cui Gesù redime le anime dal messianismo carnale del proprio tempo e il modo in cui le avrebbe oppresse sotto il gravame di questa escatologia a breve scadenza che si pretende di attribuirgli e che è un aspetto di codesto messianismo carnale? »³³. Vero è che « tale sublimazione è

³² Monsignor Batiffol ha sviluppato questo punto di vista in un volume apparso l'anno seguente e che riprende la sostanza dell'articolo: *L'Enseignement de Jésus*, Paris, Bloud, 1905, pp. XXVI-205 (*Bibliothèque de l'enseignement scripturaire*, I).

³³ « Pretendere che il messaggio di Gesù sia stato condizionato dall'annuncio dell'imminenza della fine del mondo, significa soffocare il Vangelo sotto un cielo di piombo e immobilizzare i figli del Regno in un atteggiamento di terrore e d'inerzia » (*L'Enseignement de Jésus*, p. 291).

assai imperfettamente distinta nei testi evangelici, per difetto di classificazione e di prospettiva»; ch'essa non si operò senza difficoltà e che sempre vi furono, nella prima generazione cristiana, spiriti incapaci di comprenderla:

Che gli ascoltatori di Gesù abbiano stentato ad accedere a una così alta visione; che abbiano materializzato l'avvento come materializzavano il regno; che abbiano applicato alle sue circostanze colori mutuati dalla predicazione di Gesù sul castigo di Gerusalemme; che abbiano sovraccaricato questo scenario di segni terrificanti, come suggerivano le apocalissi giudaiche; che abbiano presentato questa fine come imminente; e che la loro torbida visione delle cose abbia contaminato la tradizione redazionale dei *logia* di Gesù relativi all'avvenire, confondendone le prospettive ed esagerandone gli aspetti nell'accentuarli: tutto ciò non può essere negato da chiunque esamini questi *logia* escatologici. Spetta agli esegeti analizzarli uno per uno. Ma lo storico non può accettare che queste monete, fra tutte le più dubbiose, siano prese per campione onde stimare il tesoro del Vangelo. Lo storico non vuole che si renda la dottrina del Cristo solidale con l'intelligenza di una generazione cui lo stesso Gesù ha tante volte rimproverato di non comprenderlo³⁴.

Anziché giudicare l'intero messaggio di Gesù in funzione dei dati escatologici del Vangelo, conviene dunque, inversamente, giudicare questi dati in funzione del messaggio stesso. Ebbene, esso consente di affermare che Gesù, fin dal tempo del suo ministero galileo, ebbe veramente in prospettiva la Chiesa, la quale non è solo un organismo nato dalle esigenze, come pretende Loisy, o, secondo una identificazione divenuta classica dopo sant'Agostino, un sinonimo di regno. Per monsignor Batiffol, la Chiesa è contenuta in germe nell'espressione pastorale del *gregge* (che si distingue sia dal *regno* annunciato da Gesù che dal *popolo* al quale Egli è stato inviato e che lo respinge), *gregge* predestinato a evangelizzare i gentili in una prospettiva universale. Perciò risale veramente a Gesù l'*istituzione* della

³⁴ *Art. cit.*, pp. 47-48. «A giudicare dalle divergenze che si rilevano fra la redazione di san Marco e quella di san Luca, si può supporre che le sentenze del Salvatore sulla *fine* abbiano molto travagliato la tradizione redazionale. Non sarei lontano dal credere che, essendo stato Gesù riservatissimo sulle modalità della distruzione di Gerusalemme come su quelle della parusia, alcuni lineamenti mutuati dall'antico Testamento abbiano potuto precisare e corroborare le espressioni generali di cui Gesù si era servito» (*L'Enseignement de Jésus*, p. 283).

Chiesa, che Egli commise agli apostoli di *fondare*, e la denominazione stessa di Chiesa — essendo difficile sbarazzarsi del *Tu es Petrus* — applicata al gregge che Egli affidò ai Dodici, Pietro in testa.

Un confronto puntuale di questo pensiero, come qui si esprime, con quello di Loisy, permette di distinguere tre livelli: zone di accordo, divergenze in interpretazione, opposizione di principi.

a) *Zone di accordo*. «Poiché i Santi Vangeli son sottomessi alla critica e la critica, a volte, sembra che voglia mutare la nostra fede in miti, la cosa più urgente non è di prendere alla critica le sue certezze (e sono molte) per farne una sorta di primo capitale inalienabile?»³⁵. Al punto di partenza monsignor Batiffol intende porsi, dunque, sul terreno della ricerca e della discussione positive, dove un'intesa è possibile fra gli scienziati, indipendentemente dalle rispettive credenze religiose: «Noi dobbiamo seguire i nostri avversari sul loro stesso terreno e applicare ad essi il loro stesso metodo. La dogmatica si sovrappone alla storia, che essa ha la missione di spiegare al pensiero e alla fede... Ma la dogmatica si adegua alla storia, anziché esserne un'interpretazione arbitraria e caduca»³⁶.

Sulla data e la composizione dei sinottici, monsignor Batiffol accetta grosso modo i risultati della critica contemporanea: trenta o quarant'anni di scarto rispetto alla vita pubblica, ricorso a una tradizione orale e a fonti scritte anteriori, reciproche dipendenze. Inoltre ammette la legittimità della critica interna, dalla quale ricava due impressioni contrarie: *l'arcaismo dei sinottici*, che attesta la fermezza dei ricordi primitivi³⁷ e *l'elaborazione redazionale*, di cui

³⁵ *L'Enseignement de Jésus*, p. VI.

³⁶ *Jésus et l'Eglise*, p. 29. («Ciò che dobbiamo ricercare è il punto di inserzione del soprannaturale nel naturale, riservandoci di sovrapporre il soprannaturale al naturale. Storici e apologisti avranno così un terreno comune, dove sarà lecito ai secondi di profittarne in seguito per una costruzione religiosa», *Jésus et l'histoire*, p. 11).

³⁷ *Jésus et l'histoire*, p. 16. Nell'intimità, monsignor Batiffol dava a questa idea una forma più immaginosa, ripresa spesso da Loisy per mostrare che il rettore, in sostanza, non la pensava diversamente da lui: I sinottici, egli osservava, erano, alla fine del primo secolo cristiano, simili a *vecchie barbe* (*vieilles barbes*) del '48; le loro idee annoiavano più che non edificassero, e il quarto Vangelo arrivò al momento giusto per dare del Cristo l'idea conveniente» (*Mémoires*, I, p. 401). Vedremo a poco a poco come questa *boutade* assumerà il suo vero significato.

essi recano le tracce profonde. « S'indovina che fra i discepoli dovette esservi un'emulazione straordinaria a raccogliere la parola del Maestro, a raccoglierla con fedeltà religiosa »; eppure, « per non parlare che dell'insegnamento di Gesù, le verità cristiane non furono presentate dagli apostoli nella forma in cui Gesù si era limitato a enunciarle »³⁸.

In altri termini, il *Vangelo* richiama la *catechesi* e la catechesi rinvia al Vangelo. Il quale rappresenta « lo stato sorgivo della dottrina, un linguaggio che non si parla più, ma il cui arcaismo era sacro »³⁹.

Si trova così, nei tre sinottici, lo stesso mondo giudaico colto sul vivo e lo stesso insegnamento attribuito a Gesù, il primo anteriore alla distruzione di Gerusalemme, il secondo alla prima espansione cristiana. Al tempo stesso, si constata che « essi hanno usato di una grande libertà nella messa in opera dei loro materiali e nella redazione dei loro racconti paralleli »⁴⁰; passaggio dall'aramaico al greco, che non poteva essere puramente letterale; pluralità delle tradizioni raccolte⁴¹; quadro didattico e prospettive confuse; sentenze distaccate, conglomerate in discorsi⁴²; contaminazioni apocalittiche extra-bibliche⁴³...

Ma carattere frammentario, forma spezzata, procedimenti redazionali, ritocchi successivi, non sono i soli limiti dei sinottici. Occorre aggiungere che essi sono rimasti al di qua del messaggio evangelico, mentre, in un certo senso, era necessario andare al di là. Essi ne hanno imperfettamente valorizzato la novità e Gesù vi si rivela come « un maestro di cui i discepoli non hanno compreso fino a qual punto lo fosse »⁴⁴. D'altra parte, taluni aspetti di questo

³⁸ *L'Enseignement de Jésus*, pp. 14 e 12.

³⁹ *Ibid.*, p. XIII.

⁴⁰ *Jésus et l'histoire*, p. 16.

⁴¹ « Era naturale che una tradizione vivente, facendo della parola di Gesù l'alimento della propria vita, ripensasse questa parola e la mettesse a confronto con la sua propria esperienza, con i suoi bisogni, le sue prove, il suo sapere ». Lo studio delle varianti dei manoscritti mostra anche delle modifiche e dei complementi posteriori alla fissazione del testo dei sinottici, ma questi fenomeni « dovettero essere ben più frequenti prima della fissazione stessa » (*L'Enseignement de Jésus*, pp. XVI-XVII).

⁴² « In tali condizioni, la giustapposizione, lungi dall'illuminare la parola, l'oscura: il lettore è tentato di vedere una continuazione là dove non c'è che un incontro » (*L'Enseignement de Jésus*, p. XVIII).

⁴³ *Jésus et l'Eglise*, pp. 40-45.

⁴⁴ *L'Enseignement de Jésus*, p. XVIII; *Jésus et l'Eglise*, p. 44.

messaggio esigevano chiarimenti e sviluppi posteriori: « La funzione e la natura dello Spirito, l'essenza della filiazione del Figlio, la virtù redentrice della morte di Gesù, la partecipazione del credente a questa virtù, la società visibile dei credenti... sono altrettante questioni su cui i sinottici si soffermano appena o a cui rispondono di sfuggita »⁴⁵.

Davanti a queste constatazioni — incomprensioni, rimaneggiamenti, silenzi — quale dev'essere l'atteggiamento dell'esegeta? Monsignor Batiffol propone quattro regole, che si lasciano spigolare qua e là nei suoi testi:

1) « È esagerato sospettare di continuo l'intervento di una collaborazione anonima in ciò che è riferito dell'insegnamento di Gesù ». I discorsi evangelici sono tutt'altro che il prodotto della coscienza collettiva delle prime tre generazioni cristiane; anzi, le condizioni particolari in cui si svolse la predicazione del cristianesimo nel mondo non hanno lasciato tracce nella loro redazione. L'omogeneità dei sinottici testimonia che la prima generazione cristiana serbava del Cristo « un ricordo estremamente fermo nel contorno e nel tono »⁴⁶.

2) Questo intervento non è contestabile, ma si deve esigere che, « ogni qualvolta lo si denuncia, se ne dia la prova »⁴⁷.

3) Il Vangelo è un pensiero organico. Pertanto, « i *logia* che non concordano con questo pensiero organico devono interpretarsi come *logia* di cui la tradizione redazionale ha falsato il valore, non collocandoli sul loro piano o nel loro vero contesto... I fatti storici sono qui il contesto dei testi: essi correggono ciò che i testi hanno di assoluto nella loro redazione; ci mostrano come la tradizione redazionale abbia falsato il loro valore e come una prudente esegesi possa rettificare questo valore, riferendosi al pensiero organico del Vangelo, come pure della storia »⁴⁸.

4) « Un punto di riferimento esterno ai sinottici » è indispensabile — lo prova l'esempio di Loisy — per non sbagliare nell'interpretarli. « Gesù non è un primo motore, né la sua azione un puro movimento, né il suo pensiero soltanto uno spirito: è un'affermazione dottrinale, più complessa di quanto non lo diano a pensare, a un

⁴⁵ *L'Enseignement de Jésus*, pp. 298 e VII.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. XVIII-XIX, e XIII; *Jésus et l'histoire*, p. 15.

⁴⁷ *L'Enseignement de Jésus*, p. XIX.

⁴⁸ *Jésus et l'Eglise*, pp. 59-60.

lettore superficiale, le limpide narrazioni dei sinottici», i quali si *inverano* «in san Paolo, in san Giovanni e nella Chiesa»⁴⁹.

Con Loisy, monsignor Batiffol è dunque d'accordo nel riconoscere che i sinottici non si rivelano allo storico a una lettura immediata, ma soltanto dopo un attento studio critico. Con lui constatata che essi son lungi dal riflettere la vita e l'insegnamento di Gesù con la fedeltà così a lungo immaginata. Ma, contrariamente a Loisy, e con Harnack, egli pensa di addivenire a conclusioni assai più conservatrici e moderate, benché Loisy, in quel periodo della propria vita, non abbia cessato di affermare il sostanziale valore storico dei sinottici. D'altra parte, come Loisy, egli rinuncia a domandare ai sinottici un insegnamento su punti essenziali della dottrina cattolica⁵⁰. Contrariamente all'esegeta, pensa di trovare in san Giovanni il complemento storico di questo insegnamento; ma, al pari di lui, quantunque in modo meno fermo, non esita, come vedremo, a criticare il valore storico del quarto Vangelo, qual era sostenuto correntemente dall'esegesi cattolica.

Loisy ne ha concluso, un po' presto, che tra loro non c'era altro divario se non quello che Batiffol voleva appunto far credere ai propri lettori. Egli attribuiva a ragioni del tutto estrinseche la sua avversione alla congettura e alla chirurgia critica (di cui anche il rettore si compiaceva così fortemente) e il suo rifiuto di aderire alle vedute dell'escatologismo. Batiffol considerava questa duplice riserva ampiamente giustificata da considerazioni che non erano meno rigorosamente scientifiche per il fatto di muoversi nel senso dell'ortodossia tradizionale. Ma in realtà il vero problema, tra loro, era altrove: nel modo in cui monsignor Batiffol desumeva la perfezione del Vangelo dall'«imperfezione dei Vangeli», ciò che poteva apparire come espressione di una critica più sensibile all'armonia con gli sviluppi futuri che a un'esatta determinazione dei rapporti del Vangelo con i Vangeli.

⁴⁹ *Jésus et l'histoire*, p. 26. - *L'Enseignement de Jésus*, p. 298.

⁵⁰ «I sinottici non ci danno che degli elementi, e non tutti. Su qualche punto, questi elementi non sono più che indicazioni. Su alcuni articoli essenziali della nostra fede cristiana, questi elementi fanno persino difetto. L'errore — ed è precisamente l'errore di tutti i protestantissimi — sarebbe di riconoscere ciò che noi oseremo chiamare l'imperfezione dei Vangeli». Donde segue che i sinottici permettono di ricostruire, non già «la fede integrale impartita dal Salvatore ai suoi immediati discepoli, ciò da cui si è ben lontani», ma «le grandi linee dell'insegnamento di Gesù, e nella storia le grandi linee sono sempre le più sicure» (*L'Enseignement de Jésus*, p. VII).

In effetti, il principio stesso della critica interna applicata ai Vangeli, sia pure associata a un riferimento esterno, come proponeva monsignor Batiffol, sollevava problemi notevoli, non foss'altro quello dell'ispirazione, come allora veniva dibattuto. Dopo la sua recensione de *L'Évangile et l'Église*, uno dei suoi vigili avversari, il padre Fontaine, non aveva mancato di obiettarli, a proposito di una lezione che il rettore aveva tenuto nel 1897, sul quarto Vangelo, durante un corso di insegnamento superiore per giovanette all'Istituto cattolico di Parigi. Commentando il discorso di Gesù a Nicodemo, monsignor Batiffol aveva detto a proposito di *Giovanni* 16, 12-15: «Queste parole del Salvatore suppongono che esistano due manifestazioni della sua persona: una *storica*, l'altra *mistica*. Non sono manifestazioni contemporanee. Anche accettando l'ipotesi razionalistica e ammettendo che tali parole non siano state storicamente pronunciate dal Salvatore, esse rivelerebbero che l'apostolo sentiva in sé uno Spirito in grado di testimoniare di Gesù ben più autorevolmente che un testimone oculare, poiché esso procede non dall'uomo ma dal Padre... L'opera di questo Spirito sarà bensì di ricordare quel che diceva Gesù, ma anche di suggerire il senso profondo delle sue parole»⁵¹.

E il padre Fontaine osservava: «Se Batiffol ha avuto ragione a distinguere, nel colloquio con Nicodemo, ciò ch'è di Cristo e ciò ch'è di Giovanni, come provare a Loisy che egli ha avuto torto, distinguendo, nella parabola del seminatore, quel che è di Cristo e quel che invece è dei compilatori dei sinottici?»⁵².

Al che monsignor Batiffol avrebbe potuto giustamente ribattere che non era questione di logica, ma di critica: «Spetta agli esegeti analizzarli uno a uno», diceva dei *logia* escatologici⁵³. Ma il padre Fontaine aveva un'obiezione molto più forte: non era forse l'autorità storica del quarto Vangelo che si sfaldava, presto seguita da quella dei sinottici? «Si potrebbe, direi, riassumere tutta questa brillante e ingegnosa esposizione in poche parole, ben più semplici. E

⁵¹ *Six Leçons sur les Évangiles*, Paris, Lecoffre, 1897, pp. 127-128.

⁵² *Les Infiltrations protestantes et le clergé français*, Paris, Retaux, 1903², p. XII. «Ritengo mio dovere notare qui che monsignor Batiffol, anziché seguire Loisy fino in fondo alle sue deviazioni, lo ha assai energicamente combattuto, di recente, in un articolo del suo «Bulletin», molto giusto in sostanza, forse un po' duro nella forma, considerata soprattutto la loro antica fraternità di idee» (p. XIII).

⁵³ *Jésus et l'Église*, p. 47.

vero, riconoscono concordemente gli assertori della nuova esegesi, non è affatto Gesù in persona ad aver pronunciato i discorsi del quarto Vangelo, ma il suo Spirito, da lui promesso agli apostoli nel discorso dopo la Cena... Farò osservare che, in tutta questa argomentazione, si è dimenticata una cosa: il fatto che gli autori stessi ne hanno in anticipo smantellato la base. E, difatti, questa promessa dello Spirito che insegnerà ogni verità è contenuta proprio in uno dei discorsi di cui si nega l'autenticità»⁵⁴.

È vero in ogni caso che, criticamente parlando e al di fuori di ogni «riferimento esterno», il pensiero di monsignor Batiffol sul quarto Vangelo non sembra sostanzialmente diverso da quello di Loisy, benché il rettore rimproverasse all'esegeta di vedere in Giovanni «l'esempio più impressionante del lavoro di lenta sublimazione compiuto dalla tradizione sul ricordo di Gesù»⁵⁵. Lo stesso Batiffol aveva sottolineato la *discordanza impressionante* fra Giovanni, privo di parabole e quasi di ogni immagine, e i sinottici di cui parabole e immagini costituiscono la peculiare originalità: «Giovanni interpreta il pensiero del suo Maestro. Più ancora, l'interpretazione potrebbe trasformarsi in parafrasi... Perché dovremmo rifiutare a un mistico come Giovanni il dono di leggere financo in un gesto o in uno sguardo di Gesù il suo divino pensiero che tace?»⁵⁶.

Si vede bene quel che separa Batiffol da Loisy e come, pur sottolineando l'elaborazione mistica dell'ultimo Vangelo, il primo ne salvi l'immediatezza storica: per lui, la personalità dell'apostolo garantisce l'autenticità dei ricordi sotto l'altezza delle considerazioni, benché i due elementi siano fusi al punto da non poter essere più dissociati⁵⁷. Ma questo legame, il padre Lagrange l'ha disfatto lui stesso nella risposta collettiva di Tolosa: una siffatta fusione «basta, ren-

diamocene conto, perché non si possa ritenere con tutta certezza la testimonianza dello storico Giovanni, considerato come tale»⁵⁸. Tutt'al più, è difficile vedere in lui un testimone oculare e, come i sinottici, la fiducia che egli ci ispira riposa su quella che accordiamo alle prime generazioni cristiane e, in ultima analisi, all'autorità della Chiesa⁵⁹.

«Il primo e il maggiore dei mistici cristiani, non l'ultimo degli storici di Gesù», aveva scritto Loisy dell'autore del quarto Vangelo. Tale sembra anche, con più sfumature e in una diversa prospettiva, il giudizio di monsignor Batiffol, che non si è vietato di utilizzare questa fonte contro Loisy, come egli scrive, al solo scopo di facilitare la discussione⁶⁰, ma un po' per le stesse ragioni dell'esegeta quando polemizzava con Harnack. Le sue idee su questo punto restano, nel 1903, le stesse del 1897: «I sinottici saranno preferiti dagli storici e dalle anime che vogliono vedere, capire e toccare: Gesù vi si mostra nella sua umanità... Il quarto Vangelo sarà sempre prediletto dalle anime alle quali la fede fa percepire che Gesù risorto non muore più, ma vive di una vita misteriosa e comunicabile: poiché è il prodigio del quarto Vangelo l'aver rappresentato il Cristo glo-

esso negano ogni carattere storico. Loisy gli sembra voglia accordare la seconda con la terza tendenza.

⁵⁴ *Jésus et la critique des Évangiles*, p. 18.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 22: «Per essere in parte gli organi della Chiesa, gli evangelisti nulla perdono del loro valore quali testimoni: non essendo testimoni oculari, essi non ispirano una piena fiducia, se non perché la loro testimonianza è quella di tutti. È l'autorità della Chiesa, o semplicemente il fatto ecclesiastico, che in fondo ha l'ultima parola». Il padre Lagrange aveva scritto qualche pagina prima: «Qui è Loisy ad aver ragione; gli evangelisti non sono storici comuni: essi presuppongono la fede e vogliono suscitarsela» (p. 18).

Tuttavia, trattandosi di san Giovanni, il padre Lagrange si è sentito costretto a dare una forma attenuata al suo pensiero: p. 18, egli nega ai soli sinottici, presi individualmente, la qualità di testimoni oculari; p. 22, egli non considera come tale alcuno degli evangelisti preso globalmente. È quello che Blondel chiamava «le aduacie definitive sotto clausee protocolлари» (a Wehrli 18 marzo 1903. *Au Coeur de la crise moderniste*, p. 154). Nel 1925, il padre Lagrange non esiterà, nel suo grande commento, a concludere «che la testimonianza del quarto Vangelo basta da sola ad indicare che l'autore è ben Giovanni, figlio di Zebedeo», il galileo (*Évangile selon saint Jean*, p. XVII). Da notare il curioso ricordo del dr. Couchoud: «Inclino a pensare che l'autore sia uno di quei discepoli inominati che Gesù fece a Gerusalemme, durante i suoi diversi soggiorni», gli aveva detto padre Lagrange a Gerusalemme, poco prima della pubblicazione del suo commento (*Le Dieu Jésus*, Paris, Gallimard, 1950, pp. 18-19).

⁶⁰ *Jésus et l'Église*, p. 49; *L'Enseignement de Jésus*, p. VI.

⁵⁴ *Les Infiltrations protestantes et le clergé français*, p. 162. Il padre Fontaine sembra qui amalgamare l'esegesi del discorso a Nicodemo, fatta da Batiffol, con quella del discorso dopo la Cena, fatta da Loisy.

⁵⁵ *Jésus et l'histoire*, p. 20.

⁵⁶ *Six leçons sur les Évangiles*, p. 129.

⁵⁷ «Gli storici che inclinano a riconoscere nel quarto Vangelo una combinazione del pensiero giovanneo e di ricordi obiettivi e personali sul Cristo, devono confessare la difficoltà che essi provano, e che non si manca di opporre loro, nel distinguere i due elementi. Io non tenterò di giustificare la loro opinione, che per conto mio credo legittima» (P. BATIFFOL, *L'Eucharistie dans le Nouveau Testament*. «Revue Biblique», ottobre 1903, p. 513).

A questo proposito Batiffol distingue tre tendenze: i conservatori, che ammettono la storicità integrale del quarto Vangelo; gli storici critici, che vi riconoscono un pensiero combinato con ricordi; i protestanti avanzati, che ad

rioso nella sua stessa umanità e di essere il Vangelo interiore, o il Vangelo spirituale, come i Padri lo hanno chiamato»⁶¹.

b) *Divergenze d'interpretazione.* L'esercizio della critica crea dunque, tra Batiffol e Loisy, larghe zone d'accordo. Il loro dissenso comincia quando, a giudizio del rettore, la sana critica diviene critica radicale, ipercritica, cioè contesta esageratamente il valore storico dei Vangeli, perlomeno dei sinottici. Ma, anche in questi limiti, vi sono tra loro sensibili divergenze di esegesi. La principale, che è determinante, verte sull'interpretazione del regno. Loisy si associa senza riserve alla tesi escatologica. Per monsignor Batiffol, si tratta di una di quelle ipotesi senza avvenire cui è avvezza la critica. Tre argomenti, di ordine diverso, gli sembrano condannarla senza appello:

— Essa si fonda su alcuni testi oscuri, in funzione dei quali non è ragionevole voler interpretare i dati chiari dei Vangeli.

— Essa sconnette il messaggio di Gesù, riducendolo a una « grossolana profezia »⁶², nata dal folclore apocalittico e brutalmente smentita dai fatti.

— Essa imprigiona la coscienza e la personalità di Gesù in un messianismo angusto che ne oblitera la trascendenza.

Il primo argomento mostra, attraverso una discussione dei testi, fino a che punto il rilievo del suolo evangelico possa apparire diverso a seconda della luce che vi si proietta. Il secondo mescola alla rinfusa, con non dissimulato dispregio, prospettiva escatologica, messianismo carnale, simbologia apocalittica. In questi « sogni torbidi e febbrili », non si vede alcuna autentica speranza religiosa, ma « un turbine d'immagini e di terrori, più antico del cristianesimo, che passa accanto al cristianesimo nascente, che lo ha persino influenzato e che lentamente si dissolverà »⁶³. Il terzo, infine, sbocca su nuove divergenze.

Monsignor Batiffol rimprovera a Loisy di aver esageratamente diminuito il Cristo dei sinottici e impoverito il suo insegnamento. Pensa che, per difetto di sensibilità, egli non ha saputo enucleare dai testi tutto ciò che contenevano. Con idee ben diverse, monsignor Mignot gli farà rimproveri analoghi⁶⁴. Inoltre, il rettore di Tolosa non vede in Gesù « alcuna sensibile evoluzione psicologica » e giudica

vano cercare « quali esperienze interiori lo abbiano condotto alla coscienza di essere il Messia »⁶⁵. Il sentimento che si manifesta nella sua coscienza è innanzitutto quello della sua filiazione divina, di cui i discepoli hanno avuto « un'esperienza storica indubitabile »⁶⁶. Infine, il suo insegnamento, lungi dall'annunciare l'imminente parusia, autorizzava lunghe speranze. Gesù ha previsto e annunciato la sua passione e la sua morte, la sua resurrezione, il suo ritorno glorioso⁶⁷. In funzione di queste scadenze, egli ha istituito la Chiesa, di cui monsignor Batiffol trova la netta indicazione in una immagine trascurata da Loisy.

In fin dei conti, tutte queste divergenze esegetiche si annodano intorno a tre punti decisivi, e c'è da chiedersi, anzi, in quale misura non ne derivino: la coscienza del Cristo, la storicità della sua resurrezione, il contenuto del suo insegnamento.

Sul primo punto, monsignor Batiffol rimprovera Loisy di sminuire di continuo la persona e il pensiero di Gesù, sia per incapacità di comprenderne la grandezza sia per necessità di sistema. Egli fonda il suo giudizio su considerazioni esegetiche inerenti alla disputa fra gli specialisti, e su una valutazione personale della speranza escatologica che appartiene senza dubbio a un'epoca in cui la storia delle religioni non aveva ancora misurato l'ampiezza e la profondità di questo fenomeno religioso⁶⁸. Sul secondo punto, Batiffol adotta la posizione classica dell'esegesi cattolica, ma in una prospettiva che solleva un problema metodologico sul quale egli non si spiega: da una parte, infatti, invita credenti e increduli ad esaminare i Vangeli sul terreno della ricerca e della discussione positive, dove un'intesa è possibile fra le due parti, a prescindere dalle rispettive convinzioni religiose; dall'altra, domanda loro di accordarsi preventivamente sulla questione del soprannaturale⁶⁹. Il terzo punto, infine, si riferisce allo sviluppo del dogma: come Loisy, monsignor Batiffol nota il silenzio dei sinottici su alcuni punti essenziali della dottrina cattolica, ma non gli basta che tutto vi sia in germe. Vuole che Gesù abbia detto ciò che la loro inintelligenza ha lasciato sfuggire e che la

⁶¹ *L'Enseignement de Jésus*, p. XXIV.

⁶² *Ibid.*, pp. XXIII e 302.

⁶³ *Jésus et l'Église*, pp. 46.

⁶⁴ Vedi l'inchiesta *Messianismes et millénarismes*, condotta dagli « Archives de sociologie des religions », nn. 4 e 5, luglio-dicembre 1957 e gennaio-giugno 1958, che ha già ispirato varie ricerche.

⁶⁵ Vedi *supra*, note 31 e 35.

tradizione ha ritenuto. Ma non pronuncia mai la parola e lascia nell'ombra più completa questo difficile problema⁷⁰.

c) *Opposizione di principi*. Alla radice di queste divergenze, qualunque sia, del resto, la loro legittimità esegetica, si trova dunque la diversa concezione che l'uno e l'altro si fanno dei rapporti tra la critica e la teologia.

Batiffol è un avversario risoluto dell'autonomia reclamata da Loisy per la critica, esegesi o storia: essa gli pare il frutto di una disposizione « insincera o agnostica ». Ambedue sono storici — « dei soli fatti, dei soli testi » — ma il rettore di Tolosa prende la teologia qual è: non spetta alla teologia adattarsi alla critica, ma alla critica ricollegarsi alla teologia.

Questa formula, tuttavia non è vera che in una prima approssimazione: essa esprime quella sottomissione al magistero della Chiesa, di cui il rettore ha fatto l'assioma fondamentale della propria condotta; ma egli è criticamente troppo avvertito per contentarsi della serena semplicità con cui la intendono i conservatori.

Con il loro spirito positivo, Loisy e Batiffol diffidano della speculazione. In particolare, ambedue considerano la speculazione teologica come una tappa superata dello sviluppo intellettuale⁷¹; e ambedue provano la stessa impazienza verso i teologi, che giudicano per lo più incompetenti in fatto di storia⁷². Loisy ne ha tratto conseguenze radicali ed è evaso dallo schema scolastico come da una dimora inabitabile e da un'aria irrespirabile; meticoloso nel particolare e audace nella sintesi, alieno da ogni filosofia del concetto, egli unificava il proprio pensiero in una filosofia della storia che relativizzava la conoscenza. Il suo temperamento sedentario soddisfaceva con la congettura un gusto cerebrale dell'avventura che repugnava all'indole di Batiffol.

⁷⁰ Viceversa, monsignor Mignot e Blondel gli annerteranno un'importanza capitale, in proporzione al lavoro di setacciamento compiuto dalla critica e considerato come acquisito.

Non dimeno monsignor Batiffol riconosce a san Giovanni qualità per interpretare i « silenzi » di Gesù (Vedi *supra*, p. 400).

⁷¹ « Stento a credere che tutto non sia stato detto nell'ordine della speculazione; che l'epoca della nostra espansione dialettica non sia da gran tempo superata », ha scritto Batiffol in un omaggio al suo maestro di San Sulpizio, Hogan (« R.C.F. », 1 agosto 1902, p. 461. Sulla personalità e sull'influenza di Hogan, vedi *Alfred Loisy, Sa vie, son oeuvre*, indice bio-bibliografico, p. 363).

⁷² J. LEBRETON, *Monsieur Batiffol, serviteur et historien de l'Eglise*, « Le Correspondant », 10 febbraio 1929, p. 386.

Tutt'al contrario, quest'ultimo sembra, in effetti, guidato da un'esigenza di ordine e di sicurezza. Ma, paradossalmente, proprio questa esigenza lo ha sospinto in una contraddizione che in fondo spiega il fallimento della sua carriera ecclesiastica e i limiti della sua opera scientifica: una contraddizione che egli non riuscì mai a chiarire a se stesso, per quel che sappiamo. La scolastica è per lui un linguaggio che non si parla più, come quello del Vangelo nativo, ma che non si può rinnegare e che, pur suonando strana alle nostre orecchie, ha serbato tutto il proprio valore. In tal modo Batiffol, non soltanto resta sensibile all'autorità che l'approvazione ufficiale della Chiesa conferisce alla scolastica, ma fedele al suo spirito: ai modi di pensiero da essa conati, al primato dell'ordine concettuale su quello pratico⁷³, alla teoria della conoscenza che sistematizza l'oggettività anziché perdersi, con la filosofia moderna, nelle caligini dell'esperienza intima e di un divenire indeterminato.

Questa filosofia rappresenta, dunque, uno di quei necessari *referimenti esterni*, senza i quali, egli pensa, non si può che slittare sulla china del dubbio e delle negazioni, il cui sbocco logico è il mitologismo dell'esegesi olandese⁷⁴. Non è questo il piano su cui si muove il suo pensiero e meno ancora la fonte del suo dinamismo. Questo pensiero trae soltanto dalla storia, a contatto dei testi e dei fatti, l'energia che lo espande. Ma dalla storia alla scolastica non c'è né continuità né complementarità e le rispettive esigenze non assecondano gran che un rapporto di armonia. Batiffol lo sapeva. Egli pensava di rimediare a questo sfalsamento di piani con la « teologia positiva », il cui statuto era allora assai impreciso e discusso. Una formula gli sembrava dirimere ogni controversia: « I nostri studi, egli diceva, che sono storici per il metodo, sono teologici per l'oggetto »⁷⁵. La teologia speculativa, esaurita, non veniva distrutta, ma resa perfetta, portata a un livello superiore con la messa in opera di risorse e di mezzi che essa aveva ignorati.

In questa prospettiva, una definizione dottrinale della Chiesa è un *limite*, che non si potrebbe né varcare né spostare. Essa ha un

⁷³ Per Blondel, egli dice, è « l'azione che concilia le antinomie e le contraddizioni della speculazione ». Invece, « noi crediamo che l'azione sia un pensiero concreto, posteriore alla speculazione... La concezione della vita è logicamente anteriore alla vita stessa » (« B.L.E. », 1903, p. 284).

⁷⁴ *Jésus et l'histoire*, p. 26.

⁷⁵ *L'Evolutionisme et l'histoire*, « B.L.E. », 1906, p. 171.

I PRINCIPI E LA CRITICA

carattere « statico, puramente oggettivo ed estrinseco »⁷⁶. Essa chiede l'avvenire che Loisy avrebbe voluto liberamente dischiuderle, ma non sussiste in quella atemporalità che le attribuiscono i teologi formati nella sola scolastica. Essa ha un passato, una tradizione, in cui s'incardina, e una storia che l'illumina.

Le fasi successive del dibattito mostrano che Batiffol prendeva per teologia positiva quella che era solo storia dei dogmi⁷⁷; ed eludeva così il problema metodologico messo in luce una volta di più da questa distinzione: il passaggio dalla storia al dogma e dal dogma alla storia. Il suo proposito, in realtà, era meno ambizioso: egli cercava soltanto un principio che desse all'acquisito la precedenza sul nuovo. Anche Loisy ha proclamato che « ciò che è acquisito è acquisito », ma per lui l'acquisito genera il nuovo, poiché, lungi dal fermare la storia, è il segno del suo movimento effettivo. Batiffol giudica questo relativismo incompatibile sia con la teologia cattolica che con la sana filosofia, le quali concordano nel vedere nella permanenza il segno della verità oggettiva. Nella pratica, tuttavia, questa subalternazione lasciava le questioni insolute: il rettore di Tolosa ne fece, a sue spese, la dura esperienza⁷⁸.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 174.

⁷⁷ L. DA VEIGA COUTINHO, *Tradition et histoire dans la controverse moderniste*, Roma, Università Gregoriana, 1954, p. 177.

⁷⁸ Il 26 luglio 1907, per esempio, monsignor Batiffol aveva visto uno dei suoi libri iscritto al catalogo dell'Indice per uno studio su *L'Eucharistie* (1905), sebbene egli ne avesse pubblicato fin dal 1906 una edizione espurgata. Il decreto non fu reso noto, ma alla fine di dicembre, tre mesi dopo la *Pascendi*, Batiffol veniva sostituito alla direzione del suo Istituto su richiesta della Santa Sede che lasciò ai vescovi protettori tutta la responsabilità della decisione. Egli ne fu, come i suoi amici, costernato: « Gli si disse che doveva dimettersi dalle sue funzioni. Invano domandò i motivi del provvedimento: l'arcivescovo di Tolosa lo rinvii a Roma, Roma gli rispose di essere estranea alla questione e lo inviò all'arcivescovo di Tolosa. Così si vide congelato, dopo lunghi anni di meritori servigi, senza preavviso e senza gratificazioni, come non si sarebbe fatto con un domestico » (Dom GERMAIN MORIN, O.S.B., in « Hochland », marzo 1929, p. 661). In privato, monsignor Batiffol parlava della faccenda come di un « nuovo brigantaggio di Efeso » (J. RIVIÈRE, *Monsieur Batiffol*, Paris, Gabalda, 1929, p. 58). Secondo Rivière, il provvedimento fu preso « in conseguenza di intrighi a cui la dottrina non servì che di pretesto » (*Le Modernisme dans l'Église*, p. 470). Ma forse bisognerà domandarsi se Roma, pur sapendo distinguere sul piano delle persone, non abbia perseguito tutto ciò che le appariva quale manifestazione di uno stesso stato d'animo. Il decreto dell'Indice che colpiva *L'Eucharistie* fu pubblicato nel 1911. Nel 1913, monsignor Batiffol ottenne, dopo correzioni operate sotto la sorveglianza del Sant'Uffizio, l'autorizzazione a pubblicare una nuova edizione del libro.

Ne *L'Évangile et l'Église*, Loisy si presentava certamente come un nuovo teologo, nonostante quanto abbia sostenuto in proposito. Ed è in questa direzione che si svilupperà una delle prime polemiche suscitate dal volumetto. Tre ne furono i protagonisti: a Albi l'arcivescovo, monsignor Mignot, legato da vecchia data all'esegeta e Louis Birot, suo vicario generale e collaboratore intellettuale; a Poitiers, il rev. Frémont, predicatore di chiara fama e, ai suoi tempi, pioniere coraggioso che aveva assecondato, con l'esempio e l'amicizia, gli esordi inquieti del Batiffol. Ben presto la discussione fra loro si accentrò su un punto nodale: la fede cristiana e il suo carattere divino sono dimostrabili razionalmente, come insegnano tutti i teologi ai quali presto Loisy taglierà la strada? Negandolo, non ci si espone ai rischi dell'avventura e alle lusinghe di un irrazionalismo incontrollato? E che cosa sostituire alla vecchia teologia sacrificata? Bisogna guardare indietro, dalla parte della sana dottrina da custodire, o in avanti, al di là di quella che è solo una crisi necessaria di sviluppo, confidando nell'avvenire?

A. FRÉMONT

Nella controversia provocata da *L'Évangile et l'Église*, Frémont rappresenta per noi un testimone privilegiato¹. Republi-

¹ Georges Frémont (1852-1912), della diocesi di Poitiers, esercitò dapprima diversi ministeri a Parigi e nel 1891 poté infine rispondere alla propria vocazione di predicatore e di conferenziere. Di una generazione anteriore a quella dei sacerdoti democratici e dei cattolici sociali, egli non cessò di ricordare « la verità da cui dipende l'avvenire della Francia e che è, fin dal 1870, la mia idea fissa: bisogna cristianizzare la Repubblica... Libera traduzione del gran grido di san Paolo: *ecce convertimur ad gentes* » (1908, *Cahier XXXV*, p. 246, e 36, p. 268).

AGNÈS SIEGFRIED, *L'Abbé Frémont*, Paris, Alcan, 1932, 2 voll., pp. 734 e 770 (in particolare, cap. II, 44).

CHARLES ALLAUME, *L'Abbé Georges Frémont*, Paris, Bloud et Gay, 1934, pp. 155 (sintesi critica del precedente).

cano di vecchia data in un tempo in cui la maggior parte del clero vituperava la Repubblica, era legato a tutto ciò che la Chiesa di Francia annoverava di « liberale ». Seminarista, si era unito di amicizia profonda a Marcel Hébert; giovane sacerdote e oratore più famoso, aveva conquistato quella di un giovane seminarista, Louis Birot (futuro vicario generale di Albi² sotto l'episcopato di monsignor Mignot) con il quale, finché visse, non cessò d'intrattenere una fitta corrispondenza; apologista d'« immense lectures », come amava ripetere, provò per gli sforzi di Loisy una simpatia generosa, presto contrastata dalle sue inquietudini teologiche. Nel 1897 era stato interpellato, prima del Batifol, per assumere la direzione dell'Istituto cattolico di Tolosa; e l'avrebbe accettata, se i vescovi protettori non avessero cambiato idea³.

Al tempo stesso, Frémont si proclamava tradizionalista e ultramontano in teologia. Si era formato all'esegesi, nel seminario di San Sulpizio, sotto la guida di Vigouroux, futuro segretario della Commissione biblica creata da Leone XIII e direttore del celebre *Dictionnaire de la Bible*, che lo giudicava « il suo primo e più serio discepolo »⁴. Nel 1889, dopo tredici anni di sacerdozio, era andato a Roma, a sedere sui banchi del Collegio Romano, per cercare « l'espressione definitiva del suo pensiero », presso gli eminenti gesui-

¹ *Histoire d'une direction*, Paris, Bloud et Gay, 1931, 2 voll. pp. 282 e 310 (*Correspondance de l'abbé Frémont et de la comtesse d'A.* [d'hémar]).

Del rev. Frémont si farà qui riferimento a: *Lettres à l'abbé Loisy, sur quelques points de l'Écriture sainte*, Paris, Bloud, 1904, pp. 167; *Les Principes ou Essai sur le problème des destinées de l'homme*, Paris, Bloud, 11 voll. dal 1901 al 1912.

Gli altri testi inediti qui citati sono estratti dal suo Diario (44 quaderni, dal 1866 al 1912), di cui si è avvalsa largamente Agnès Siegfried, e dalla sua corrispondenza con il rev. Birot, già utilizzata nelle rispettive biografie dei due amici.

² Chanoine G. COMNÈS, *L'Abbé Louis Birot (1863-1936). Un grand esprit*, Albi, 1948, pp. 494.

Il rev. Birot, che aveva auspicato di diventare per il rev. Frémont « l'Eliseo di un novello Elia » (21 dicembre 1886), realizzò il suo desiderio con l'arcivescovo di Albi, monsignor Mignot, con il quale giunse a una rara familiarità intellettuale.

³ Come testimonia la sua corrispondenza con il rev. Birot, dal 15 giugno 1897 al 23 giugno 1898, contrariamente a AGNÈS SIEGFRIED, II, p. 86.

⁴ A. SIEGFRIED, *op. cit.*, II, p. 394. Nel 1893, Frémont aveva giudicato « eccellente » la scelta di C. Fillion per sostituire Loisy all'Istituto cattolico di Parigi (*ibid.*, I, p. 572).

ti che v'insegnavano. A 48 anni, firmato il contratto editoriale per la sua grande opera in quattordici volumi, *Les Principes*, era tornato a Roma onde « mettersi in regola con l'ortodossia classica »; e vi si era mostrato ammirato editore del futuro cardinale Billot, al quale aveva sottoposto i passaggi più delicati del suo manoscritto.

L'armonia della Chiesa e della Repubblica, la consonanza della fede e della scienza sono per lui i due aspetti di uno stesso compito, la riconciliazione dei contrari. Non è per il fine, dunque, ma per l'analisi del conflitto, che egli si distingue da molti altri sollecitati dalla stessa idea. La sua opera, ispirata da un sincero scrupolo di comprensivo adattamento intende restare, al fondo, lo specchio dell'insegnamento più ufficiale che vi sia⁵. Con assoluta pacatezza di tono, egli si rifiuta di sacrificare alcunché dei « principi », ma si richiama alla comprensione approfondita di essi per giustificare quelle audacie, a suo avviso necessarie, che persone più intransigenti vollero rimproverargli come altrettante deplorevoli concessioni. Questo risoluto avversario del modernismo si trova, a sua insaputa, sulla via che conduce al modernismo, ma non occorre un angelo per fermarlo: la struttura stessa del suo pensiero basta a immunizzarlo pienamente contro il contagio.

Nel gennaio 1901, durante un'udienza privata, Leone XIII gli aveva domandato se fosse « della scuola del rev. Loisy ». Dopo aver risposto di appartenere soltanto a una scuola, « quella della Chiesa », aveva subito difeso l'esegeta: « Permettetemi di dirvi che tutto ciò che ho letto dell'eminente Alfred Loisy mi sembra armonizzabile, se non del tutto armonizzato, con l'insegnamento ecclesiastico e tradizionale ». E al Papa, che gli opponeva l'articolo di Firmin, di recente censurato dal cardinale Richard, replicava: « Non ho ancora letto quelle pagine, ma il processo di Galileo dev'esserci sempre presente alla mente »⁶.

Sei mesi dopo, vien messo in guardia dalla viscontessa di Adhémar: « Sento dire che molti giovani preti si foggiano una nuova

⁵ Dopo aver letto *Nouveau Catholicisme et nouveau clergé*, del rev. MAIGNEN, uno degli animatori della campagna antiliberale, egli nota: « Il rev. Maignen ha ragione dal punto di vista dottrinale, e i sacerdoti democratici non sono sufficientemente fermi nella vera teologia che non hanno abbastanza approfondito; ma la loro tendenza a voler convertire il secolo è nobilissima, e il rev. Maignen ha torto di schermirsi » (*Journal*, 25 luglio 1903, *Cahier XXX bis*, p. 256).

⁶ A. SIEGFRIED, II, p. 394.

esegesi che, a quanto pare, scambussola San Sulpizio. Mi dicono che il Loisy conti ammiratori entusiasti fra i seminaristi più bravi. Un ottimo sacerdote, di cui conosciamo lo spirito retto e ponderato, mi diceva ultimamente di seguire con passione il Loisy e di condividere molte delle sue idee. Anche monsignor Mignot gli presta grande attenzione e la *Revue du clergé français* pubblica curiose lettere da lui indirizzate ai preti della sua diocesi. Il movimento guadagna terreno. Quanto valga non so, non sono competente a dirlo. Ma vi consiglio di tenere gli occhi aperti; queste novità preoccupano vivamente il pubblico già impensierito »⁷.

Convertita dal protestantesimo al cattolicesimo nel 1883, sotto l'influenza del Frémont, la signora d'Adhémar con suo marito, che presto sarebbe divenuto professore alla facoltà di scienze dell'Istituto cattolico di Lilla, era in relazione con gli esponenti più avanzati del cattolicesimo francese. La sua esigenza di un fermo orientamento spirituale, che già l'aveva condotta a Roma, la rendeva inquieta davanti a questo ribollire di idee. Il Frémont le offrì subito il sicuro appoggio della propria familiarità con la questione biblica e della sua competenza, maggiore, egli dice, di quanto non supponga la giovane scuola loisista: « Costoro credono di scoprire il Mediterraneo. Lasciamo loro questa larva di gloria e non cadiamo in una pseudo-critica dei libri santi che ci porterebbe a negare la rivelazione primitiva o l'ispirazione dei sacri scrittori. Da questo punto di vista, gli ultimi lavori del Loisy sono profondamente inquietanti e ho paura che il temerario esegeta finisca, un giorno o l'altro, per farsi mettere all'indice dal Collegio romano. San Paolo ha detto, di una certa scienza, che essa gonfia, *scientia inflat*. Diffidiamo di questa intumescenza. Non c'è peggior accieciamento spirituale dell'orgoglio. E sono tanti quelli che si compiacciono di pensarla tutt'al contrario degli altri! A sentir loro, questo significa fuggire i sentieri battuti »⁸.

Giorni dopo Frémont incontra il vescovo di Angers, monsignor Rumeau, di passaggio nella diocesi di Poitiers: « Si è parlato di ermeneutica », nota nel suo diario. « Io ho criticato Alfred Loisy

e monsignor Mignot »⁹. Alla fine di novembre si ritrova alla tavola della signora d'Adhémar con il Klein, professore all'Istituto cattolico, allora legatissimo a Loisy, che accompagnava nelle sue passeggiate quotidiane. Ne approfitta per « ristabilire l'equilibrio a favore della critica biblica di san Girolamo e di Bellarmino contro quella di Loisy e anche di monsignor Mignot — nobili teste ma un tantino avventurose e imbevute di kantismo e di renanismo, questa duplice piaga delle intelligenze contemporanee »¹⁰.

Gli ultimi lavori di Loisy che suscitavano l'inquietudine manifestata dal Frémont alla signora d'Adhémar e che lo stimolavano a ristabilire l'equilibrio in un senso più tradizionale, erano gli studi sulla *Religion d'Israël*. Il primo apparso nell'ottobre del 1900, nella *Revue du clergé français*, era stato censurato dall'arcivescovo di Parigi. Dopo averlo letto ai primi di aprile, Frémont ne aveva parlato con il rev. Birot: « Sono le stesse teorie di Renan, *leggermente* adattate e *discretamente* accomodate; ma la rivelazione primitiva, patriarcale, mosaica, mi sembra singolarmente eclissata e compromessa... Se avessi conosciuto quest'operetta del Loisy quando Leone XIII e il reverendo padre Lepidi m'interrogarono su di lui, non lo avrei difeso. Lo difesi perché ignoravo le sue tesi recenti ma, vi ripeto, l'opuscolo che ho letto poc'anzi, penna alla mano, è *riprovevole* e vorrei discuterlo con il vostro eminente arcivescovo di Albi e con lo stesso Loisy. Guardatevi da queste audacie pseudo-scientifiche »¹¹.

In realtà, le idee dei suoi amici di Albi lo impensieriscono non meno di quelle di Loisy. Nel febbraio del 1902, durante una colazione in casa del vescovo di Nizza, monsignor Chapon, egli *attacca* la tesi di monsignor Mignot sulla non-mosaicità del Pentateuco, presente Vigouroux che esprime *vivi* consensi, e aggiunge: « Procurate soprattutto di convertire il rev. Birot; monsignor Mignot se lo annette sempre di più, poiché ambedue amano le tesi arrischiare »¹². Il sulpiziano dovette confidargli anche più di quanto non testimoni il diario, poiché giorni dopo Frémont annuncia a Birot « che monsignor Mignot sarà dottrinalmente condannato da Roma, a cagione della sua condannabile teoria sul Pentateuco, di cui contesta a Mosè la paternità »¹³.

⁷ Lettera del 14 giugno 1901. *Histoire d'une direction*, II, p. 154. Su queste lettere di Mignot, vedi più avanti p. 468 s.

⁸ Lettera del 16 giugno 1901. *Histoire d'une direction*, II, p. 156. Il canonico Alleaume scrive che Frémont affrontò l'esegesi « con ripugnanza e con una sorta di terrore ». Al contrario, Frémont rivendica sempre energicamente la sua lunga preparazione e le sue « immense letture ».

⁹ 22 giugno 1901. *Cahier XXIX*, p. 183.

¹⁰ 28 novembre 1901. *Cahier XXX*, p. 76.

¹¹ Lettera del 16 aprile 1901.

¹² 27 febbraio 1902. *Cahier XXX*, p. 184.

¹³ Lettera del 6 marzo 1902.

Il 20 maggio vede adempiersi il suo desiderio: condotto dall'amico Marcel Hébert, rende visita a Loisy, nell'eremo di Bellevue, a Meudon. Impressione complessa: « Ci siamo intesi sull'importanza dei Setanta, sul ruolo di Esdra, sulla rivelazione primitiva, sull'esistenza di un Dio distinto dall'universo; ma per lui Mosè non è l'autore del Deuteronomio, se non di tutto il Pentateuco. Il Loisy ammette che Mosè possa aver composto un *Diario del deserto* ». La conversazione si è limitata all'Antico Testamento, ciò che sarà presto motivo di rammarico per Frémont. Ma, nonostante un largo margine d'accordo, il giudizio complessivo resta del tutto sfavorevole: « In breve, Loisy mi è parso, ove s'eccepuino il panteismo e il monismo che egli assolutamente ripudia, non altro che un *Renan in talare*. Ne ha tutte le idee o poco ci manca ». E, in margine, aggiunge senza commento questa postilla, che situa con sicurezza il punto di rottura e giustifica la sua valutazione: « Da me interrogato sul carattere soprannaturale delle Scritture, mi ha detto: Lo ripongo nell'unità della Bibbia, i cui libri tendono tutti allo stesso scopo, far conoscere l'infinita perfezione di Dio e la fraternità umana »¹⁴.

Nelle sue *Lettres à l'abbé Loisy*, nel 1904, Frémont parlerà della « felice impressione » lasciategli da quel colloquio. Si affrettò a comunicarla a Vigouroux¹⁵ che, da Roma, rispose con una punta di scetticismo: « Che la vostra visita a Loisy possa giovargli! Se si rendesse conto del male che ha fatto a tante anime sacerdotali, sono

¹⁴ 20 maggio 1902, *Cahier XXX*, p. 248. Hébert, che era stato destituito dalle sue funzioni l'anno avanti, ma non aveva ancora rotto con la Chiesa, gli sembra ancora più avanzato e più risolutamente kantiano. Il 6 maggio, Frémont gli aveva indirizzato una lettera di dodici pagine di cui il suo Diario ha conservato la sostanza: « Sento che si è esagerato il lato divino delle Scritture, che se ne è fatto con Cornelio a Lapide e con Bellarmino un libro di scienze naturali, ed è per questo che ci hanno furviati nel processo di Galileo. Ma non è un motivo per cadere in un eccesso anche peggiore e per non vedere, nella Bibbia, che un'opera esclusivamente umana. La critica moderna sarà, fra qualche secolo, la critica antica. L'appellativo *moderna* nulla aggiunge agli argomenti che essa propone » (*Cahier XXX*, p. 239).

Loisy fa risalire questa visita al venerdì 16 maggio. « Frémont mi assicura che le diffidenze di cui sono oggetto son causate meno dai miei scritti che dal commento fornito da talune persone, le quali vanno dicendo un po' dappertutto che i miei scritti contengono soltanto la decima parte di quel che penso » (*Mémoires*, II, p. 118).

¹⁵ *Lettres*, p. 2: « La vostra accoglienza fu amabile; ne ho conservato il miglior ricordo... Sebbene qualcuna delle vostre risposte mi sia apparsa debole, esse avevano il vantaggio, per me prezioso, di giustificarmi un po' dalle accuse di eterodossia che vi si muovono » (*ibid.*).

certo che egli stesso ne sarebbe desolato. Dovrebbe tagliar corto, con qualche dichiarazione positiva, alle conclusioni che s'inferiscono dai suoi scritti ». Del resto, a Roma, spira un certo venticello liberale in quel momento: « Si è inclini a non occuparsi delle persone e a lasciare molta libertà di esposizione »¹⁶.

Il 7 dicembre 1902, quattro settimane dopo la comparsa del volumetto, Frémont nota nel suo diario: « Ho letto, in due giorni, il nuovo libro del Loisy: *L'Évangile et l'Église*. Vi ho trovato singolarmente sminuita la rivelazione del Cristo. Che cosa diviene la divinità di Gesù in questo lavoro pseudo-critico?... Pretende di parlare da storico: tanto peggio per la teologia, se ciò che insegna non è conforme alla storia! Ora la storia delle origini del dogma cristiano, come la interpreta Loisy, riduce quasi a nulla il magistero propriamente detto di Gesù... Oh! non scandalizzatevi: la tradizione della Chiesa diffonderà questi germi e costruirà la dogmatica e la gerarchia con l'aiuto dei Greci e dei Romani: di guisa che la Chiesa ne sa di più del suo fondatore, che pure è Dio, poiché essa lo propone come tale alla nostra adorazione. Decisamente, questo modo critico di spiegare le cose mi pare l'ultimo e più sottile sforzo del razionalismo per sovvertire alla base l'intero edificio della rivelazione. La quale diviene così una semplice e fragile costruzione dello spirito umano in cerca di una teoria più o meno soddisfacente sui suoi rapporti con la Causa suprema. Son curioso di sapere che cosa dirà Roma di questo libro. Quanto a me, salvo alcuni passi felici, lo condanno apertamente »¹⁷.

Alla metà di gennaio ha letto anche *Études évangéliques* e, il giorno stesso in cui il cardinale Richard firma il decreto che li censura, egli predice a Birot che le due opere non sfuggiranno all'indice: « Per me, le trovo false sotto vari aspetti importanti, benché l'autore abbia sfumato con molta abilità il suo pensiero recondito »¹⁸. Il vicario generale si affretta a rispondergli con una difesa in tutta regola dell'esegete: fra i due amici la discussione doveva svilupparsi, serrata, per più di un anno. Loisy crede « in quelle che chiama le conquiste definitive della scienza »: per Frémont « queste conquiste che si pretendono definitive, sono tutt'altro che sicure »¹⁹.

¹⁶ *Cahier XXX bis*, p. 55 - SIEGFRIED, II, pp. 394-395.

¹⁷ 7 dicembre 1902. *Cahier XXX bis*, p. 80. Testo *in extenso* in A. SIEGFRIED, II, p. 395.

¹⁸ Lettera del 17 gennaio 1903.

¹⁹ *Journal*, 7 febbraio 1903. *Cahier XXX bis*, p. 137.

In ottobre, la situazione si aggrava bruscamente. Il 5 escono in libreria quattro nuove opere di Loisy, fra cui *Autour d'un petit livre*, il *Quatrième Évangile* e un'edizione accresciuta de *L'Évangile et l'Église*. La signora d'Adhémar si preoccupa. Impresta libri edificanti a giovinette che li trovano noiosi e una delle quali si lascia deliziosamente intossicare da Ibsen, Schopenhauer e dal volumetto. « Ah, Loisy vi darà del filo da torcere, a giudicare dal fascino che esercita. Questo secondo Renan, asciutto e senza smalto, solleva entusiasmi inauditi anche nei ranghi del clero. Se perfino i cattolici negano il valore della prova storica, quale argomento daranno della divinità del Cristo? Capisco il vostro spavento; mi rendo conto che la critica biblica ha bisogno di teologi di genio per difendere la Chiesa dagli assalti del libero pensiero in coda di rondine o in abito talare »²⁰.

Frémont è pienamente d'accordo: « Ho letto *Autour d'un petit livre* in quarant'otto ore. Esso aggrava di molto le responsabilità che già pesavano sull'autore e questa volta Roma si pronuncerà contro. Non resta che aspettare... Loisy è un volpone che conosce la debolezza di quelli che argomentano contro di lui. Ne abusa e quel che dice del Vangelo di san Giovanni è mera stravaganza... Presto verrà colpito, siatene certa. Ma la sua eresia farà chiasso, da un capo all'altro del mondo. Egli è documentato e ci prende in contropiede. È molto che ho previsto tutto questo e che la mediocrità dell'insegnamento nei seminari mi ha penosamente impressionato. Dio ci punisce permettendo a quelli che per primi si avventurano, come Loisy, sui sentieri del libero pensiero contemporaneo, lo facciamo da scapestrati, anziché a beneficio della nostra causa divina. Molti che non erano del tutto ostili all'esegeta gli hanno detto che Loisy è un orgoglioso. « La Critica è la scienza suprema, e la Critica è lui stesso »: i suoi ultimatum alla Chiesa sono altrettante offese alla « vera scienza e al verace spirito ecclesiastico ». Ma dal male uscirà il bene: « Esso aprirà la strada alla verità, forzando la Chiesa a puntare la sua lente su zone lasciate troppo a lungo nella penombra »²¹.

La signora d'Adhémar lo tiene informato su ciò che apprende: « L'affare Loisy ingigantisce, si complica di riflessi politici. Poiché Alfred Loisy è repubblicano, fra le sue tesi religiose e le sue opinioni politiche si opera un'identificazione arbitraria che gli procura

consensi fra quei cattolici sinceri, laici o sacerdoti, i quali simpatizzano con lui come repubblicani e amici della democrazia e della scienza »²². Le posizioni si radicalizzano: « Le diatribe divengono acide e sterili, poiché le questioni teologiche non possono essere discusse con cognizione di causa, e perciò utilmente, se non dai teologi. È quel che ho risposto, quando mi sono vista attaccata con violenza in uno scambio di lettere in cui la teologia veniva messa in burletta dal mio corrispondente. Sono stata lapidata di sarcasmi: la giovane scuola non può tollerare che s'invochino quelli che essa chiama con disprezzo i *teologastri* ». Le virtù di Loisy, di cui tutti parlano? « I solitari di Port Royal avevano anch'essi delle belle doti: ciò non li ha salvati dal cadere nel giansenismo. E si può aggiungere che, se hanno fatto del male alla Chiesa, è segnatamente perché la loro falsa dottrina era dissimulata sotto le splendide apparenze delle loro innegabili virtù ». Nel pericolo eccezionale che la minaccia, la Chiesa manca di difensori qualificati: « Ne vedo pochi che siano all'altezza del compito. A questo fa difetto la scienza, a quello la comprensione del suo tempo, a molti, ahimé, la fede! Supplisco il Signore di mantenere queste tre forze in equilibrio nell'anima vostra »²³. Frémont, infatti, si è messo al lavoro.

Per prima cosa, scrive al Papa una lettera di denuncia del pericolo loisista, e la rende pubblica poco dopo averla inviata²⁴, il trionfo della democrazia è stato finora il trionfo del Razionalismo. Alla soluzione soprannaturale del problema dell'esistenza, i nostri politici, che la credono legata alle idee monarchiche, si sforzano di sostituire una soluzione naturalistica. Occorre dunque che i cattolici, definitivamente e lealmente acquisiti alla Repubblica, mostrino che la scienza depone a loro favore. Ah! « se si fossero accesi meno certi decorativi; organizzati meno ardenti pellegrinaggi, incoraggiati meno devozioni secondarie, e moltiplicati di più i corsi di seria istruzione cattolica nelle cattedrali e altrove! ». Ma ecco: i fautori della solu-

²² Nel 1905 Loisy interverrà in forma anonima nelle discussioni sulla Separazione, su richiesta di Paul Desjardins, prendendo una posizione « repubblicana ». Prima di questa data, l'esegesi assorbe ogni sua preoccupazione. D'altra parte, fra i cattolici avanzati si distinguono allora due tendenze: quelli per i quali scienza e democrazia sono inseparabili; e quelli che giudicano pericoloso confondere le questioni politiche con le questioni dottrinali.

²³ Lettera del 10 novembre 1903. *Histoire d'une direction*, II, pp. 204-205.

²⁴ Lettera datata 25 novembre 1903 e pubblicata sotto forma di epistola dedicataria a S. S. Papa Pio X, all'inizio del tomo V dei *Principes*, pp. V-XXI.

²⁰ Lettera del 31 ottobre 1903. *Histoire d'une direction*, II, p. 201.

²¹ Lettera del 2 novembre 1903. *Histoire d'une direction*, II, pp. 202-204.

zione naturalistica ricevono il rinforzo inatteso da una giovane scuola di esegesi biblica, secondo la quale « non è il Cristo che ha fondato la Chiesa, ma la Chiesa che ha positivamente e successivamente *formato* il Cristo ». Questa nuova scuola « proclama di non separarsi dalla Chiesa e di ammettere il dogma della divinità del Cristo e quello dell'autorità ecclesiastica. Ma poiché, a suo avviso, questi due dogmi sono privi di base storica, essa è costretta a fare appello all'*illuminismo* per mantenerne fra noi la fede ». Dopo che il giansenismo, per due secoli, ha devastato il campo della morale, il loisismo viene ora a devastare quello del dogma. Una situazione che esige la vigilanza pontificia: « Il fuoco crepita in fondo al santuario e per molto tempo non sarà spento ».

D'altra parte, Frémont ha cominciato a scrivere una confutazione degli errori contenuti nelle recenti opere di Loisy: « Mi ha preparato argomenti poco comuni. Mi sforzerò, non già di trionfare su di lui, ma di convincerlo. Vedremo la sua risposta. Sappiate, intanto, che tutta la sua erudizione crolla non appena son messi a nudo i falsi principi ragionativi che egli adotta. Conosco a fondo questa materia che esploro da vent'anni »²³. Ma « Roma farebbe bene ad affrettarsi. I guasti compiuti dai lavori di Loisy sono già considerevoli nel clero »²⁴. Tuttavia, a Parigi la signora d'Adhémar nota indizi favorevoli nell'evolversi della situazione. Si continua a parlare di Loisy, ma molti dei suoi amici (verosimilmente solo Klein, uno dei destinatari di *Autour*) si sono considerati compromessi dall'indiscrezione dell'esegeta. Continuano ad ammirarne la dottrina, a temere le conseguenze che una condanna romana potrebbe avere sull'opinione pubblica, a reclamare per il clero quella che chiamano « la libertà dello studio »: ma ammettono che gli argomenti di Loisy sono spesso più ingegnosi che solidi, valutazioni personali più che prove sicure. Invece, nelle file del clero giovane, il partito dell'esegeta non cessa di espandersi²⁵. Un mese più tardi il superiore del seminario dell'Istituto cattolico di Parigi, Guibert, le dirà che i suoi ottanta allievi « sfuggono tutti alla lusinga della nuova eresia »²⁶. Dal canto suo, Frémont osserva che « da ogni parte, la protesta del clero sale pressante » contro le teorie di Loisy, nonostante « i con-

senso che i giovani esprimono all'esegeta »²⁹. E presto l'intervento di Maurice Blondel, constaterà la signora di Adhémar, costringerà i loisisti alla « tattica del silenzio »³⁰.

Fratanto Frémont aveva rapidamente portato a termine il suo progetto e il 6 dicembre poteva annotare: « Siate benedetto, Signore! Ho finito stasera la confutazione delle false teorie neo-critiche di Alfred Loisy. Questo libriccino mi è costato all'incirca un mese di lavoro »³¹.

L'operetta, dalla copertina rossa come quella che intendeva confutare, era redatta sotto forma di sei *Lettres à l'abbé Loisy, sur quelques points de l'Écriture Sainte*. Pubblicata nel gennaio 1904 in 1.100 esemplari, ebbe un rapido successo: nove edizioni consecutive portarono la tiratura totale a 4.950 esemplari mentre se ne dava la traduzione tedesca e italiana.

Le « *Lettres à l'abbé Loisy* ».

Frémont dedica la prima delle sue lettere a un'analisi dell'errore fondamentale di Loisy, da cui tutti gli altri derivano: la separazione che egli opera fra storia e teologia. Le quattro lettere successive trattano di questioni particolari: la divinità del Cristo, la sua resurrezione, l'istituzione divina della Chiesa, l'autenticità del Vangelo giovanneo. L'ultima, infine, si presenta come un saggio psicologico sulle disposizioni spirituali dell'esegeta e dei suoi seguaci. Tutte le lettere si riferiscono essenzialmente a *Autour d'un petit livre*: solo due citazioni, alla fine dell'opera, sono tratte da *L'Évangile et l'Église*.

1) Sulla scia di Richard Simon, Loisy propugna « la necessaria separazione, se non l'insanabile antagonismo » della storia e della teologia. Ora la teologia si definisce « la scienza motivata della rivelazione giudaico-cristiana ». E, fra le due vie di cui Dio dispone per parlarci — l'illuminazione interiore e la testimonianza storica — egli

²⁹ Lettera del 2 dicembre 1903. *Ibid.*, II, p. 211.

Ciò non toglie che un po' più tardi si farà eco della voce secondo cui « 22.000 esemplari de *L'Évangile et l'Église* sono stati già diffusi in Francia e in Europa » (18 gennaio 1904, *Cahier XXXI*, p. 35).

³⁰ Lettera del 29 febbraio 1904. *Histoire d'une direction*, II, p. 213.

³¹ A. SIEGFRIED, II, p. 396. Al suo amico Charles Coeil, preciserà: « 33 giorni » (Lettera del 10 dicembre 1903).

²³ Lettera del 13 novembre 1903. *Histoire d'une direction*, II, p. 206.

²⁴ Lettera del 21 novembre 1903. *Ibid.*, II, p. 208.

²⁵ Lettera del 30 novembre 1903. *Ibid.*, II, p. 209.

²⁶ Lettera del 30 gennaio 1904. *Ibid.*, II, p. 211.

ha scelto la seconda. Bisogna dunque « rigorosamente affermare che ogni tesi teologica priva di collegamenti più o meno diretti con la storia orale o scritta della rivelazione, non ha alcuna legittimità ». *Vogliate riflettere su questo*, domanda Frémont a Loisy. Ma, si meraviglia il lettore, dov'è il dissenso fra loro? E questa proposizione non giustifica forse le severità dell'esegeta, o per lo meno il principio che le informa? Ma non è questo che ha voluto dire l'apologista, il cui pensiero verrebbe così interpretato alla rovescia. Dal suo sillogismo, egli deduce, al contrario, una connessione intima, grazie alla quale la teologia è il cammino più breve per andare alla storia (nonostante le cantonate « assai frequenti » fra i teologi), perché essa si fonda sulla storia, perché essa ha fedelmente raccolto la testimonianza puramente storica degli uomini ai quali Dio ha scelto di rivelare il suo piano soprannaturale sull'umanità.

2) Ora, c'è un primo fatto storico cui occorre fermamente attenersi: il Cristo stesso ha detto chiaramente che egli era Dio fatto uomo, e la società religiosa che lo insegna dev'essere in grado di provare la realtà di questa affermazione. Altrimenti, per noi sarebbe affatto impossibile saperlo. La dimostrazione si dà in tre tempi:

— Gesù fu condannato a morte dalla sinagoga per aver proclamato, su domanda di Caifa, la propria divinità. Lo confermano gli attuali rabbini di Parigi, consultati da Frémont.

— È impensabile che monoteisti così intransigenti quali i giudeo-cristiani abbiano divinizzato un monoteista come loro, senza che questi avesse fatto il minimo accenno alla propria divinità.

— Non potrebbe esserci sviluppo dottrinale senza un germe preliminare che non ha nulla in comune con la facilità di divinizzazione di cui il dissoluto paganesimo ci offre lo spettacolo.

Ma perché così poca chiarezza, nei sinottici, su questo punto fondamentale? e perché tanto intervallo con il Vangelo giovanneo? Perché, sull'esempio del loro Maestro, gli apostoli propagarono il dogma della divinità del Cristo con eccessivi riguardi e con la massima cautela: era un *segreto* trasmesso nel corso di un insegnamento orale destinato a completare, finché fu necessario, « ciò che il testo scritto aveva di troppo *implicito* ».

3) Analogamente, « pretendere che la resurrezione sia un fatto metafisico e di ordine puramente soprannaturale, è un'affermazione di una temerità senza pari », che si fonda su una concezione erronea

del miracolo. Un miracolo, in quanto fatto, cade sotto la percezione dei nostri sensi come qualsiasi altro fatto: esso, dunque, può e deve esser constatato alla stessa stregua. Ne differisce solo per la causa, che attiene al nostro puro ragionamento: « Dacché si tratta di un fenomeno, questo fenomeno cade sotto i nostri sensi; dacché esso viola una o più leggi della natura, è soprannaturale. Pertanto, se questo fatto è avvenuto lontano da noi, basta esser dinanzi a testimoni che adempiano tutte le condizioni di una testimonianza certa, perché la nostra adesione sia motivata ». Ebbene, nessun evento trascorso ci è attestato con più vigore, con più unanimità, perseveranza e disinteresse della *resurrezione* da parte degli apostoli: « Quale fatto, dunque, sarebbe *storico*, se questo non lo è? ». È vero che Loisy non nega questo fatto, ma solo il suo carattere *sperimentale*: egli non vuole che gli apostoli abbiano *visto* Gesù resuscitato, e a questa percezione oggettiva sostituisce un'esperienza illuministica fondata sulla loro volontà di credere, assai vicina all'allucinazione suggerita dal libero pensiero.

4) Se non è storicamente dimostrabile che il Cristo è Dio e che Egli stesso ha istituito la Chiesa, tutta l'autorità della Chiesa si dissolve e il suo insegnamento è campato nel vuoto. Ora, il *Tu es Petrus* è questo atto d'istituzione immediata della Chiesa, la cui promulgazione fu differita fino all'Ascensione: « Il Cristo crea la Chiesa perché agisca più tardi, ma la crea. La parola Chiesa non è in alcun passo, nei Vangeli, dopo la resurrezione. Ma lo è prima, caro reverendo, ed è questo che vi condanna ». Diremo che si tratta, qui e altrove, d'interpolazioni posteriori? « Ma questi son procedimenti critici talmente arbitrari, e che supporrebbero nei primi cristiani una tale *disinvoltura* verso i documenti più sacri, ch'io li rigetto energicamente ». Il loro unico fine è di dissimulare il partito preso più sistematico, quello che, ponendo in rilievo passi oscuri a detrimento dei versetti luminosi, o addirittura amputando i testi, ci propone un Gesù senza rilevanza³².

³² Frémont si diffonde a lungo sul confronto fatto da Loisy fra Marco, VI, 1-6 e Matteo, XII, 53-58 (*Autour d'un petit livre*, p. 33) sulla predicazione infruttuosa di Gesù a Nazaret: « San Marco non dice, come voi gli fate dire, che Gesù non poté fare miracoli; dice che non poté farne che alcuni, e in ciò si accorda pienamente con san Matteo che voi gli opponete » (*Lettres à l'abbé Loisy*, pp. 101-104). Vedi più avanti, p. 445, la risposta del rev. Birot a questa critica.

5) Il Vangelo di san Giovanni è un poema religioso e pseudo-storico in cui tutto fu inventato, narrazioni e discorsi, unicamente per provare che Gesù era Dio? La tradizione è unanime nell'attribuire questo scritto al discepolo prediletto. Loisy, che non può scolarla seriamente, le oppone le proprie impressioni: Gesù non sarebbe stato compreso dai suoi ascoltatori se avesse parlato come l'evangelista lo fa parlare. Ora, al contrario. « se Gesù ha sostenuto di essere il Figlio di Dio. com'è certo, dovette parlare come lo fa parlare Giovanni » e se Egli vi si esprime diversamente che nei sinottici, il motivo va visto nella diversità del pubblico: qui masse popolari, là dottori della legge.

6) La *Critica*, che Loisy tende a incarnare in se stesso, è ai suoi occhi « non so che potenza celeste, infallibile, intangibile, irrimediabile, che agita il suo scettro regale su tutte le teste, compresa quella della Chiesa ». Ora, la *Critica* non esiste: non vi sono che dei critici, destinati sempre a contraddirsi fra loro, a seconda del soggettivismo che compenetra la loro spiegazione di fatti del resto certi. poiché essi oppongono le loro successive congetture alla solida testimonianza storica raccolta dalla teologia. Così accade a Loisy: « Voi siete uno studioso, la cui scienza biblica è guastata dalle interpretazioni filosoficamente difettose, che sono la conseguenza del vostro stato d'animo ». Ed è tanto più importante dimostrarlo, invece di limitarsi a un'impressione superficiale, poiché questo stato d'animo « riflette quello d'un gran numero di laici eminenti e di ecclesiastici operosi che, per udire contrapporre senza posa la scienza alla fede, la democrazia repubblicana alla gerarchia della Chiesa, il progresso e l'evoluzione a ciò che sdegnosamente si chiama tran-tran e l'inerzia delle sacristie, non sono lontani dal credere che i nostri avversari abbiano ragione anche nella sostanza della loro dottrina, laddove è solo nella forma che il torto è nostro e la ragione dei nostri avversari ».

Renan ha scritto, nei *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, che furono i suoi studi biblici a fargli perdere la fede. Sbagliava. Non è la lettura del testo ebraico o greco della Bibbia che può privare della fede: questo testo è lo stesso per tutti; sono « le false interpretazioni che possiamo darne sotto l'influenza direttrice di una falsa filosofia ». Anche Renan lo riconobbe durante una visita che gli fece Frémont nel 1882: « Fate che non sia kantiano nell'ordine della certezza e spinoziano in quello della metafisica, e subito ridi-

vento cristiano e spiego i testi biblici come voi ». E Frémont non si stanca di ripetere: « Là dove il testo del Pentateuco parla di un miracolo, l'esegeta libero pensatore vede un mito. Non è il testo del Pentateuco che cambia, ma la spiegazione. Fate che i due lettori dello stesso testo abbiano la stessa filosofia, e otterrete la medesima interpretazione »³³.

A sua volta, Loisy pretende di sfuggire alla filosofia e alla teologia. Si definisce un puro esegeta: ma questa non è che una « finzione strategica per impedire alla Chiesa di occuparsi di teorie che sovvertono da cima a fondo il suo insegnamento ». *I fatti sono fatti*, egli scrive. E in questo preciso momento, volatilizza i fatti più avallati e, per sfuggire alle conseguenze della sua critica demolitrice, si rifugia in un illuminismo per il quale, giusta la sua espressione, la *fede basta alla fede*. Come è arrivato, dunque, a formarsi questo stato d'animo? Frémont si sforza di spiegarlo, richiamandosi alle confidenze dell'esegeta, ma senza mescolarvi nulla che possa essergli personalmente sgradito: è una biografia intellettuale che egli vuole abbozzare, restando sul piano delle idee.

Al punto di partenza, c'è il gusto innato dell'esegeta per le « questioni pericolose »³⁴. Giovane seminarista, Loisy è stato colpito dalla fragilità dell'insegnamento tradizionale. Legge allora i protestanti, s'imbeve delle loro idee razionalistiche, scopre che i testi biblici dati come incontestabili dai suoi professori sono contestati dai critici. Lo stupore diviene scandalo: « Il divario, per non dire l'antagonismo, che voi credete di scoprire fra l'insegnamento tradizionale e i testi dotamente criticati, vi fa insorgere ». Nobile rivolta, ma impressione indelebile: la critica gli appare come « l'ultima parola del sapere umano in queste delicate materie », mentre la tradizione orale e l'insegnamento tradizionale perdono per lui ogni autorità. Concepisce, allora, il lodevole disegno di riconciliare la fede e la scienza e di salvare la dottrina della Chiesa, infondendole una vita nuova. Questa vita, egli l'attinge dall'enorme lavoro dell'avversario,

³³ Frémont insiste a lungo sul fatto che la conoscenza della lingua non è indispensabile per apprezzare il valore storico e filosofico di un testo, che essa non conferisce alcun elemento scientifico alle conclusioni dell'esegeta in materia di *soprannaturale*, e che una traduzione esatta basta. Inoltre, la comprensione di una lingua fa appello alla tradizione, che ci ha conservato il senso delle parole, provando in tal modo la sua capacità — poiché chi può il più può il meno — di conservare il nome degli autori dei libri biblici.

³⁴ *Autour d'un petit livre*, p. 2.

ma invece di filtrarne gli errori, li consacra e, nelle sue concessioni, lascia sfuggire l'essenza del cattolicesimo, il *soprannaturale* o, più precisamente, lo svolgimento soprannaturale della storia sacra al quale sostituisce la sua personale filosofia. Poiché Loisy non nega il soprannaturale: lo spiega, lo interpreta, lo generalizza nella prospettiva d'una « *evoluzione gigantesca*, di cui l'universo e l'uomo costituiscono la materia più o meno docile e la forza divina l'immanente energia motrice ». Nelle brume filosofiche di cui si compiace la sua erudizione, egli annega i clamorosi miracoli con i quali Dio si rivela *dal di fuori*, nonché il « sole della tradizione ».

Frémont giudicava definitiva la sua confutazione e pensava che essa, forse, avrebbe toccato Loisy. L'esegeta ritenne l'opera « di gran lunga più insignificante che malevola » e non rispose³⁵. Viceversa, il cardinale Perraud, vescovo di Autun e accademico, ne lodò il « vigore delle argomentazioni » e il cardinale Lecot, arcivescovo di Bordeaux, « la logica inesorabile quanto generosa », mentre il rettore dell'Istituto cattolico di Parigi, monsignor Pécchenard, la stimò « un libro bello ed esemplare, ricco di scienza, di buon senso e di logica »³⁶. Nel suo diario Frémont nota il 12 febbraio 1904: « Il libretto mi ha procurato un'alluvione di lettere che mi piovano addosso da ogni parte. L'impressione generale è buona, mi dicono. Tanto meglio »³⁷. Il vescovo di Orléans, il futuro cardinale Touchet, gli esprime l'« elogio universale », di cui ha raccolto l'eco (2 aprile). Il superiore generale di San Sulpizio, Lebas, si congratula « per la forza e la chiarezza irresistibili » dell'opera (15 marzo). Più riservato, Maurice Blondel gli manifesta la sua adesione sulla « sostanza delle cose », pur restando, « quanto alle questioni di metodo,

in molti punti più esigente di voi » (16 febbraio). Così pure, il rev. Lemire, deputato e sindaco di Hazebrouck, cui gli uffici esteriori « non consentono di seguire questi problemi così appassionanti », si limita, con la sua consueta concisione, ad apprezzare, nel tono del libro, un tatto a cui Loisy non era stato gran che abituato (11 febbraio). Albert de Mun, in una lunga lettera pubblicata dall'*Univers*, lo ringrazia di aver « mirabilmente fatto capire ai profani la natura della controversia » (26 febbraio). Un sacerdote attivo e intraprendente, don Lagardère, segretario del liberale arcivescovo di Besançon, monsignor Fulbert Petit, si rallegra di questo eccellente antidoto contro il *dubbio*, « comodo guanciale per le passioni ancora indomate » della giovinezza (29 febbraio). Da Roma, il procuratore generale della Compagnia di San Sulpizio, Hertzog, gli scrive: « Loisy non potrà rimproverarvi di non averlo compreso, né di non averlo citato; e, se è suscettibile di esser ricondotto alla verità e alla sana dottrina, il vostro ragionamento avrà dovuto convincerlo » (18 febbraio). E l'emerito sulpiziano aggiunge che il suo pensiero riflette l'opinione generale degli ambienti romani.

In questo concerto di plausi, le note dissonanti sono rare, per lo meno nelle lettere conservate. Naudet dichiara che Frémont non lo ha convinto: « Non ha compreso Loisy ». Louis Birot, vicario generale di Albi, protesta che il libro « rimane estraneo al caso Loisy, poiché sfonda porte che Loisy dichiara aperte e dimostra tesi che l'esegeta non contesta » (11 febbraio). Il suo arcivescovo, monsignor Mignot, aveva già sottolineato le proprie « divergenze di vedute » con l'apologista.

Oggi si rischia di non intendere bene, leggendo le *Letture* di Frémont, i motivi di queste opposte reazioni e di essere sbattuti fra impressioni contrastanti. Il loro autore non ha dato prova di acume, mostrando lo sdrucicolo preso da Loisy e che doveva condurlo alla negazione della fede? Non ha lucidamente denunciato le infiltrazioni di una critica eversiva, dalle innegabili implicazioni filosofiche? Non ha « ricondotto in termini precisi e assimilabili, per il cosiddetto grosso pubblico, questioni di per sé sottili, ma poste anche in modo arruffato e nebuloso? »³⁸. D'altra parte, è vero che si può non apprezzare la cadenza istintivamente oratoria del suo pensiero, la sua propensione agli svolgimenti in un po' corrivi, il suo gusto per tutti i procedimenti dell'*argumentatio* scolastica. Vien fatto allora di

³⁵ « Risparmiami a questo apologista fanfarone l'imbarazzo di sentirti dire che non sapeva di che stesse parlando. Ma egli aveva ben confermato nella loro ortodossia i parroci della Tarantasia » (ai quali monsignor Lacroix aveva inviato il libro). All'autore, « brav'uomo che aveva una splendida e ingenua fiducia in se stesso » egli riconosceva soltanto una conoscenza epidemica dei problemi, servita dal desiderio di dissertarne a non finire: « Con minore asprezza dogmatica e qualche scrupolo di liberalismo, era sulla linea di Cayraud e di Maignen » (*Mémoires*, II, p. 504).

³⁶ Lettere pubblicate all'inizio del volume.

³⁷ *Cahier XXXI*, p. 49. Di tutte le confutazioni di Loisy, questa fu indubbiamente la più raccomandata, la più lodata e la più letta. Nella « *Revue thomiste* », il padre Pégues vi riconobbe « il senso di una fede purissima e senza compromessi », contrapponendola agli articoli di Lagrange, di Batiffol e di Mignot.

³⁸ A. SIEGFRIED, *op. cit.*, II, p. 411.

chiedersi quanto valga la sua logica, così sicura di sé, e quanto resti delle posizioni esegetiche sulle quali egli ha attestato la propria linea di fuoco.

Con una trentina d'anni di distacco, il canonico Alleaume poté che « per temperamento e altresì in conseguenza di una formazione più scolastica che positiva, il rev. Frémont era proclive a dogmatizzare ». Non essendo né orientalista né ebraicista, egli sembrava « poco sensibile a obiezioni di cui la sua informazione un po' sommaria, ma che non sempre era stata messa alle strette dalle decisioni della Commissione biblica, gli velava alquanto la portata ». E se, con le sue *Lettres*, egli ha compiuto « un'opera inverosimilmente salutare », non era preparato per un lavoro di lungo respiro che unisse « un severo metodo critico a una sana filosofia religiosa ». Discepolo di Vigouroux, egli ne aveva adottato « il metodo prudente e un tantino peritoso » e, come lui, non sempre distingueva bene asserzioni certe e proposizioni discutibili in quella che chiamava la *tradizione*³⁹.

L'autore di queste osservazioni aveva mostrato il suo manoscritto a un discepolo di Frémont, il canonico Bruneteau, ex docente al seminario maggiore di Poitiers, il quale le aveva giudicate « buone », con alcune osservazioni, delle quali fu tenuto conto. Nel rilevare quanto, in termini generali, lo spirito del suo maestro, « volto interamente all'avvenire, resti schiavo del passato », egli aggiunge: « Non lo proporrei per modello agli specialisti di esegesi, bensì ai predicatori e ai cattolici seri », per via della sua familiarità con la Bibbia, che conosceva a fondo e non si stancava di rileggere⁴⁰.

Non si potrebbe dir meglio, a distanza di tempo, per non confondere il valore oggettivo di questa confutazione con l'influenza che ebbe su un ambiente particolarmente ricettivo⁴¹. La sua momentanea forza le veniva dalla moderazione con cui Frémont si era fatto, per la mentalità media, l'interprete delle opinioni ammesse. Ma le debolezze che oggi vi si ravvisano non devono far misconoscere il

vigore logico del sistema di pensiero da cui essa derivava. Se si vuol valutare questa apologetica dal solo punto di vista dell'efficacia, si fa di Frémont il campione di un'ortodossia astratta; si dimentica il carattere specifico della sua argomentazione a beneficio della sua fedeltà alla tradizione da lui rappresentata; si accentua l'imprecisione dei contorni di cui la sua eloquenza si compiacceva. In realtà, lo stesso Frémont non considerava le sue *Lettres* che come una « monera infinitesimale » nella propria opera⁴², un'operazione di ripulitura giustificata dalla vasta costruzione che avrebbe occupato il terreno. L'inconsistenza delle idee che avevano affascinato Loisy gli appare alla luce di un'evidenza sulla quale egli innalza lo spesso muro dei suoi *Principes*: la dimostrabilità storica del soprannaturale.

Stupisce che Frémont proponga del soprannaturale una definizione che oggi sarebbe giudicata sorprendentemente restrittiva: « Si qualifica con questo termine tutto ciò che, in via immediata o mediata, si riferisce all'intervento personale e diretto di Dio nel normale esplicarsi delle leggi della natura, e specialmente nel corso storico dei destini dell'umanità »⁴³. Il razionalismo afferma che quest'intervento sfugge all'esperienza, e dunque alla scienza: « sofisma mostruoso », che esclude dall'ordine sperimentale tutto ciò che attiene alla testimonianza. Ora uno stuolo di testimoni afferma di aver « esperito scientificamente il soprannaturale », come un insieme di eventi miracolosi. Conviene dunque « indagare se gli eventi siano stati realmente miracolosi o no, e se i testimoni che li riferiscono abbiano adempiuto le condizioni della testimonianza scientificamente storica ». Si giunge così al problema della certezza.

La certezza si fonda sulla constatazione dei fatti, cioè delle realtà che l'uomo può conoscere. « Dacché un fatto è reale e constatato, esso rientra nel dominio della scienza. I fatti sono fatti, non è in potere dell'uomo eliminarli; la loro verità oggettiva s'impone »⁴⁴. Un sistema, pertanto, possiede tutti gli elementi primari di una scienza se si fonda sui fatti. Poco importa che questi fatti non siano conosciuti dall'uomo se non per testimonianza e che egli non possa rinnovarli personalmente a suo beneplacito. « La certezza, nell'ordine morale, ha la stessa essenza che nell'ordine fisico; non vi sono due

³⁹ CH. ALLEAUME, *op. cit.*, pp. 107-112.

⁴⁰ Lettera al canonico Alleaume, datata settembre 1933.

⁴¹ Gli editori della *Correspondance Blondel-Valensin* sono anche più severi: « Le *Lettres* à l'abbé Loisy non potevano essere un rimedio se non per quelli che ignoravano i termini dei problemi » (I, p. 178). All'autore essi negano anche « la formazione filosofica sufficiente » (I, p. 60).

Un modernista pentito, il rev. Brugerette, le presentava nel 1938 come « la migliore confutazione » che sia stata fatta (*Le Prêtre français et la société contemporaine*, III, p. 201).

⁴² 12 febbraio 1904. *Cahier XXXI*, p. 49. Lezione scorretta « monnaie » [moneta] invece di « monère » [monera] in A. SIEGFRIED, II, p. 409.

⁴³ *Les Principes*, III, p. 109.

⁴⁴ *Ibid.*, III, p. 185.

modi di esser certi... Quale differenza c'è tra la certezza che abbiamo dell'esistenza di Carlo V e la certezza che i tre angoli di un triangolo sono uguali a due angoli retti? Nessuna, salvo quella inerente alle condizioni donde risulta l'evidenza»⁴⁵.

La fede altro non è che questa necessità, in cui ci troviamo, di credere nella parola altrui; e credere è «un atto eminentemente razionale, quando la nostra ragione fonda su indefettibili motivi di credibilità la propria adesione a un fatto, a una cosa, a una realtà che essa non può di per sé constatare direttamente»⁴⁶. Il dovere più urgente e imperioso dei cattolici è dunque di proclamare che «la religione cattolica ha per base la scienza» e che «il catechismo è altrettanto positivo e solido, nelle nozioni religiose che contiene, di quanto possano esserlo, senza eccezione, tutti i testi di scienze naturali che si fanno studiare ai ragazzi delle nostre scuole»⁴⁷. La vera religione è scientifica, come la vera scienza è religiosa.

In tal modo Frémont colloca in primo piano, in reazione al positivismo contemporaneo per il quale la scienza spiega tutto, la dimostrazione razionale della divinità del cristianesimo; ed è convinto che tale dimostrazione basterebbe a comportare l'assenso di fede, se non le fossero d'impedimento «le passioni dello spirito e del cuore». «Dio può unirsi all'uomo: questa proposizione è di una perfetta intelligibilità»⁴⁸. Lo ha fatto? Sì, ed è facile provarlo, partendo, «come ogni vero positivista, da un fatto incontestabile»: la fede, che tante anime convinte professano, nella divinità del Cristo⁴⁹. Per spiegare questo fatto, non si può eludere un'alternativa: o Gesù ha affermato Egli stesso la propria divinità, o i suoi discepoli lo hanno divinizzato. La seconda ipotesi non resiste all'esame; e, quanto alla prima, fra le altre conferme abbiamo il miracolo, fenomeno soprannaturale che l'occhio constata e che la ragione attribuisce a un intervento speciale di Dio. Si può dunque concludere che «scientificamente, il cristianesimo tiene in isacco anche i suoi avversari più

scaltriti. Lo abbiamo mostrato provando il dogma della divinità del Cristo. Questo grande dogma non lo si attacca che con petizioni di principio o con negazioni senza valore... Un giorno ci si chiederà come mai il secolo della ragione abbia potuto così sragionare»⁵⁰.

Non sta qui, in tutto il suo candore, quel razionalismo imperturbabile dei filosofi di cui si duole Loisy? «Il libero pensiero si figura che noi invochiamo, nelle nostre lotte dottrinali, una forza diversa da quella dell'intelligenza umana. È uno sbaglio. L'intelligenza umana è il nostro strumento conoscitivo, come lo è per i puri razionalisti»⁵¹. Frémont, dal canto suo, immagina di parlare col loro stesso linguaggio «ai liberi pensatori, ai razionalisti, ai naturalisti di ogni scuola e di ogni sfumatura», che prende di mira direttamente nei suoi *Principes*; s'immagina di praticare il loro metodo — purgato della sua filosofia avventizia — perché vuol partire dal fatto. Per lui il fatto, materiale e storico, è un dato immediato nella sua pura oggettività, un dato che il kantismo dissolve nella soggettività del giudizio: in tal modo l'ultima parola di questa filosofia è anche la prima della «critica». E Frémont si compiace di contrapporre alle insufficienze del metodo intrinseco (la critica documentaria) il primato del metodo estrinseco (la registrazione delle testimonianze), mentre il dibattito fra i critici verte sulla *asseverazione* dei fatti, a partire da tutte le fonti indistintamente utilizzabili, e sulla cernita tra fatti di natura e fatti di coscienza, che egli considera operata spontaneamente e fedelmente trasmessa.

Questo oggettivismo, che Blondel, quando apparvero le *Lettres*, aveva già criticato sotto il nome di estrinsecismo, e che intendeva opporsi a ogni forma di soggettivismo, è dunque, in teologia, la posizione dominante⁵². Frémont è consapevole di non essere che l'eco

⁵⁰ *Ibid.*, VII, p. 239.

⁵¹ *Ibid.*, II, p. 344.

⁵² ROGER AUBERT, *Le Problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain, 1945. «Preoccupati di battere il razionalismo sul suo stesso terreno, i nostri teologi si studiano soprattutto di spiegare che è teoricamente possibile dimostrare tutti gli antecedenti della fede e quindi, per quelli che sono capaci di valutare i motivi di credibilità, giungere a un'evidenza perveniente naturale della verità del cristianesimo... La certezza della fede può puramente, anche sul piano naturale, a un'infalibilità paragonabile a quella della scienza... La parte della grazia nella fede non interessa in particolare i nostri teologi... L'atto di fede, considerato formalmente come tale e in quanto momento logico di una deduzione dell'intelletto, non è più libero in sé e per sé della successione dei diversi istanti della più

⁴⁵ *Ibid.*, III, pp. 221-222. E dunque, «nella misura in cui l'uomo è capace di certezza, è capace anche d'infalibilità». Certezza e infalibilità sono sinonimi, l'una e l'altra essendo del resto ronzionate e circoscritte: così s'insegnava a Saint-Sulpice quando Frémont vi era allievo, per dare un fondamento razionale all'infalibilità pontificia.

⁴⁶ *Les Principes*, III, p. 206.

⁴⁷ *Ibid.*, VIII, pp. 342-343.

⁴⁸ *Ibid.*, VI, p. 193.

⁴⁹ *Ibid.*, VII, p. 205.

dell'insegnamento ricevuto a San Sulpizio e al Collegio Romano: il suo contributo e la sua originalità egli li ripone nella conoscenza approfondita che le sue «immense letture», come ama dire, gli hanno dato delle idee dell'avversario.

Eppure Frémont non sfugge al vecchio problema che Loisy si era studiato di porre in termini nuovi, scaturiti dalla critica moderna: come intendere bene la Bibbia. La tradizione ha sempre visto nella Bibbia un libro insieme chiaro e complesso, il cui senso letterale si offriva a una lettura diretta, ma che l'autorità della Chiesa doveva proteggere dall'arbitrio delle interpretazioni individuali. Ora la critica moderna ha sottoposto questa concezione a una rivoluzione «kantiana», per dirla con Frémont: essa ha distrutto la credenza nell'immediatezza oggettiva del senso «letterale» e nella verità assoluta del senso ricevuto, per sostituirvi una ricerca laboriosa del senso primo, una lettura progressivamente costruita. Il compito degli esegeti cattolici consiste, perciò, nel gettare un ponte fra il testo, così considerato con uno sguardo nuovo, e l'insegnamento della Chiesa che rappresenta per loro un termine oggettivo, ma in nessun modo un criterio *a priori*. Non si tratta di una semplice opera negativa di apologisti intenti a confutare le obiezioni o a operare amputazioni inevitabili. Al di là degli artifici di un concordismo anti-storico, al di qua delle facilonerie di un allegorismo pseudo-teologico, essi devono scoprire il volto della verità in questo libro tanto più lontano quanto più lo si conosce. analizzando i testi secondo tre criteri ermeneutici: il loro inserimento nell'ambiente che li ha prodotti, la pluralità dei loro sensi armonici, la loro posizione relativa nello sviluppo dottrinale.

rigorosa delle argomentazioni... Il suo carattere soprannaturale deriva unicamente da una elevazione della facoltà, senza che alcuna differenza psicologicamente constatabile permetta di fare una distinzione qualsiasi da un atto di fede naturale » (pp. 227-241).

Un'evoluzione cominciò a delinearsi con Billot, di cui Frémont seguì i corsi al Collegio Romano, e la cui teoria s'impose nel primo quarto del XX secolo. Ora, se quest'ultima «ha certamente consentito un progresso sensibile e assai meritorio» (AUBERT, p. 251), la religione cristiana resta, in essa, «susceptibile di una dimostrazione strettamente scientifica» e l'atto di fede soprannaturale continua a non differenziarsi, come atto psicologico, dall'atto di fede naturale. «Ambedue hanno gli stessi caratteri essenziali, quelli della fede umana in genere». Infine, essa non dedica alcuna tesi all'aspetto soprannaturale dell'atto di fede né all'azione della grazia (pp. 241-255). Nella tesi del canonico Aubert si può seguire lo sviluppo della reazione contro questa posizione, da Blondel ai nostri giorni.

Incidentalmente, Frémont ha riconosciuto la necessità del pregiudizio favorevole, senza vedere che essa fa torto al logicismo rigoroso che egli manipola con tanta spigliatezza: «Dove saremmo con san Paolo e le sue Epistole se lo giudicissimo con le nostre attuali passioni e se il pensiero che lo Spirito Santo lo ispirava non ci vietasse di sopporre che egli sbaglia, suggerendoci sempre una spiegazione favorevole dei passi difficili e delle dottrine di questo grande apostolo?»⁵³. Ma non risulta che questa soluzione teologica gli abbia posto qualche problema esegetico, e tanto meno metodologico.

Viceversa, egli osserva che spesse volte è accaduto agli esegeti, anche nel XIX secolo, di sbagliare fino alla *stragavanza* nella lettura dei fatti. «Incredibile a dirsi, i catechismi elementari hanno dettato legge ai trattati teologici più sublimi e si son visti gli apologisti più colti subire ingenuamente l'influenza disastrosa di opinioni irrilevanti, sulle quali mani sprovvedute, sebbene pie, sbandieravano audacemente il vessillo del cattolicesimo»⁵⁴. Nel XVI secolo. «la Chiesa cattolica, i cui dogmi servivano allora da orientamento allo spirito europeo, aveva visto i suoi teologi più rinomati impadronirsi delle spiegazioni aristoteliche e tolemaiche per collegarle strettamente alle prime pagine del *Genesi*»: fatalmente, quindi, il sistema di Copernico. «che sul punto fondamentale delle origini dell'universo e dell'uomo sbaragliava tante vetuste e rispettate, se non rispettabili, teorie», doveva urtare in ostacoli enormi, contro i quali si spezzò Galileo⁵⁵. I Padri stessi «han potuto sbagliare richiamandosi a dati scientifici insufficienti o anche a sistemi fallaci»⁵⁶.

Frémont non ammette che si tollerano queste *incomprensioni* disastrose⁵⁷ e si sforza, su un duplice fronte, di eliminarle dai primi

⁵³ Al rev. Birot, lettera del 9 aprile 1899.

⁵⁴ *Les Principes*, IX, pp. 382 e 391.

⁵⁵ *Ibid.*, IX, p. 264.

⁵⁶ *Ibid.*, IX, p. 252.

⁵⁷ *Ibid.*, IX, p. 386.

Viceversa, non si capisce bene come egli possa affermare contemporaneamente «che s'insegnava, se non come materia di fede almeno come vicinissimo alla fede e come a un dipresso certo, che vi fosse un'astronomia *rivelata*, in virtù della quale noi sapevamo che la terra era immobile e che il sole girava» (VIII, p. 87) e che «questo insegnamento non aveva *nulla di ufficiale*, nulla di dogmatico, nulla di obbligatorio o tale da impegnare la coscienza» (VIII, p. 288): anche se «significa calunniare la Chiesa attribuire al suo insegnamento ufficiale le teorie e gli asseriti di questo o quel teologo, e persino di questo o quel Padre» (VIII, p. 300).

capitoli del *Genesi*. La Chiesa insegna fermamente che queste pagine narrano fatti autentici e reali e fin dall'antichità giudaico-cristiana i credenti ne sono stati sempre convinti. Ora, egli insiste, è proprio a loro che la scienza contemporanea dà ragione, di contro ai razionalisti che vogliono vedere in queste narrazioni soltanto miti e leggende, ma anche, bisogna ben riconoscerlo, di contro i commenti abusivi che si trascinano negli ambienti cattolici. Frémont si sente mondo da ogni modernismo, non sacrifica i fatti rivelati, li decanta, ristabilisce l'armonia tra « le certezze più palpabili delle scienze naturali e la Bibbia ». Armonia essenzialmente precaria⁵⁸, perché la scienza reca di continuo nuove precisazioni là dove la Bibbia resta a un livello superiore di generalità: ed è questo intervallo mai colmato che spiega tanti errori d'interpretazione.

Ma non è questa la strada che porta al loicismo? Frémont, è vero, non ne oltrepassa mai i confini, trattenuto da formidabili tabù (che non faranno più altrettanta presa sulle generazioni successive), ma liberato, almeno in parte, con audacia maldestra, soltanto da quelli che pesano sull'Antico Testamento. Ad esempio, egli ricorre a tutta la sua sottigliezza per difendere l'autenticità mosaica del Pentateuco, in ragione della parola di Gesù presa alla lettera; localizza il paradiso terrestre in Armenia e attribuisce la caduta a un vero serpente. D'altra parte, considera il darwinismo « metafisicamente possibile »⁵⁹ e lo scarta soltanto perché lo giudica non abbastanza provato sul terreno scientifico, mentre Bossuet, « evolucionista a sua insaputa per quanto concerne le piante e gli animali, cessa di esserlo quando risale all'uomo »: Mosè e la Chiesa glielo impediscono⁶⁰. Egli

⁵⁸ *Les Principes*, IX, p. 256.

⁵⁹ *Ibid.*, IX, p. 310 e p. 399.

⁶⁰ *Ibid.*, IX, p. 396.

« Non è dimostrato dalla ragione », scrive Frémont, « che la materia non pensi, né soprattutto che non possa pensare. Dal momento che la materia, essendo semplice, può per conseguenza pensare, se Dio lo volesse, solo un argomento di fatto può impedire al sistema evolucionistico di essere metafisicamente possibile: ciò che Dio poteva, non lo ha voluto; l'esperienza è là ad attestarlo » (IX, pp. 307-308).

« Se Dio lo avesse voluto, non si vede perché l'anima umana non avrebbe potuto risultare da certe combinazioni fisico-chimiche, anziché da quello che la Bibbia chiama un soffio della bocca di Dio », nel senso che Egli « avrebbe potuto, sin dall'inizio, realizzare le forze destinate a manifestarsi più tardi, ma riservando questa manifestazione a combinazioni molecolari concomitanti » (IX, pp. 403-404). Del resto, egli ammette l'immortalità dell'anima degli animali

ammette anche un'antichità dell'uomo maggiore di quanto una volta si pensasse; ma, sebbene la cronologia biblica non abbia « nulla di ufficiale e non s'imponga alla fede dei cattolici », è persuaso che l'insegnamento cattolico non potrà mai accomodare la narrazione biblica con la cifra colossale proposta dagli scienziati. E afferma che « per la preistoria, la Bibbia non può esserci di alcun aiuto »: essa non parla dell'uomo preistorico, non inciviltò, che ha preceduto Adamo⁶¹.

In compenso, non transige su quanto attiene al Nuovo Testamento e alla sua preparazione. Ciò si spiega con la concezione che si fa del soprannaturale e della sua dimostrabilità storica: la scienza che illumina i fatti riportati dal *Genesi* in termini insufficientemente precisi per impedire ogni equivoco, vorrebbe *sublimare* i fatti riferiti dai Vangeli. Ma questo contrasto, che egli assume come busola infallibile, non è in parte illusorio e del tutto verbale? Questo è almeno il nodo su cui, durante un serrato dibattito, egli si misura, senza vie d'uscita, con Louis Birot, sostenuto dal suo arcivescovo, monsignor Mignot.

B. BIROT

« Ho appena finito di leggere il lavoro del Loisy sul Dio d'Israele », scrive Frémont a Birot, il 16 aprile 1901. E, dopo averlo criticato, aggiunge: « Se avessi conosciuto questo opuscolo quando Leone XIII e il reverendo padre Lepidi m'interrogavano su di lui, non lo avrei difeso ».

L'amico lo rimprovera, scrivendogli il 22 aprile: « Avete fatto bene a difendere Loisy davanti al Papa. Quand'anche alcune delle sue idee fossero arrischiate, non dobbiamo permettere che si annientino gli sforzi del pensiero cattolico nel suo sviluppo. Occorre consentire alla discussione dei nuovi problemi posti dal movimento scientifico: la verità si farà luce, a poco a poco. Gli si risponda, alla

come « una nobile ipotesi che io non sono il solo a coltivare, tutt'altro » (IX, pp. 377-378. Vedi anche: V., pp. 104-113).

Diviso fra l'avvenire e il passato, uomo di rigida dottrina e d'innata audacia: tale ci era già apparso un prete della generazione seguente, il rev. Calippe (introduzione al *Journal d'un prêtre d'après-demain (1902-1903) de l'abbé Calippe*, Paris-Tournai, Casterman, 1961).

⁶¹ *Les Principes*, X, pp. 72-77.

bun'ora, scientificamente, con solidi argomenti filosofici e storici! Interdirlo e imbagliarlo brutalmente, come fa il cardinale, è assurdo e ridicolo ».

Il vicario generale di Albi assume qui un atteggiamento di principio dal quale né lui né il suo arcivescovo devieranno: le questioni scientifiche vanno trattate e regolate con la discussione serena e paziente, senza gli interventi prematuri e traumatizzanti dell'autorità. Ma questa è una posizione estrinseca ai problemi sollevati, come sotto-linea lo stesso rev. Birot. E non si può non domandarsi in qual misura questo liberalismo di governo accompagni, o rifletta, una simpatia più profonda per le idee dell'esegeta sospetto, o addirittura una connivenza con lui. Qual è la portata delle riserve formulate dai suoi difensori di Albi? Sono riserve meramente formali o di sostanza? E poiché la loro strada finì per divergere dalla sua, ciò avvenne in seguito a un malinteso iniziale, a equivoci sapientemente coltivati da cui essi si lasciarono ingannare, o a scelte diverse, più o meno consapevoli, ma compatibili con il perseguimento di un'opera comune, fintanto che avvenimenti esterni non l'avessero ostacolata? Non si può sperare di dare una esauriente risposta a queste domande, finché resteranno inaccessibili le carte più personali lasciate dall'uno e dall'altro¹. Ma fin d'ora si dispone di documenti abbastanza indicativi per far luce sul loro stato d'animo.

Monsignor Mignot e il rev. Birot si erano ambedue schierati nettamente a favore dei nuovi metodi critici, di cui seguivano da vicino gli sviluppi². Il 6 marzo 1902 Frémont predica a Birot la condanna dottrinale dell'arcivescovo da parte di Roma, poiché il prelado nega l'autenticità mosaica del Pentateuco. Per l'apologista è questo il punto nevralgico. Gesù ha avallato Mosé non solo come personaggio storico, ma quale storico che ha reso testimonianza di Lui. Colui che ha detto: *Io sono la verità*, non ha potuto parlare, a proposito di Mosé, « il linguaggio degli uomini del suo tempo che attribuiscono falsamente a questo liberatore d'Israele libri da lui non

scritti », così come insegna riprensibilmente monsignor Mignot. Se poi l'attacco venisse dalla Francia, gli fa consigliare una ritirata alla Moreau: spieghi « di essersi limitato ad esporre il pensiero radicale dei razionalisti, ma senza approvarlo ».

Birot gli risponde il 22 aprile. Ha appena finito di leggere il terzo volume dei *Principes*, dedicato al problema della certezza, libro che « splende di integrità intellettuale ». Ma se Frémont parla per il pubblico il linguaggio confacente, pensa forse di convincere i filosofi di mestiere? « Senza dubbio, no: essi vi diranno che non avete compreso la loro sottigliezza. E io stesso vi dirò che, attraverso le forti maglie della vostra dottrina, sguscia e sfugge in gran parte, come fluido evanescente, ciò che fa la difficoltà dei professionisti ». Io sono aristotelico, voi kantiano, soleva ripetergli Frémont³, in un modo che, se pur non definitiva con esattezza le posizioni, mostrava brutalmente tutta la distanza filosofica che separava i due amici.

Birot aggiunge di non condividere il suo timore riguardo alla esegesi. Roma non può bloccare il movimento degli studi che è « desiderabile, non meno che inevitabile ». Senza essere specialista, gli sembra « assolutamente impossibile non modificare la tesi tradizionale », come convengono molti cattolici⁴: « L'argomento che Gesù abbia avallato Mosé non lo colpisce. Egli ha parlato di Mosé, come noi parliamo di Omero; e, dal punto di vista del Nuovo Testamento, la testimonianza di Mosé è identica, sia che egli abbia scritto materialmente il libro, sia che esso costituisca l'espressione posteriore dello sviluppo della legge mosaica ». Su questo punto Roma non condannerà: « Roma non ha voglia di accollarsi un nuovo Galileo; e ciò avverrà senza fallo ogni qualvolta l'autorità dottrinale sarà stornata dal suo fine, che è di preservare il contenuto soprannaturale della rivelazione, per farle risolvere questioni scientifiche o storiche inerenti alla ricerca positiva. Sotto questo profilo, i nostri metodi sono ancora estremamente confusi e tutto il nostro sforzo per salvare

¹ Birot: due volumetti in cartoncino di *Notes et mémoires*, in cui egli ha notato, dal 1900 al 1908, « gli eventi più importanti della sua vita, i suoi giudizi sugli uomini e sulle cose, le sue riflessioni segrete sui problemi politici e religiosi che lo preoccupano » (G. COMBÈS, *L'Abbé Louis Birot*, p. 483).

Mignot: il suo *Journal* personale e i suoi *Souvenirs*, conservati dalla Clarisse di Mazamet, poi all'arcivescovo di Albi.

² G. COMBÈS, *op. cit.*, p. 131. Il rev. Birot è l'« amico » di cui parla A. SIEGFRIED, *op. cit.*, II, pp. 402-404.

³ Su questa accusa di kantismo, allora lanciata contro tutti i pensatori cattolici che si discostavano da una stretta scolastica, vedi la nota ampiamente documentata della *Correspondance Blondel-Valentin*, I, pp. 60-65.

⁴ Il problema era stato vigorosamente trattato nel 1897 dal padre Lagrange e dal barone von Hügel al IV Congresso internazionale degli scienziati cattolici, a Friburgo (Svizzera). Loisy se n'era fatto eco nella « Revue du clergé français », 15 febbraio 1899: « Opinions catholiques sur l'origine du Pentateuque », di Isidore Després.

la vera fede deve esser volto a liberarla e a distinguerla da ciò che non s'identifica con essa ».

Quest'ultimo scopo era proprio quello proposto da Frémont, e al quale egli aveva mirato specialmente nei suoi studi sui primi capitoli del *Genesi*. Ma i criteri di discriminazione non sono gli stessi e s'indovina che il suo corrispondente non concepisse il soprannaturale alla stessa stregua: poiché né l'uno né l'altro intendono infirmarlo o ridurre la portata autentica »⁵. A stretto giro di posta, il 24 aprile, Frémont torna sulla questione. Apoggiandosi a diciannove secoli di cristianesimo, e più ancora di ebraismo, la Chiesa ha sempre insegnato la mosaità del Pentateuco, in special modo nei due ultimi concili ecumenici di Trento e del Vaticano. Rigettarla significa minacciare la tesi cattolica della divinità del Cristo. Ma ciò non vuol dire che il testo ci sia pervenuto nello stato in cui fu scritto: la Chiesa stessa ha sempre insegnato che esso fu rielaborato a fondo da Esdra. Insomma, un nucleo che risale a Mosè (il quale utilizzò, a sua volta, narrazioni anteriori) e trasformazioni posteriori, che servono da pascolo ai critici. Birot è d'accordo e la discussione, su questo punto, finisce qui⁶.

Frattanto Loisy ha pubblicato *L'Évangile et l'Église*. A Nizza Frémont ne prevede la messa all'Indice il giorno stesso in cui il libro viene censurato a Parigi dal cardinale Richard. Birot, invece, lo aveva accolto con entusiasmo. Nelle sue *Notes et Mémoires*, aveva analizzato a lungo il libretto, lodando la « magistrale » risposta data da Loisy a Harnack. « Questo libro è l'autentica genealogia del cattolicesimo; è la prova che il cattolicesimo è quello stesso delle origini, e altresì la giustificazione dei suoi mutamenti. C'è di più: una tesi cosiffatta non mira soltanto al passato, ma si rivolge all'avvenire. Essa fonda la possibilità, e anche la necessità, di mutamenti futuri. Essa glorifica la marcia trionfale della Chiesa attraverso i

⁵ Di qui l'ambiguità ineluttabile di un principio come questo, affermato da Frémont e da Loisy, ma da essi applicato così diversamente: « Nei nostri santi libri non si deve cercare che quello che vi si trova: la storia autentica dei rapporti soprannaturali di Dio con l'umanità » (*Les Principes*, VIII, p. 294). Si noterà che questo principio era allora formulato in reazione contro la suprema autorità scientifica per lungo tempo riconosciuta alla Bibbia, e che oggi esso è unanimemente professato dall'ermeneutica cattolica.

⁶ Il 27 febbraio 1902, Frémont aveva annotato nel suo *Journal*: « La polemica andrà lontano. Mosè è una colonna del tempio della rivelazione oggettiva. Oggi la si scuote con una critica temeraria. Bisogna dunque consolidarla » (*Cahier XXX*, p. 186).

secoli e colma le nostre anime di una bella speranza »⁷. Perciò la condanna impressionò dolorosamente Birot, pur non meravigliandolo per la parte che spettava all'arcivescovo. Il 20 gennaio 1903 ne parla all'amico in questi termini:

Son persuaso che questo intervento è una grossa jattura. Avevo studiato l'opera con impegno *minuzioso*, dopo aver letto lo stesso Harnack. Mi accingevo a difenderla, a spiegarla. Le critiche che ne han fatto nascono, ne sono convinto, da un malinteso. Alcune possono essere fondate; ma anche se il lavoro avesse contenuto oscurità ed esagerazioni, racchiudeva pur sempre il germe di troppe verità e i lineamenti di un'apologia troppo potente perché non meritasse un trattamento diverso. Amico mio, amico mio, questi interventi spezzano il grande sforzo del pensiero cristiano. Questi interventi ci riaccano indietro di venti o trent'anni! E siamo già così in ritardo! E ci tocca sollevare un tale fardello d'ignoranza, di pregiudizi e di odio! Che cosa prova questa condanna? su che verte? Essa rafforza il pregiudizio che ciolla come incapaci di ammettere una ricerca scientifica sincera. Essa sta annientando l'autorità del nostro *unico* esegeta. E gli stessi problemi si porranno domani, più angosciosi, più perturbanti che mai. Invece di sperare nella Chiesa, rifugio delle anime, molti se ne andranno, scoraggiati per sempre. E ancora: fosse almeno la Chiesa ad aver parlato! Ma no, così nulla è risolto, questo è un semplice giudizio provvisorio. emanato Dio sa sotto quali influenze, in seguito a quali passi e a quali cecità personali. Ma le conseguenze saranno pur sempre un clamore di trionfo nel campo di tutti i Filistei, una generale costernazione e la stasi del pensiero cattolico. Ah, ne sono davvero desolato!

E non si tratta di un turbamento personale. Oggi, grazie a Dio, dopo lunga riflessione, ho definito alcuni principi su queste materie e sono in possesso di un sistema che salvaguarda in pari tempo i diritti del mio spirito e quelli della mia fede. Ma appunto perché credo nella realtà della posizione che ho preso, me la piglio con quelli che le sbarrano ostinatamente il cammino e ripeto la parola dolente del benedetto Maestro: *Jerusalem, quae occidis prophetas!*

Addio caro amico. È ora che concluda questa lettera angosciata. Aiutatemi e pregate per me!

Il 25 gennaio Frémont risponde che certamente egli non approva le gelosie, le calunnie, il processo tendenzioso di cui Loisy ha potuto esser vittima e che egli non ha mai lesinato la sua bene-

⁷ Citato da G. COMBÈS, *op. cit.*, p. 131.

volenza all'esegeta. Ma ha letto da cima a fondo i suoi ultimi lavori e può valutarli senza interposta persona. Ora, essi contraddicono quattro o cinque dogmi fondamentali della Chiesa, e in particolare, la sua cristologia. Loisy afferma che noi conosciamo la divinità di Gesù unicamente per il tramite della teologia e che non la si può provare nel senso niceno, con le dichiarazioni formali dello stesso Cristo registrate dalla storia. « Dunque, la Chiesa non riceve più dal Cristo l'affermazione della sua divinità, ma la crea essa stessa a poco a poco ». Se Loisy ha ragione, la Chiesa ha torto, e l'uno o l'altra deve andarsene.

« Loisy pretende l'impossibile », scriverà ancora Frémont il 29 dicembre: « Sopprimere il soprannaturale, pur restando cristiani. La Chiesa, come egli la concepisce, non sarebbe che l'ala destra del libero pensiero ». *Il fideismo è peggio del razionalismo*: « preferirei un Loisy libero pensatore, a un Loisy prete e visionario ». Ma Roma mette il libro all'indice e Frémont termina il suo saggio, di cui annuncia all'amico il prossimo invio: « Mi direte se ho colto nel segno ». Birot gli risponde a volta di corriere il 31 dicembre:

Con piacere e attenzione leggerò il vostro saggio sulle opere di Loisy. Non domando che di esser convinto: ma, ahimé, temo proprio che la perdita sia maggiore del profitto in questa vittoria di cui si gloriano oggi quelli che fra noi rappresentano il disprezzo della scienza e la sfida alla coscienza. Ricordatevi di Galileo e dell'affare Dreyfus: avrete un'idea della mentalità cattolica. Quando si sarà provato — e voglio ammetterlo — che in Loisy vi sono delle oscurità e anche taluni errori, non per questo si sarà scongiurata la crisi intellettuale, ma si sarà gettato un maggior discredito su quelli che cercano di porvi rimedio.

Quanto a voi, caro e illustre fratello, ascoltate bene: non sarete voi a impedirmi di credere con tutto il cuore nella divinità del Cristo e della Chiesa, di professare tutti i dogmi definiti dalla sua autorità, di far mio tutto il formulario dei concili e dei papi. Vi sfido a trovare la mia fede in difetto; e nondimeno non potrete far sì che non senta tutta l'insufficienza della teologia del Gayraud e del padre Brucker. E non mi impedirete di vedere nel movimento da voi condannato — e che avete ragione di condannare, sembrandovi tenebroso — delle chiarezze che fanno la gioia della mia anima e l'inondano d'amore.

Ecco un fatto che tutta la scolastica di questo mondo non può sopprimere. E si dovrà pur finire per tenerne conto, quando ci si risolverà a constatare l'inanità dei metodi fin qui seguiti e la fecondità

spirituale di quelli che si chiamano nuovi e che, al fondo, sono gli stessi del Vangelo, prima della maniera di Aristotele.

Mio caro amico, ho pregato, ho sofferto, ho lavorato, ma credo che il mio pensiero sia definito, oggi, e orientato per la vita. E sento che va in direzione dell'avvenire.

Frattanto, poiché la più alta autorità del mondo dichiara che certe idee restano oscure, lavoriamo ancora! Questo prova, per l'appunto, che la luce non si è levata del tutto pura.

Non vi domando che una cosa: di non essere talmente sicuro del vostro punto di vista, da cessare di esser buono e caritatevole verso quelli che non lo condividono interamente, pur avendo la vostra stessa fede. E di questo, conoscendo il vostro cuore, non dubito un istante.

Frémont non dispera che il saggio annunciato scuota un po' il suo corrispondente, ma è altrettanto certo che non riuscirà a *disserrarlo*, gli scrive il 2 gennaio 1904.

Loisy è il nostro castigo. Avrei voluto che fosse ben altro per noi. Ché sopprimere, com'egli fa, tutti i nostri motivi di credibilità storica per sostituirvi non so quale illuminismo soggettivo che trasforma l'atto di fede in atto di credulità pura e semplice, è un modo singolare di armonizzare la nostra dottrina rivelata con le esigenze razionali e scientifiche dell'epoca nostra. Io non presumo di confutarlo in questa breve lettera; ho cercato di farlo nel mio saggio e voi giudicherete. Del resto, sapete che non sono un retrogrado e che non considero Gayraud o il reverendo padre Brucker come « le colonne d'Ercole dello spirito umano ». Ma nella fattispecie essi han ragione contro Alfred Loisy, poiché la Chiesa insegna e deve insegnare: 1) che la rivelazione è indissolubilmente connessa alla storia sacra; 2) che il Cristo stesso ha affermato la propria personale divinità; 3) che ha fondato la Chiesa, dandole un capo infallibile in materia di dogma e di morale, ecc. La legge dell'evoluzione domina l'opera del Cristo, è vero, ma tutti i germi che si sviluppano sono stati creati da Lui, e non dalla Chiesa.

Mi domando quali luci e quale amore abbiate potuto attingere dalle ultime tre opere del Loisy. Vi avrete scoperto punti di vista nuovi, strampalati, tolti in prestito ai razionalisti di ogni sfumatura, e che, in definitiva, mirano a fare del cattolicesimo l'ala destra del libero pensiero. Ma d'insegnamento cristiano, in queste strane audacie, neppure l'ombra. Chiamare questo il cristianesimo dell'avvenire equivale, per me, a pretendere che il cristianesimo sia perduto [...] Alfred Loisy ha poeticamente messo la sua erudizione al servizio delle sue ubbie. È una grossa disgrazia per noi, che contavamo su un uomo di elette qualità e che, invece, dovremo, ahimé, deplorare un eretico di più!

Impiegate bene la vostra influenza su di lui onde impedirgli, se possibile, di abbandonare la Chiesa. Da parte mia, vi supplico di rinunciare a tutte queste fisme, di cui una grave ignoranza del passato paga le spese.

Senza aspettare il saggio promesso, Birot gli risponde a lungo fin dal 5 gennaio:

Sento come il bisogno di rassicurarvi. Vi prometto — ed è appena necessario — di studiare con attenzione tutto ciò che scriverete sulla materia, così dolorosamente delicata, di cui trattate nella vostra lettera. Del resto, già vi ho detto, credo, che avendo un solo Maestro, il Cristo oggi vivente nella sua Chiesa, non intendevo solidarizzare con Loisy più di quanto non lo faccia con qualsiasi altro in fatto di dottrina.

Vi dichiaro anche che, su molti punti di dettaglio, riconosco che l'opera di Loisy è debole, incompleta, forse erronea e tutt'altro che definitiva. Anche accettando il punto di vista critico e servendosi dei soli sinottici, si può dare di Gesù un'immagine più completa e più soggiogante della sua. Egli sbaglia, forse, identificando troppo il « regno » con la Chiesa. Sono due idee che nel Vangelo non appaiono in puntuale coincidenza. Quanto al modo in cui egli passa dalla sua base storica alla sua fede teologica, è un altro punto importante che nella sua esposizione non manca di lacune: egli ha avuto torto a lasciarle ed è impossibile colmarle se non si dà un'interpretazione complessiva del suo punto di vista. E mi sarebbe assai facile formulare altre riserve.

Voi capite bene, d'altra parte, che se io vi vedessi tutto ciò che dite, se vi vedessi la soppressione di ogni motivo di credibilità, la negazione di ogni base storica, l'annullamento di uno sviluppo naturalistico della religione, il diniego della divinità del Cristo e della Chiesa, se vi vedessi tutto questo, capite bene che non esiterei un momento a riprovarlo.

Non contesto che, da una certa posizione filosofica e teologica, tali errori non appaiano flagranti in quest'opera, e che sia dunque più che legittimo discuterne e diffidarne; ma il mio parere è, per l'appunto, che tale posizione filosofica e teologica non sia, dinanzi al dato rivelato, la sola possibile; e che vi siano comunque altre posizioni, vere o false, assunte dallo spirito umano. Sono quelle del pensiero contemporaneo e, almeno finora, non dipende né da me né da voi di cambiarle. Ora è proprio da queste posizioni che la sintesi di Loisy mi sembra un tentativo coraggioso e meritevole di giungere al soprannaturale cristiano. Può darsi che la via non sia definitivamente tracciata; può esservi ancora più di un abisso da attraversare; ma il varco sembra aperto e la luce appare. I fatti valgono più di tutti i ragionamenti. Un'anima che mi dice di comprendere meglio e di amare di più il Cristo-Gesù dopo la

lettura di un libro mi colpisce ben più di tutti i sillogismi formulati contro quel libro. Ciò prova che vi è, in esso, un sentiero che non bisogna trascurare, per piccolo e tortuoso che sia. La nostra scienza teologica ama il grandioso, l'uniforme, il simmetrico, assomiglia allo stile Luigi XIV; si picca di dimostrare secondo tutte le regole. E non dico che le sue prove non siano buone: in generale, lo sono. Nondimeno succede questo: ci si avvede che lo sono, in effetti, solo quando si è stati condotti a Dio da qualcuno di quei piccoli itinerari segreti che non sono classificati.

Ecco un fenomeno, amico mio, che si trascura troppo: la teologia è una scienza di credito. In essa non c'è ombra di soggettivismo: ma l'affermazione, cristianissima, della funzione necessaria della Grazia di Dio. È come se si dicesse: l'ottica è una scienza di veggenti.

È questa, a mio avviso, la confusione che si fa a proposito di Loisy. Si teme che egli voglia sostituire una dottrina nuova alla dottrina della Chiesa, mentre egli non fa che esaminare questa dottrina alla luce di nuove concezioni. Non pretende di sostituire di tutto punto la scienza del cristianesimo, ma permette un'approssimazione che, per molti spiriti, è la sola maniera di affrontarla. Ora, non si è vista che la difformità del suo metodo rispetto a quello antico della corrente teologia: non si è considerato l'interesse di un tale sforzo *attraverso una mentalità inabborabile ai teologi tradizionali*. Sforzo impotente? Sia pure. Ma sforzo che occorre completare, non distruggere.

Invece finirà così, amico mio. Loisy è a terra: bene. Vedrete che ne sfrutteranno le spoglie: già lo si è fatto. L'arricchimento delle nostre idee in materia di esegesi biblica risale alla sua prima caduta all'Istituto cattolico. Si ripeterà ciò che lui ha detto, correggendolo un po' come se lo si scoprisse per la prima volta. Ed è questa segreta e inevitabile ingiustizia che io deploro: il fatto che non si possa che condannare, spezzare, screditare, umiliare quelli stessi che, a costo di qualche audacia e di qualche inevitabile esagerazione, ci aprono la via.

Mio caro amico, per me la fede cristiana è altrettanto indipendente da una metafisica sistematica come lo è da una dottrina politica. La metafisica è necessaria per credere. Ma come la Chiesa non potrebbe vivere fuori della società umana, pur non essendo legata a una certa forma di società, così la fede non può esprimersi senza metafisica ma non è necessariamente connessa una determinata metafisica. C'è, nel pensiero, qualcosa di assoluto che non muta, e da cui la fede non può prescindere: ma i nostri dottori, un tantino vittime degli *idola theatri* di Bacone, s'immaginano facilmente che le loro concezioni di scuola siano adeguate a questo assoluto del pensiero. Questo, non posso per nulla ammetterlo: è qui che si annida il soggettivismo. Non c'è spirito più soggettivo di quello di un dogmatista. Egli oggettivizza il proprio pensiero, universalizza il proprio punto di vista. In un tempo come il

nostro, in cui non c'è ombra di unanimità fra gli spiriti, vorrei che non si spregiassero tentativi di sintesi possenti e sinceri come quelli di Loisy, nonostante le loro imperfezioni. Lo hanno liquidato: avrei voluto che lo sostenessero, che lo aiutassero, che la sua opera fosse completata.

Bisognerà riprenderla: è in questo senso che ho parlato di avvenire. Bisognerà tornare sui sentieri da lei esplorati. *Bisognerà, per questa strada, trovare la via d'uscita.* Voi stesso vi sarete condotto. Una volta posto un problema, non lo si elude. La scienza ortodossa si ammantava con la pelle dei mostri che essa uccide.

Risposta immediata di Frémont, l'8 gennaio:

Sono lontano dal condividere le vostre opinioni sull'opera del Loisy nei quattro libri condannati. I motivi da voi adottati per salvare dal naufragio qualche fortunato relitto mi sembrano piuttosto deboli. I sentieri tracciati da Loisy fuorviano il viaggiatore. anziché condurre al monte di Sion: anzi, finiscono per perdersi in un razionalismo illuministico, il peggiore di tutti i razionalismi, poiché serba ancora i modi della fede che ha dissolto.

No, caro fratello, la natura delle cose non permette alle nostre concezioni di foggarsi arbitrariamente: essa stessa è lo stampo necessario e inevitabile in cui il nostro pensiero deve versarsi. Ebbene, è proprio con la natura delle cose che il buon Loisy ha rotto i ponti. Il cristianesimo è essenzialmente una religione soprannaturale, perché è una religione rivelata. E così che, fin dall'origine, si presenta all'adesione dello spirito umano. Pertanto, ogni prete che voglia giustificare il cristianesimo, come Loisy assicura di voler fare, deve mostrare che il soprannaturale è reale, storico, indiscutibile nelle prove del cristianesimo. Ma che fa il Loisy? Egli liquida tutte le prove del soprannaturale cristiano. Dio è dappertutto assente. Non si vedono che uomini. Gesù stesso non è che un uomo, e assai rinvilto. Egli non ha affermato la propria divinità, non ha fondato la Chiesa, non ha istituito i sacramenti; o almeno non può provarsi che lo ha fatto, dice il caro reverendo.

Se questo non può provarsi, nessuno può provare il soprannaturale nel corso storico delle vicende umane. E se è impossibile provare il soprannaturale storico, il cristianesimo si polverizza, poiché insegna il contrario da 19 secoli.

Ecco il vizio radicale, il vizio assoluto e reidibitorio, di tutte le teorie pseudo-scientifiche del Loisy. Egli abolisce il soprannaturale, lo vanifica, lo fa sparire, per mezzo della storia, dice lui: ciò ch'è il colmo!

Loisy prende per storia la sua interpretazione della storia. Non si può esser più illusionisti.

Il guaio è che questo illusionismo contraddice formalmente la

natura soprannaturale del cristianesimo (sottolineo a bella posta le due parole).

Voi mi dite che queste teorie han fatto del bene ad anime sincere. È un argomento che vostro fratello, a Nizza, non cessava di ripetermi. Ma che cosa prova, se non lo stato di malessere di anime che credono di trovare un alimento solido là dove non c'è che inganno? Un distinto sacerdote mi scriveva un giorno: « Renan e George Sand mi hanno fatto amare Gesù più di tutte le lezioni che ho ascoltato a San Sulpizio ». Questo prete è il protagonista di Huysmans, che egli chiama: « il Chateaubriand del XX secolo »⁸.

Ancora una volta, che cosa prova, questo, se non il travimento d'immaginazione che ha colpito la generazione presente la quale, nel suo furore per il nuovo, si avventa a braccia tese verso ogni fantasma di verità? Non si può riprendere l'opera di Loisy per completarla. Non se ne disputeranno le spoglie, se non per continuare il suo errore, come dichiaro a Papa Pio X nella lettera che gli indirizzo in apertura del mio quinto volume. Loisy sottrae al cristianesimo il suo carattere soprannaturale, distruggendone tutti i motivi di credibilità storica sui quali si fonda. Ciò infirma la sua intera dottrina, salvo che nell'ordine della critica puramente grammaticale dove la sua competenza (che non supera certi limiti, poiché Loisy è un formidabile copista e plagiatario) non è tale che possa esser contestata da una persona seria e imparziale come me.

Silenzio di Birot, immobilizzato da una congestione polmonare. Frémont lo viene a sapere da monsignor Mignot e il 31 gennaio scrive al malato parole di simpatia. Ne approfitta per esortarlo: « Attraversiamo un brutto momento, mio caro amico, e ho l'impressione che il futuro sarà peggio ancora. Vi supplico, come al più tenero dei fratelli, di non prender partito per Loisy: la Chiesa lo ha condannato, e assai giustamente... Se è razionalista, se ne vada pure. Altrimenti, rientri nei ranghi e taccia ». L'11 febbraio, infine, Louis Birot, ancora debilitato, ma che ha avuto tutto il tempo di leggere le *Lettres à l'abbé Loisy*, scrive all'autore una lunghissima lettera di 23 pagine:

Non vi nascondo di aver trovato una certa ferocia nelle vostre lettere: ancora un po', e passereste per un'anima del Medio Evo! Quanto a me, che non vorrei bruciare alcun eretico, penso che si debba agire con infinita cautela, carità e longanimità con quelli di cui non si

⁸ Il rev. Arthur Mugnier (1853-1944), allora primo vicario di Santa Clotilde a Parigi, col quale Frémont tenne una corrispondenza ininterrotta fino alla sua morte.

è certi che lo siano. Tanto più vorrei che si fosse benevoli, pazienti e moderati con quelli che molto hanno lavorato per la Chiesa, credendo di far bene, pur se si sono sbagliati. Ecco perché, negli ultimi tempi, abbiamo adoperato tutti i nostri sforzi, l'arcivescovo ed io, onde prevenire le risoluzioni affrettate e le misure irrimediabili: abbiamo « difeso Loisy », sebbene ci abbiate consigliato il contrario. In questo, abbiamo agito come il buon samaritano e credo che il nostro Maestro ce ne sarà grato, anche se non siamo riusciti. Non si tratta più, in effetti, di *dottrina*: ché in fatto di dottrina, se è inteso che Loisy è riprensibile, chi può dire esattamente *in che cosa*? Nessuno, nemmeno il Sant'Uffizio, che non ha voluto provarci.

Resta dunque l'uomo: e c'è da augurarsi che l'uomo non sia vittima di uno di quei procedimenti che uccidono, invece di guarire. A questo prete che viene cacciato dalla casa che si era costruito, vorrei che si lasciasse il tempo di riaversi dalla sua delusione e di scender le scale, invece di gettarsi dalla finestra. Tanto più che nella casa non è solo: molti vi erano convenuti, sperando di lavorare in pace alla conoscenza di Dio e credendo di riuscirci. Vi sono esigenze psicologiche di cui bisogna tener conto, e l'averle ignorate fu l'errore brutale dei secoli passati, più pagani che evangelici. Per conto mio, continuo a deplorare la condanna stessa. Fino a nuovo ordine, la considero come la conseguenza di una querela di scuola, come quella di Descartes, come quella di Galileo. Loisy ha sempre affermato di aver la fede, si è sempre condotto come se l'avesse. Ma i teologi son troppo inclini a confondere il dogma, che è la regola della fede, con i sistemi dialettici che a loro giudizio lo giustificano al cospetto della ragione. Essi immaginano che la critica del sistema comprometta il dogma irrimediabilmente. Il che può succedere, in effetti: ma non così spesso come pensano i teologi. Ed è appunto il pericolo della presente condanna: che essa non miri precisamente a *quel* definito errore dogmatico, bensì a un sistema apologetico, a un generale assunto espositivo, a un metodo. E non dice in che cosa il metodo sia falso. Se i teologi conseguissero il loro scopo inconsapevole, se giungessero — per assurdo — a imporre alla fede non solo un dogma: la Trinità, per esempio, ma anche dei *ragionamenti*, vale a dire il modo in cui provare la Trinità, sarebbe finita per il pensiero cristiano. E sarebbe finita per la filosofia, la storia, le scienze stesse. Il sole girerebbe ancora intorno alla terra.

Tutto questo non significa che l'opera di Loisy sia irrimediabile, né che la condanna non sia obiettivamente fondata. Somiglia un po' a quella del maresciallo Ney, ecco tutto. Può esser *giusta*, ma bisognerebbe evitare che divenga *odiosa*, dopo essere stata *penosa* e forse *funesta*. L'assoluta sottomissione che intendo professare nei confronti di Roma non mi toglie il diritto di ricordarmi delle lezioni della storia. E già troppo lunga la lista degli anatemi e delle condanne che si devono poi

sovraccaricare di spiegazioni e di rassicuranti commenti (cfr. il versetto dei tre testimoni) per renderli accettabili. Per questo, ripeto, avrei desiderato che tutto si svolgesse sul terreno del dibattito aperto fra teologi e che l'autorità intervenisse solo, ammessa la necessità di un suo intervento, quando avesse avuto *qualcosa da dire!*

Il vostro libriccino rosso, caro amico, rientra nell'ordine delle cose che ammetto. È una discussione. Ma nonostante il gran talento che vi traspare, non sarà esso a troncare la disputa. Si tratta di una serie di tesi sulla divinità di Gesù, sull'istituzione della Chiesa, sulla resurrezione del Cristo, tesi vere, fondate su argomenti in genere esatti, a volte discutibili; ma finisce per eludere, inavvertitamente, il problema che vuole affrontare. Resta estraneo al caso Loisy, perché sfonda porte che Loisy dichiara aperte e prova teste che egli non contesta. In altri termini, voi e Loisy seguite strade parallele e la vostra confutazione si rivolge a un antagonista immaginario. Leggendovi, mi dicevo quasi ad ogni pagina: « Ma non è affatto questo che dice Loisy ». E potevo verificare l'involontaria alterazione del suo pensiero in base ai testi stessi e alle sue più precise affermazioni.

Non posso, caro amico, entrare nei particolari di questo giudizio. Esso non prova di certo che Loisy abbia ragione: il nostro dissenso sulle tendenze e sui risultati della sua dottrina prova almeno che egli non è *chiaro*, poiché uno di noi lo interpreta male. Ma bisogna pur concludere che i vostri argomenti possono avere una portata minore di quanto pensiate.

Non posso darvi che qualche esempio di questa incapacità del vostro pensiero ad afferrare il suo. La vostra prima lettera è intesa a confutare la tesi generale di Loisy, secondo cui « la storia e la teologia sono separabili ». Loisy non dice che sono *separabili*, dice che il teologo non deve *identificarle*, ciò che è assai diverso (*Lettres*, p. 41). Loisy si guarda bene dal pretendere che non vi sia alcun rapporto reale tra la *fede* e i *fatti*, poiché tutta la sua opera, e in special modo il suo primo libro contro Harnack, è calcolata a *ristabilire questo rapporto*: ma egli sostiene che tale rapporto non è affatto quello che voi credete e che sostenete nelle tesi successive: il che è da verificare, senza dubbio, ma non significa per nulla che la teologia non trovi nella storia la sua base necessaria.

Voi dite, nella seconda lettera, che « se il Cristo non avesse Egli stesso chiaramente affermato di essere Dio, non avremmo alcun modo di saperlo ». Anzitutto, ciò non infirma la tesi di Loisy, poiché il Cristo potrebbe aver detto che era Dio e i sinottici non averlo riferito. E noi potremmo saperlo grazie alla tradizione ecclesiastica, senza saperlo dalla critica testuale. Inoltre, il vostro asserto è troppo assoluto nella sua generalità. Ché il Cristo potrebbe non aver *chiaramente* affermato di essere Dio. Vedete il padre Lagrange e monsignor Batiffol

(*Jésus et l'histoire*, Lecoffre, 1904). Il Cristo ha provato la sua *missione divina*, la sua trascendenza personale, ma la sua divinità nel senso metafisico è una verità che soltanto a poco a poco si è enucleata dal mistero luminoso che avvolgeva la sua memoria. Essa è un dogma di fede, non una verità di esperienza. Più avanti (pp. 22 e ss.), non avete ragione nel pretendere che il termine «Figlio di Dio» aggiungeva qualcosa, nel linguaggio giudaico, a quello di «Messia». Gli eseti cattolici, in genere, ammettono il contrario (v. *Études évangéliques*, del padre Rose, 1902; vedi le discussioni dello stesso monsignor Batiffol). È arbitrario, da parte vostra, attribuire a Caifa (p. 24) *due domande*: Sei tu il Cristo? Sei tu il Figlio di Dio? Nel testo non ce n'è che una: *et év é ó χριστός δ υἱός τοῦ θεοῦ*. Le due espressioni: Cristo, Figlio di Dio, sono soltanto in apposizione e non significano necessariamente nulla di più l'una dell'altra, essendo dato il senso che l'una e l'altra hanno di già nella letteratura parallela.

Non è esatto asserire che il Cristo sia stato condannato per aver sostenuto questa qualità di Figlio di Dio, intesa come espressione blasfema, a motivo della realtà metafisica della divinità che essa implicava in Gesù. La testimonianza del rabbino di Parigi è una faccenda. Il rabbino ha buon gioco, oggi, nel rimproverare alla Chiesa codesta dottrina. In realtà Gesù fu condannato come *falso Messia*, perché, presentandosi come Messia, non realizzava l'*idea messianica della Sinagoga* e minacciava i suoi pregiudizi...

A pagina 20, voi dite: «Com'è possibile che monoteisti così ostinati come lo erano i giudei... abbiano concepito l'idea singolare di divinizzare un uomo che, a titolo d'ipotesi, non avesse mai detto una parola donde si arguisse che in lui sussisteva una personalità divina?» Ecco una questione mal posta, che configura in modo molto inesatto la tesi da voi combattuta. Poiché, innanzitutto, gli ebrei non avevano da porsi l'*idea di divinizzare Gesù*, se Gesù era Dio, ancorché non lo avesse detto esplicitamente. Inoltre, nessuno sostiene che Gesù non abbia detto una *parola* che potesse farlo supporre. Al contrario, lo stesso Loisy (*Autour d'un petit livre*, pp. 131-132) spiega tutto ciò che s'irradia di eccezionale e di trascendente dalla persona di Cristo, dai suoi atti e dalle sue parole, ciò che costituiva, per conseguenza, la *realtà* del mistero che l'insegnamento della Chiesa doveva in seguito spiegare. Egli non si è presentato come un Messia «puro e semplice» (*Lettres*, p. 30), bensì come il *Messia, con un non so che di unico*, che i giudei non potevano esprimere nel loro linguaggio e che doveva trovare la sua verace espressione in san Paolo e in san Giovanni: ecco perché i sinottici sono muti là dove Paolo e Giovanni parlano così chiaramente*.

* Frémont ha annotato in margine: «Tutto questo è falso».

Del pari, è un argomento ben povero quello da voi invocato (p. 34, p. 43) per spiegare il relativo silenzio dei sinottici. Secondo voi, gli apostoli sarebbero stati degli americanisti in anticipo! Essi avrebbero «aggiustato» la dottrina per non «scandalizzare» (p. 54) alcuno. Voi allegate qui una pretesa riserva che nei fatti non sussiste punto, poiché noi abbiamo gli *Atti*, abbiamo le epistole di Paolo, anteriori ai sinottici, che provano come il dogma della divinità del Cristo fosse apertamente affermato e professato nell'ambiente stesso in cui i Vangeli si elaboravano. La verità è che i Vangeli sono fatti di ricordi e che, da questi ricordi, risulta che è *la figura del Cristo vivente che fu velata*, anziché la dottrina di quelli che per primi l'interpretarono.

Non voglio, caro amico, prolungare questa critica, il cui solo scopo è di mostrarvi che un buon numero dei vostri argomenti son contestabili o non toccano Loisy. Ma bisogna, per concludere, che insista su un particolare insignificante di per sé, ma grave nel vostro libro, per via del risalto che gli date (p. 101). Voi accusate Loisy di aver falsato e troncato un testo di san Marco per «cercare di metterlo in contraddizione» con san Matteo¹⁰. Mi duole dirvi, caro amico, che siete voi che, non avendo compreso il pensiero di Loisy, gli imputate ingiustamente un procedimento sleale. E per cominciare, non è affatto vero che Loisy abbia voluto mettere san Matteo in *contraddizione* con san Marco. No, non c'è contraddizione tra i due evangelisti, quanto alla *materialità* dei fatti. Loisy vuol soltanto far notare l'*opera di idealizzazione* che si è compiuta da una redazione all'altra. Poco importa la quantità dei miracoli: Egli non guari, secondo Marco, «che alcuni infermi»; secondo Matteo, «non fece là molti prodigi». Su questo punto gli evangelisti concordano: e voi avete buon gioco a dimostrarlo. Ma dove la redazione *differisce*, dove si rivela l'*interpretazione* peculiare a ciascuno di essi, è nell'espressione del *modo di azione* del Salvatore: ecco quello che voi non vedete e la *sola cosa* che Loisy vuol mostrare. In effetti, Marco dice: «Egli non poté fare miracoli...» Matteo, al contrario, dice semplicemente: «Egli non fece molti miracoli. Luca, a sua volta, dirà: «Egli non volle fare miracoli...» C'è qui una sfumatura ascendente assai marcata: sembra che la redazione sia corretta in tre riprese, la prima espressione essendo troppo rozza e incompatibile con l'idea sempre più profonda che i redattori si fanno della psicologia del Salvatore. In Marco si direbbe, infatti, che il Salvatore, come impotente, sia dominato da una forza esterna a Lui: non poté. In Matteo, questa idea scompare; soltanto il fatto esteriore è constatato: non fece. In Luca, tale fatto riceve un'interpretazione più alta,

¹⁰ Frémont si sentiva sicurissimo, nei confronti di Loisy, di averlo «colto il flagrante delitto di amputare un testo evangelico». Lo ripeteva a chiunque volesse ascoltarlo e vi si diffonde nelle sue *Lettres* (vedi *supra*, p. 419 s.).

più consentanea alla sovranità del Maestro: *non volle*. Ecco quello che segnala Loisy ed ecco perché trascalca il resto del testo, che in realtà non ha nulla a che vedere con il lato tutto interiore e psicologico del fatto analizzato.

Di passi consimili se ne potrebbero citare molti. Marco è più semplice, in qualche modo più sommario, nella visione. Considerate, per esempio: Marco, III, 21. Vi troverete un'asserzione strana, del resto isolata, secondo la quale i discepoli di Gesù, « *οἱ μαρ' αὐτοῦ* », impressionati dalla sua azione, furono tentati di prenderlo per un pazzo: « *οἱ ἔλεγον* ». Cercate questo cenno nei brani paralleli, non lo troverete. È scomparso in una lezione più giudiziosa e più profonda.

Contraddizione degli evangelisti? Inesattezza storica? No, è intelligenza progressiva che si fa luce nella redazione degli autori. Così come, più tardi, Nicca, Efeso, Calcedonia, la serie dei concili, approfondiranno di passo in passo la profondità del mistero di Gesù. Ed ecco tutta la portata della critica di Loisy.

Quanto a voi, forzate il suo pensiero. Volete che egli metta gli evangelisti in contraddizione su un punto da lui lasciato nell'ombra proprio perché riconosce il loro accordo; e, affrettatamente, pressato in qualche modo di trionfare, non riconosce la sfumatura evidente che egli sottolinea e che è il solo oggetto della sua attenzione.

È questo che vi porta a concludere il vostro libro in termini ingiusti e brutali, come se non poteste conservare fino alla fine la calma (un po' affettata), la benevolenza (un po' troppo declamatoria) dell'insieme delle vostre pagine. La vostra ultima lettera, che tende a spiegare la psicologia di Loisy è, consentitemi di dirlo, non pertinente all'argomento e pretenziosa. Discutere le dottrine dell'autore è vostro diritto; giudicare l'uomo, le sue intenzioni, il suo passato, le sue tendenze, è cosa che non vi compete. Che direste se Loisy, per spiegare a voi stesso perché lo fraintendete, venisse a dirvi che ciò avviene in quanto, avendo voi formulato un piano e un metodo di apologetica *ventisette* anni or sono, e avendo già scritto parecchi volumi di spirito strettamente dogmatico, vi arroccate su questa posizione e non avete più la libertà intellettuale, volendo restar fedele al vostro piano, di accogliere i nuovi punti di vista che il progresso del pensiero, o semplicemente le sue esitazioni, reclamano?

Lasciate, dunque, caro amico, questi personalismi. Non giudicate. Le dottrine si discutono obiettivamente. Sono infinitamente addolorato quando vi vedo usare parole grosse, parole categoriche, per caratterizzare il pensiero dei vostri avversari quando esso è contrario al vostro. Che cosa significa *illuminismo*? Niente, assolutamente. Chiunque abbia letto e compreso Loisy, non potrà affatto convenire che questo termine caratterizzi il suo sforzo, e chiunque abbia seguito il vostro non sarà

per nulla convinto che questo termine non sia una *forzatura* alla fine del vostro libro.

Mio diletto amico, vi dovevo tutto il mio pensiero. Conosco il vostro cuore, così buono, così ardente, così tenero, così delicato. Vi ho visto fremere, piangere davanti all'ingiustizia; vi ho udito bollare le violenze, le intransigenze, gli odi; vi ho ammirato quando invocavate sulla Chiesa un soffio di libertà scientifica, di vera fraternità. Avete proclamato con me che le condanne nulla risolvono, che la verità deve giustificarsi da sé, alla luce delle discussioni amorevoli. Ciò non vuol dire che la Chiesa non possa e non debba giudicare: ma come una madre! Tutto questo ho amato e ammirato in voi. Voi non siete punto cambiato; ne sono sicuro, epure la vostra anima mi ha reso più volte, in questa faccenda, un *suono diverso*. Ve lo dico con tristezza: Ne sono stato afflitto. Ve lo avverto da fratello, che tiene al vostro carattere, più ancora che al vostro talento.

Mi invitate a pubblicare una risposta sui « punti che fra noi mi sembrano oscuri ». No, non lo farò. A che scopo? Non è l'ora della libertà, della discussione serena. Dove io metterei tutta la mia anima, tutta la mia sincerità, altri vedrebbero tenebrose intenzioni. Non vincerei alcuno. Aspetteremo. Lavoreremo. Vi ho già detto che non avevo altro Maestro che il Cristo: non solidarizzo, dunque, con Loisy. Lui risponderà delle sue opere e io delle mie. Potrei indicare a mia volta i punti deboli del suo pensiero e mi inchino alla sentenza che lo condanna. Ma supplico Dio di risparmiare alla Chiesa maggiori tristezze e, dopo che giustizia è stata fatta della dottrina, di consentire che giustizia sia resa all'uomo.

In testa a questa missiva, Frémont annotò: « Lettera rimarcabile alla quale ho replicato con 27 pagine energiche e documentate »¹¹. Cominciata il 15, la replica fu finita il 25. Quali ne erano il contenuto e il tono? Essa non si trova nella filza delle lettere manoscritte conservate dal rev. Birot. Nonostante le preghiere, Birot rifiutò sempre di comunicarla, e, verosimilmente, la distrusse lui stesso. Forse vi si parlava delle sue prospettive compromesse di episcopato, al quale Frémont teneva molto, in termini che gli ripugnava far conoscere. Fatto sta che il 27 marzo gli indirizzò una lettera affettuosa e ironica, ma in cui mostrava di giudicare inutile un'ulteriore discussione. L'amicizia fra loro non era incrinata,

¹¹ Alla stessa data del 25 febbraio, Frémont ha annotato nel suo *Journal*: « Ho risposto con una lettera di 25 pagine all'eloquente lettera del caro rev. Birot in favore del Loisy. Birot s'inganna. E gliel'ho detto fraternamente » (*Cahier XXXI*, p. 64).

e nemmeno la fiducia; ma, su alcuni punti essenziali, non v'era più modo di sviluppare utilmente il dialogo¹². E poi, come noterà Frémont il 23 settembre, la prossima Separazione « distoglie gli spiriti dalle preoccupazioni specificamente teologiche » che li dividono e li disorientano.

Non voglio indugiare ancora a rispondervi, dopo la lunga e importante lettera che ho ricevuto da voi. Ma permettetemi di non discutere più: al fondo non sappiamo forse, l'uno e l'altro, ciò che occorre sapere? Se gli errori da voi combattuti sono meno reali di quanto credete, non per questo siete meno giustificato a combatterli; e se lo sono, tanto più avete ragione di agire così. La mia fede è la vostra e quella della Chiesa; possa essere ancora quella di Loisy, che io continuerò ad amare, qualunque cosa accada, come uno degli uomini che più hanno lavorato per la verità. Se si allontanerà dall'ovile, lo piangerò con tutta l'anima mia... Non lo seguirò, siate certi.

Quanto a dirmi che la mia causa è perduta a Roma, questo non mi turba molto, amico mio. Innanzitutto, non ne vedo la ragione, non avendo mai parlato né pubblicamente scritto su questo argomento: e non avendo mai discusso, ogni qualvolta ho scritto o parlato, la sostanza della dottrina romana. In secondo luogo, se quel che dite fosse vero, la sola tristezza che proverei sarebbe di esser divenuto sospetto a questa

¹² Così ne giudicò, dal canto suo, monsignor Mignot. Consultato dal direttore del « Correspondant », ex discepolo di Birot, sull'opportunità di uno studio critico di Frémont su Loisy, egli rispose con un parere negativo. Frémont se ne dolse con l'arcivescovo, in termini così vivaci che questi li giudicò inammissibili. Ne seguì fra loro un contrasto che Birot riuscì a sanare: « Il lato oggettivo della questione ha avuto la meglio su quello personale relativo all'autore, e l'arcivescovo avrebbe risposto allo stesso modo, quale che fosse il nome dell'autore. Notate che egli non ha preso visione dell'articolo: ha potuto soltanto congetturarne il senso in base a ciò che sapeva delle vostre idee. E le sue preoccupazioni, in quel momento, erano abbastanza diverse dalle vostre. Mentre voi vi preoccupate — a buon diritto, del resto — di colpire l'eresia, drappeggiandola un po', per rendere questo spettro più tangibile, lui, in forza della sua situazione d'amico, si preoccupava di più dell'eretico, della persona di quel povero Loisy, al quale occorreva pur qualche sostegno. Certamente, la dottrina fu tenuta presente: ma il compito dell'arcivescovo era di assistere il più possibile il disgraziato prete, di cui voleva ad ogni costo salvare l'onore e anche l'anima. Non che egli avesse motivo di temere personalmente: ma la violenza stessa della tempesta poteva coinvolgerlo. Nel momento in cui gli si parlò del vostro articolo, monsignor Mignot ritenne che nel pubblico si era fatto abbastanza chiasso e volle evitare, se possibile, una raffica di vento e uno scoppio di tuono in più. In questo, agli come avreste voluto che si agisse per voi, secondo il precetto evangelico... » (Lettera del 15 ottobre 1904).

Chiesa per averla amata di una sincerità troppo grande. Ma voi sapete che non voglio essere abile come altri. La Chiesa ha più bisogno della nostra sincerità di quanto noi non si abbia bisogno dei suoi onori. Mi annunciate che non sarò mai vescovo? Come ciò viene a proposito, caro amico! Ho testé declinato questo onore presso il governo francese, per scrupolo di delicatezza verso Roma. Potrete domandare al signor presidente del Consiglio che cosa pensa del mio « ultramontanismo ». Vedete bene che si danno fortunate coincidenze!

Quel che più mi è stato caro, nella vostra lettera, è l'annuncio che verrete da me. Non faremo troppa filosofia, nevero? Ma voi mi conforterete col vostro grande cuore e io vi proverò che il mio resta fedele a tutto ciò che esso ama. Nient'altro vi dirò di me, se non che ho l'anima in pace, come Giobbe. Ma il mio corpo è stanco e malato e ho una frattura a una spalla. Che Dio mi assista.

Bisognava citare a lungo questi testi, impossibili a riassumersi, non soltanto per scrupolo di fedeltà e per tema di tradire un pensiero che vive in tutte le sue sfumature, ma anche perché questo pensiero non si riduce alla sua espressione astratta, non tollera di essere isolato dalle sue vibrazioni. Inoltre è dall'impressione globale lasciata da questa lettura che può dedursi il significato obiettivo dei documenti citati.

In effetti, l'interpretazione di queste lettere ci pone dinanzi a un'alternativa. Non c'è dubbio che, dalla prima all'ultima, una certa evoluzione si è prodotta nel pensiero di Louis Birot. Ma quale ne è la portata? Dapprima sensibile alle prospettive aperte da Loisy, egli si è a poco a poco avveduto del pericolo delle sue larvate eresie? In parte, certamente, e *Autour d'un petit livre* aveva potuto illuminarlo di più sul pensiero dell'esegeta. Ma va rilevato che il momento centrale della discussione è posteriore alla sua conoscenza di quest'opera¹³, e che né gli argomenti dell'amico né la condanna romana riescono, secondo l'espressione di Frémont, a *disserrarlo*. Sembra dunque, per lo meno in questo periodo, che la sua evoluzione sia più apparente che reale: per effetto della discussione, Birot è soltanto portato a esplorare meglio i problemi e a dare al suo pensiero una formulazione maggiormente esauriente. Più che tornare sul proprio complessivo giudizio dei lavori contestati, egli è indotto ad esaminarli dialetticamente più in dettaglio e, *soprat-*

¹³ Le *Notes et mémoires* conservano forse traccia delle sue impressioni di lettura che non trapelano dalla corrispondenza con Frémont.

tutto, a situarsi in rapporto ad essi; a spiegarsi sul modo in cui egli integra la sua valutazione iniziale con la sua personale sintesi socio-religiosa. Può far credere che intende distanziarsi da Loisy, mentre in realtà non fa che misurare la distanza tra loro. Non è un loista per generosità di spirito rinsavito al tempo della lucidità, ma una mente aperta alle difficoltà alla quale importa, nello scontro localizzato che sostiene, più ciò che l'unisce a Loisy che ciò che potrebbe allontanarlo da lui.

Ora, se Loisy ha nutrito questa sintesi personale, non l'ha né formata né modificata. Giovane seminarista di ventun anni, Louis Birot incontra nel 1884 a San Sulpizio Frémont, più anziano di lui di un decennio, il quale incarna le sue idealità sacerdotali per l'amore che dimostra verso il secolo e l'entusiasmo con cui guarda all'avvenire. Rientrato nella sua diocesi di provincia, nel 1886, si sente cadere le braccia: «Niente, qui. Assenza di movimento, di vita, di orizzonte. Un'atmosfera intellettualmente assolutamente spenta, da cui non si leva una scintilla... Ho una gran paura di subire l'influenza di questo ambiente addormentato, di mummificarmi in codesta letargia e di perder di vista, a tanta distanza, gli astri che hanno orientato la mia giovinezza»¹⁴. Ma queste prime esperienze di vita non gli impediscono di interrogarsi sulle possibilità di un rinnovamento religioso. «Come la maggior parte degli uomini con i quali ho avuto occasione di discorrere, una cosa mi colpisce: lo spettacolo strano, complesso, arruffato, e a volte singolare, che deve presentare la religione cattolica a quelli che la vedono solamente dal di fuori». Se il culto è invaso da tutta una vegetazione parassitaria, il dogma è stato ancora più complicato, irrigidito e dilatato a discrezione dei teologi: «Per ogni dogma, una teoria imperativa viene a colmare il largo spazio che la fede lasciava alla ragione. A ogni punto di dottrina fa riscontro un proliferare inaudito di sviluppi, di opinioni, di sentimenti teologici che rinserrano lo spirito, mettendolo nell'alternativa o di sottomettersi ciecamente o di rivoltarsi per comprendere qualcosa... Non si dovrebbe, forse, per insegnare daccabo il Vangelo, ridurre il dogma alla sua formula più semplice, ai suoi elementi essenziali e costitutivi?». E conclude: «Molti domandano una riforma.

¹⁴ Lettera a Frémont, 12 giugno 1886: «Ah, per esempio, salta fuori una questione irritante, una discussione di campanile: viene l'occasione di dichiarare una guerra, di agitare energicamente lo stendardo di tutti i principi, di scagliare un anatema...».

ma. Questa parola incute spavento. Preti cattolici, facciamola noi stessi. È molto pericoloso lasciare che siano gli altri a farla ed è per aver troppo atteso che la Chiesa ha perduto, nel XVI secolo, i due terzi dell'Europa»¹⁵.

Alla fine dell'anno, Birot è nominato professore di filosofia al seminario minore. Deve riprendere contatto col pensiero universitario, che lo attira e al tempo stesso lo sgomenta: «Bisogna aver coraggio e molta fiducia in Dio per affrontare questi problemi... Vi confesso che diffido un po' del mio spirito ardito e avventuroso. Credo nel progresso; sono convinto che la nostra scienza metafisica e spiritualistica dovrà rinunciare a una moltitudine di idee. Ho come il presagio d'una evoluzione che bisognerà far subire all'apologetica e all'esegesi, un'evoluzione sul genere di quella che, due secoli fa, seguì le scoperte di Galileo. Qualunque cosa accada, il nostro dogma dovrà sopravvivere a questo naufragio delle opinioni umane e uscirne perfino con un nuovo splendore. Ma tutto ciò mi spaventa e talvolta ho paura della mia ombra»¹⁶.

Louis Birot, allora, aveva appena compiuto i 23 anni. Loisy insegnava l'ebraico all'Istituto cattolico di Parigi e soltanto quattro anni dopo pubblicherà il suo primo libro, la tesi di teologia sull'*Histoire du Canon de l'Ancien Testament*, assai apprezzata dal Frémont. Il silenzio e il deserto dominano ancora l'esegesi cattolica. In compenso, davanti a un popolare auditorio, Frémont ha *provato* la divinità di Gesù Cristo attraverso le sue stesse affermazioni riportate nei Vangeli. Birot gli sottopone, non tanto difficoltà di fede che egli non ha, ma i suoi dubbi sul valore dell'argomentazione: «Siete certo che sia rigorosamente e scientificamente conclusiva? Il mio pensiero era che la divinità, la personalità di Gesù Cristo non potesse provarsi che tramite l'autorità della Chiesa dopo la definizione del dogma trinitario. A mio avviso, la storia evangelica mostra con evidenza una sola cosa: che Gesù Cristo è l'inviato di Dio, il Messia, colui che ha le parole della vita eterna. Ciò basta per dimostrare con la stessa certezza l'istituzione divina della Chiesa. Soltanto con la garanzia dell'infallibilità della Chiesa, noi possiamo affermare che questo inviato di Dio è *Dio*». Quanto alle parole cui si appoggia Frémont, «un sant'uomo animato da un certo entusiasmo, come quello di Renan, potrebbe averle dette senza mentire». E con-

¹⁵ Stessa lettera.

¹⁶ A Frémont, 21 dicembre 1886.

clude: « Mi sembra che in queste materie sia pericoloso affermare qualsiasi cosa al di là di ciò che si è rigorosamente in diritto di affermare »¹⁷.

Diciassette anni dopo è su questo punto preciso, su queste medesime posizioni che s'insabbiò il loro dialogo. E nel 1902 sarà questa la tesi cristologica fondamentale de *L'Évangile et l'Église*. Si capisce, dunque, perché Birot non avrà bisogno, per scoprirla nel pensiero di Loisy, delle delucidazioni supplementari di *Autour d'un petit livre*, e soprattutto perché non giudicherà che essa presupponga o comporti il naufragio della fede.

Il 7 novembre 1887, quando Frémont era ancora convinto dell'antitesi tra evoluzione e dogma rivelato, Birot giunge alla « speranza di contemperare perfettamente la dottrina del trasformismo con la filosofia e persino col dogma ». Egli si persuade che questo sistema « non è punto incompatibile con la ragione, né con la Bibbia, né con i concili »: tesi audace, ammette, ma che gli sembra già perfettamente naturale. Ed esorta Frémont a una maggior simpatia per il pensiero moderno: « Sono sempre dell'idea che sia più utile farci da noi la lezione che fustigare i nostri avversari. Siamo così esclusivi, così angusti, così ciechi in quello che ci riguarda! ». E il 16 dicembre, riferendosi a uno studio critico in cui, a detta del Frémont, egli si sarebbe dato troppa pena nel confutare l'avversario: « Trovo la severità illogica e di nessun effetto nelle cose dello spirito e in materia di fede. Il suo unico risultato è di generare nei nostri avversari la caparbiété e la malafede, nei nostri partigiani l'intolleranza e l'orgoglio. Dobbiamo, potendolo, mostrare la verità, non flagellare l'errore. L'errore non va mai riguardato alla stregua di un crimine ». Un principio dal quale non si scosterà mai e che egli associa a quest'altro: la libertà del suo spirito e del suo cuore, l'indipendenza della sua azione morale¹⁸.

¹⁷ Stessa lettera.

¹⁸ Nel suo clamoroso discorso al Congresso sacerdotale di Bourges, nel 1900, il rev. Birot pronuncerà queste parole: « Un uomo parla. Non diciamogli: Taci! Non gridiamogli: Errore! Errore! Ma ascoltiamolo: c'è della verità, c'è del cristianesimo in ciò che dice. E in questo modo, Dio volendo, che noi salveremo. Ah, sì, comprendere tutto!... » Da Roma, il rev. Frémont gli scriverà il 20 novembre, che questo passo « ha prodotto fra i cardinali un vero scandalo... A loro sembra che contenga la giustificazione di tutte le eresie e consacrì la libertà di formulare gli errori più gravi, sotto il pretesto che quelli che li formulano sono sinceri ». La questione fu deferita al Sant'Uffizio, ma Frémont seppe far ammettere dal R. P. Lepidi l'ortodossia dei brani in-

Seguono per Birot, dodici anni di occupazioni diverse durante i quali le discussioni intellettuali passano in secondo piano. Nel 1899 Frémont tiene i quaresimali nella cattedrale di Nizza, presso l'amico monsignor Chapon. Una delle sue conferenze, pubblicate in opuscolo, pone il quesito: « La religione cattolica può essere una scienza? ». Ed è dimostrabile? Egli non ammette che dei cattolici possano sostenere il contrario. Birot giudica che tutto il suo ragionamento si fonda su un duplice equivoco:

Quando si dice che il cristianesimo non è dimostrabile come una scienza, non se ne fa per questo un oggetto di puro sentimento e non se ne esclude la conoscibilità né la certezza. Si vuole dire che il processo mentale che conduce alla fede positiva è diverso da quello che vige nella scienza, nel senso attuale della parola, e che i metodi scientifici non possono produrre la fede. E la fede stessa non è per nulla, nel senso in cui occorre prenderla, la conoscenza d'un fatto attraverso la testimonianza. Tutte le testimonianze e tutti i fatti del mondo non produrranno mai la fede. Conoscere un fatto con certezza

criminati e la faccenda fu archiviata. Tuttavia Birot rimase in sospetto e la via all'episcopato gli fu preclusa.

Sei anni dopo, il 12 aprile 1906, Frémont gli scriveva esprimendo la propria soddisfazione per la messa all'indice del Santo di Fogazzaro: « Se Pio X non avesse dato un giro di vite e richiamato alla pura ortodossia, tutta la nostra dogmatica se ne andrebbe in foglie di carciofo, che il mistral semina ad ogni angolo dell'orizzonte ». Il 13 Birot gli risponde: « Non c'era in quel libro nulla di veramente cattivo, e si sarebbe potuto trovarvi qualche indicazione per gli uni, qualche motivo di speranza per gli altri. Ma a che serve ragionare ancora? Il libro è all'indice: tutto va dunque per il meglio. Così come ora è provato che il Sillabo non contiene controsensi, dal momento che anche Paul Viollet è condannato. La terra non gira, resta inteso ».

Ultima ondata di polemiche suscitata dal discorso di Bourges: « Loisy dice, sulla fede di Albert Houtin, che monsignor Isoard gridò allo scandalo, nel 1904, a causa della formula *ammendamento della fede* di cui si era servito Birot al Congresso sacerdotale di Bourges nel 1900 » (L. DE LACER, *Monseigneur Mignot*, p. 50, nota 2). È esatto che Loisy attribuisce al rev. Birot una formula che egli non ha pronunciato e che nulla suggerisce nel suo discorso. Ma egli non colloca l'episodio nel 1904 né si richiama a Houtin (che, nella sua *Histoire du modernisme catholique*, p. 63, ha saputo evitare questo errore): la riprende da monsignor Isoard vescovo di Annecy, che l'aveva citata fra virgolette, come se l'avesse estratta dal discorso e che, dopo la protesta dell'autore, precisò di aver creduto di poter così caratterizzare il suo pensiero. Loisy, nel passaggio in questione, si limita a ricordare il discorso del 1900 come possibile spiegazione di una voce riferita da Houtin, nel 1904, secondo cui Birot era stato deferito al Sant'Uffizio.

attraverso la testimonianza è scienza, scienza storica, non fede. E per quanto si conosceranno scientificamente tutti i fatti del Vangelo, per quanto si vorrà integrare questa conoscenza con tutti i ragionamenti psicologici del mondo, il risultato non sarà necessariamente la fede e la divinità del cristianesimo non sarà per questo dimostrata... se non per quelli che vi credono già.

Si, c'è una scienza della fede, nel senso che, data la fede, essa si organizza scientificamente; ma non è con questo che si prova la fede¹⁹.

Birot si è così liberato dalle teorie scolastiche dell'atto di fede che dominavano allora la teologia e che egli aveva appreso in seminario. Egli è persuaso che l'azione sia generatrice di pensiero e che occorra mettere al servizio della verità non soltanto i metodi razionali e scientifici, ma tutte le fonti vive dell'essere; l'immanenza in noi del divino ci predispose alla fede e bisogna contare sull'amore per provare il suo oggetto che, misteriosamente, lo sveglia e lo attira²⁰.

«Non mettete le tenebre alla base della fede», gli risponde Frémont. «La nuova scuola apologetica — Blondel, Fonsegrive, Laberthonnière — volendo far prevalere il soggettivo sull'oggettivo, le esigenze dell'anima sui fatti storici che stabiliscono la realtà positiva della rivelazione, prende una cattiva strada»: all'atto di fede, essa sostituisce «un atto di credulità pura e semplice», in contrasto con gli insegnamenti del Concilio Vaticano²¹. *Illuminismo*: Frémont non pronuncia ancora la parola, ma descrive già esattamente il male che presto diagnosticherà in Loisy.

Gli avvenimenti non tarderanno a precipitare. Corre voce di prossimi interventi in materia di esegesi e di filosofia. Louis Birot che teme una *serie nera*, si piega in anticipo, ma il 4 aprile 1899 scrive all'amico che «se il magistero infallibile è cosa nobile e divina, nella sua serena certezza, nella sua inviolabile autorità, quanto diffido, per contro, di questa tendenza a tutto giudicare, a tutto regolare, a tutto ispirare, di questa ingerenza e di questo centralismo illimitati, di queste decisioni amministrative, di queste direttive che sembrano prese sotto lo stimolo d'una influenza occulta e per le sapienti manovre di qualche camarilla. Mi sbaglio? Ditemelo!

¹⁹ A Frémont, 24 marzo 1899.

²⁰ G. COMBÈS, *op. cit.*, pp. 86, 115, 128-129.

²¹ A Birot, 27 marzo 1899.

Vorrei nella Chiesa la libertà e la vita! Vi ho creduto, vi credo ancora. Come lottare contro le forze insabbiatrici? E come evitare le spine eversive? Che ne pensate voi?». Presto *L'Évangile et l'Église* darà a Frémont l'occasione di rispondergli.

La fisionomia intellettuale, religiosa e morale del Birot si precisa così nei suoi peculiari lineamenti. Egli pensa di essere riuscito a operare per proprio conto, fra il suo amore per le idee contemporanee e l'attaccamento alla fede tradizionale, una *conciliazione senza concessioni*²² che lo soddisfa o almeno gli garantisce la coerenza della propria condotta. Se ha sbagliato sui sentimenti di Loisy, che l'esegeta non aveva ancora confidato ad alcuno, non ha frainteso le sue idee. Da tempo era preparato a comprenderle e ad accettarle, a discuterle anche e a vagliarle, a correggerle o a sfumare, se si fossero rivelate imperfette²³, ma non a condannarle come perniciose per la fede, giacché la sua fede non ne era turbata. Birot credette forse che Loisy fosse più vicino a lui di quanto non lo era in realtà, ma non s'identificò mai con le sue idee, nonostante la simpatia che sentiva per esse. È in se stesso che trova gli schemi — apparentemente contraddittori — del proprio pensiero: rigetto del soprannaturale quale lo presenta Frémont, fedeltà incondizionata al *Credo* cattolico, necessità e legittimità di profondi cambiamenti.

L'Évangile et l'Église era un tentativo audace di sistemazione. Come tentativo, Birot voleva per esso libertà di ricerca e di espressione; come sistemazione, egli si riconosceva nei suoi grandi orientamenti. La condanna del modernismo non modificò queste disposi-

²² *Le Mouvement religieux*, p. XI (raccolta dei suoi discorsi ed articoli).

²³ Per esempio, egli scrive a Frémont il 20 marzo 1905: «Ai miei occhi è piuttosto dall'insieme dei suoi discorsi, delle sue azioni, della sua vita, che rompe l'impressione del carattere divino della persona del Cristo. In tal modo si può dire, sì, veramente, che la divinità è nei sinottici, ben più di quanto Loisy non l'abbia vista. Ma ricavarla da un solo testo, preso alla lettera, mi sembra che non si possa farlo senza discussione».

In uno scritto pubblico, la prefazione alle *Lettres sur les études ecclésiastiques* di signor Mignot, firmata dall'arcivescovo, ma redatta dal suo vicario generale, egli si è espresso, nel 1908, con più prudenza, senza però sconsigliarsi: «Per pressanti e imperiosi che siano i testi — ed essi lo sono, anche a limitarsi ai soli sinottici, come avrà occasione di mostrare in altri studi — si può dire che questa prova sia completa e che abbia veramente tutta la propria forza, se ci si limita a inventariare questi testi, a considerarli nel loro contenuto documentario, come un naturalista che classifichi e interpreti dei fossili? Io non lo credo, e per giustificata che fosse la conclusione puramente esegetica che se ne ricaverebbe...» (p. XII).

zioni²⁴. Così ne parlava il 17 dicembre 1907, più di due mesi dopo l'enciclica *Pascendi*, al Frémont che giudicava questo documento «magistrale, approfondito, analizzato, serrato»:

Come siete buono a rimproverarmi il mio silenzio! Sì, sgridatemi. Bisogna che sia ben malato per essere così infedele alla nostra antica amicizia. Vivo un'ora di malinconia, di tristezza morale e di stanchezza, e ho bisogno di silenzio e di oblio. La mia attività, o quanto ne resta, è occupata da una pesante bisogna amministrativa: lavoro di braccia per sgombrare macerie, per cercare di ricostruire un fragile asilo con le pietre del magnifico edificio crollato. Voi, caro amico, vi raffigurate male, nella vostra torre d'avorio, questa atmosfera di polvere e di miseria nella quale noi ci sforziamo di riorganizzare un po' tutti i nostri servizi scompaginati. Benedetto questo compito ingrato che Dio m'impone e che m'impedisce di pensare troppo a tutto il resto. Ma quando esso è compiuto, mi sento così fiaccato, così impotente, ed *estraneo* a questa bizzarra corrente di cieca reazione che ci trascina, così accorato per tutto quello che perdiamo col nostro atteggiamento davanti al mondo e nelle anime, incapaci come siamo di simpatizzare con lo spirito comune e con le idee di oggi, che provo un bisogno imperioso di tacere e di inabissarmi in non so quali intime profondità.

E qui che voi venite a cercarmi, mio buono e caro amico. Grazie. Voi sapete che vi amerò sempre.

A ragione siete colpito anche voi dall'orientamento politico che ci domina. E la cosa triste e comica è che *nessuno se ne rende conto*. Se interrogate i nostri augusti maestri, vi diranno in buona fede che seguono la politica di Leone XIII. La prova è che non hanno fatto cardinale il venerato monsignor De Cabrières! Questa povera gente non ha la benché minima idea della nostra mentalità francese, né di ciò che essa contiene di delicatezza e di onore. Non si rendono conto che noi, liberali, saremmo stati felici di veder onorato, nonostante il suo legittimismo monarchico, il vecchio vescovo di Montpellier, sempre così leale e corretto nella sua fedeltà discreta, e che non condividiamo per nulla i favori che cadono su altre teste, segnalate soltanto dal loro mediocre esibizionismo. E questo non è che un esempio di ciò che accade in grande.

²⁴ In senso contrario, G. COMBÈS, secondo il quale «Il decreto *Lamentabili* finì di aprirgli gli occhi» (*op. cit.*, p. 135), ma che non allega a sostegno alcun testo.

Il 10 giugno 1908 Birot scrive ancora a Frémont: «Cerco di dissociarmi dal movimento generale che mi ha fatto soffrire e di fare del bene alla povera gente. Per questo non c'è bisogno né del cardinale Segretario di Stato, né del decreto *Lamentabili*. Basta il Vangelo, con un po' di cuore».

La reazione antidemocratica sta per impadronirsi della Chiesa di Francia, portandovi la sua più insopportabile tirannia. E la nostra perdita decisiva: non parlo qui di perdite puramente materiali, cui sono già rassegnato, ma di questo calo pauroso che il cristianesimo subisce nelle anime. Domani, in Francia, non saremo che una *chiesa vuota*.

Non è solo sul terreno politico che si produce codesto impoverimento, caro amico. So che voi siete tentato di plaudire al movimento di reazione sul terreno delle idee: su questo punto, mi dissocio da voi. Il magnifico sforzo di cultura religiosa che una volta avete promosso e che si sviluppava con magnifica emulazione, comincia ad estinguersi negli equivoci, nei sospetti, nelle delazioni e nel gioco delle più basse consorterie.

Sapete che il rettore di Tolosa, uno dei nostri pensatori più accorti e dei nostri più sagaci eruditi, sta per essere sacrificato *dall'alto*, con costernazione dei vescovi, e senza che egli sappia il perché? Sapete che il padre Lagrange, il padre Condamin, il padre de Grandmaison sono ridotti al silenzio? Sapete che tutti i nostri giornali cattolici che non dipendono da *La Croix*, che tutte le nostre riviste che non siano *Etudes*, son minacciati e sospettati? Sapete che i cattolici più eminenti per i loro servigi e per la loro scienza non sono più che persone pericolose da tenere in disparte?

Ah, lo so: mi direte che c'erano audacie ed errori nel movimento che si vuole arginare! E dove non ci sono errori? Dove non vi sono idee false o eccessive? Pensate che la Chiesa non avesse più abbastanza *grazie* ed abbastanza *magistero soprannaturale* per parlare chiaramente, per definire la fede e tutelarla, senza prendere partito nelle controversie di scuola e senza screditare lo sforzo di tutta una generazione?

Voi ammirate l'enciclica. Io mi contento di fare un atto di sottomissione. Lo faccio *sinceramente*, amico mio, poiché essa condanna, in effetti, il più *assurdo sistema naturalistico* che sia stato escogitato! Se il modernismo è questo, abbasso il modernismo! Ah, certo! Ma io mi sottometto con tristezza, perché questo esatto rigore dottrinale è costruito sul più *artificioso* degli equivoci, poiché esso coincide in uno stesso anatema riprovatore amici e nemici, e perché la dottrina che ne risulta è puramente negativa dal punto di vista della meditazione sincera. Il Papa è come un colonnello di artiglieria che, da una cresta di collina, cannoneggia nella pianura due eserciti antagonisti nel più forte della mischia e sbaraglia, col medesimo colpo, le sue truppe migliori. Poiché è chiaro, non è vero?, che i suoi colpi sono temibili soltanto per i nostri.

So bene, amico mio, che in tutto ciò io mi distacco dal sentimento più comune: ed è questo che mi rattrista. Si ammira, si applaude: e io, io solo, mi affliggo e piango. Vorrei respirare a pieni polmoni, sentirmi vivere con pienezza di questa vita della Chiesa che ho sinceramente

ricercato e coltivato in me: ed ecco che tutti i nostri sforzi mettono capo soltanto a una sorta di diffidenza e d'incomprensione per cui è d'uopo chiudersi nel silenzio e nell'immobilità²⁵.

Eppure lo sa Dio quanto sarei felice di ingannarmi! Quanto vorrei che ciò che mi affligge fosse veramente il bene più grande per la Chiesa e per le anime! Sì, è questo che vorrei, e riconoscere finalmente che sono soltanto un visionario, un sognatore buono a nulla, al quale non resta che vivere senza responsabilità né preoccupazioni! — Ma no, mio caro amico, questo non è possibile: vi sono dei sintomi obiettivi che denunciano un regime di decadenza...²⁶.

Negli anni che seguono, fino alla guerra, una dolente tristezza dominerà Louis Birot, che ammira Frémont e gli invidia di vivere « nel continuo lirismo » del suo pensiero. Gli eventi della politica religiosa che si susseguono in primo piano non fanno che aggravare il sentimento della sua solitudine: « È probabile che si dovrà dar fondo a tutto lo pseudo-vangelo e vederne la pernicioso inanità, prima che si possa tornare a quello vero » (8 gennaio 1907)²⁷. « Odio del mondo moderno, della libertà, della vita, della scienza; rigidità, farisaismo crescente, consorterie gelose e tiranniche, ecco la Chiesa dei giorni nostri » (13 gennaio 1910). « Più vado avanti, più mi compenetro dell'idea che il fermento evangelico porta in sé nobili aspirazioni liberatrici verso la verità, l'amore, la vera libertà; e tanto più constato che la tradizione ecclesiastica nella sua forma storica è angusta, reazionaria, farisaica; e per certo questo è un doloroso scandalo che non sembra vicino a cessare » (9 novembre 1910).

Col distacco dell'età, il suo giudizio si farà ancora più pessimistico: « Il modernismo », scriverà di lì a venticinque anni, « traviamiento di alcuni, aggravato dalla crisi di molti, getta sconcerto e confusione nel gregge dei fedeli; da Roma viene l'atteso rimedio.

²⁵ In margine a questa lettera comunicata ad alcuni amici, Frémont ha annotato: « Leggete questa lettera, è bellissima e dipinge tutta la scuola modernista in ciò che essa ha di più squisito. — Roma, al momento, ha la mano pesante. — Ho risposto al caro reverendo per mostrargli il vizio del loro metodo, che io enuncio così: bisognava non già voler conformare i nostri dogmi alla mentalità moderna, ma la mentalità moderna ai nostri dogmi — ciò che è ben diverso ».

²⁶ A Frémont, 17 dicembre 1907.

²⁷ Pseudo-vangelo del *cristianesimo politico* « che va alla conquista del mondo con pennacchi e durlandine al vento, ma non è che una caricatura del cristianesimo e si farà sgominare » (seguito della frase citata).

ma è seguito da un tale disfrenarsi di rincari, di sospetti e di denunce tendenziose, che il malessere si acuisce ancora di più. Lo scoramento si diffonde in quelli che lavorano; i migliori fra loro cadono in sospetto; il brillante movimento di studi suscitato dal Papa precedente segna il passo; il silenzio e la paura pervadono la Chiesa; la causa della scienza cristiana sembra compromessa »²⁸. Una seconda delusione era seguita alla prima e, invece di compensarsi, esse si erano addizionate. È certo che, fra le altre cause, il frantumarsi del movimento modernista in destini individuali assai contrastati pesò sull'evoluzione di Louis Birot. Soprattutto egli risentì dell'allontanamento di Loisy, seguito in due riprese — nel 1913 poi nel 1931 — da rivelazioni sul passato stato d'animo dell'esegeta, che sorpresero e impressionarono sfavorevolmente molti antichi lettori²⁹.

Occorre poi distinguere nettamente tre piani associati: un giudizio severo, sempreché « le cose siano andate veramente così », su un antico compagno di lotta³⁰; una condanna senza riserva del tentativo modernista, ridotto allo sviamento di alcuni; un elogio dei pionieri che, fra la *routine* e l'avventura, seppero indicare la direzione giusta e osarono incamminarvi. All'ombra di monsignor Mignot, in effetti, il suo più intimo collaboratore spiega che « se l'arcivescovo cadde in errore nella lettura di un libro sistematicamente equivoco, tuttavia non sbagliò sulla vera dottrina della Chiesa, né sull'interesse con cui guardava al progresso dell'apologetica, né sulla propria carità per un prete fuorviato »³¹. La *retractatio* su un punto estraneo si accompagna così a un'apologia *pro vita sua*: ad Albi ci si è ingannati sulle disposizioni sottaciute di un uomo, non sull'orientamento teologico che in lui si era difeso.

Ma si può elogiare questo orientamento e al tempo stesso approvare la condanna romana? Far ricadere sul volumetto il discredito che aveva colpito l'autore e preservarne i suoi difensori di Albi? Servire la buona causa e con lo stesso sforzo sostenere colui che

²⁸ Prefazione a *Monsieur Mignot*, di L. DE LACER, Paris, Bloud, 1933, p. IX.

²⁹ « L'idea non ci veniva dall'abisso di negazioni che si celava sotto questa riserva » (*ibid.*, p. XIV).

³⁰ « Se fosse veramente così, sarebbe difficile capire come uno spirito così fine e, nonostante tutto, delicato, non si sia accorto della gravità del suo atteggiamento verso amici che lo sostenevano e si facevano garanti di un'ortodossia che non esisteva più, e alla quale, ciononostante, egli lasciava credere » (*ibid.*, p. XIV).

³¹ *Ibid.*, p. XV.

insidiosamente la combatteva? Le confidenze tardive di Loisy hanno potuto chiarire la ragione di certi silenzi, di certe imprecisioni del suo libro; ma *L'Évangile et l'Église* è stato condannato per il suo contenuto virtuale, implicito, o per l'audacia manifesta della sua impostazione generale e delle tesi particolari? In realtà, ripiegandosi sul proprio lontano passato, Birot non ha ritrovato i veri problemi dibattuti e, istintivamente, ha sostituito ad essi una problematica ben diversa.

L'arcivescovo e il suo vicario hanno potuto legittimamente affermare la loro profonda volontà di ortodossia e così pure non ritenersi colpiti dalle condanne: ma erano pur sempre dalla parte condannata, che essi non intendevano abbandonare. Da un punto di vista retrospettivo, ci si può domandare se abbiano preso o no un abbaglio sulla vera dottrina della Chiesa: il nocciolo della questione era allora — e presto lo si vedrà meglio a contatto con monsignor Mignot — di sapere come distinguere le esigenze della verità e interpretare nel presente l'immutabile dottrina. Non c'erano due campi: gli ortodossi di sempre e quelli già eretici. La controversia si collocava nel cuore dell'ortodossia³². Al momento attuale non si può che ricordare e constatare questo fatto; per valutarlo giustamente, sarebbero necessarie tre serie di studi: sulla portata dei dissensi registrati da una parte e dall'altra; sul grado e il senso della loro riduzione nella teologia posteriore; e, infine, sulla struttura vivente dell'ortodossia, così diversa dall'immagine rigida e unitaria che spesso ne viene presentata³³.

All'origine di questa reazione di cui Birot non è che un testimone particolarmente rappresentativo, bisogna situare lo spinoso « caso Loisy ». L'esegeta stesso cessò di essere *loisista*, nel senso che questa parola aveva nel 1902. E nondimeno, egli volle dare a *L'Évangile et l'Église* dei corollari in continuità con la sua ulteriore evoluzione. Poco importa, per il momento, sapere se abbia avuto ragione

³² A Frémont che nel 1905 si allarmava per lo sbandamento intellettuale nel clero e per le sue pericolose conseguenze, Birot rispondeva: « Io credo che la crisi intellettuale sia necessaria e pertanto feconda. Sono dei metodi che lottano, dei problemi che si dibattono, una sorta di rinascenza che si elabora. Non meravigliatevi. Fra noi, cattolici, nessuno dubita della divinità di Gesù Cristo: ci si domanda soltanto come spiegarla e come provarla. È in gioco la teologia, non la fede » (21 novembre 1905).

³³ I lavori sulla nozione di *tradizione* si sono moltiplicati: nulla di equivalente si è fatto per quella di *ortodossia*.

o no di far questo, ma così egli ha intrecciato il nodo inestricabile: il volumetto è stato avvolto dalle brume degli stati d'animo dell'autore, contaminato da un loisismo di secondo grado, la cui rivelazione ha sorpreso e ferito, nella loro buona fede, uomini come Birot.

Si è allora in presenza di due possibili interpretazioni. O *L'Évangile et l'Église* è un libro a chiave, suscettibile di un senso apparente, progressista, ma ortodosso, e di un senso esoterico, eterodosso, ma solo conforme al pensiero dell'autore: il primo rassicura ma illude, ed è al punto di partenza che si opera la biforcazione. Oppure è un libro a due piani: un bilancio critico e una teoria generale che permettono di passare fra il protestantesimo liberale e il conservatorismo cattolico; un'interpretazione di questa teoria che non si esplicitava né s'imponeva, di guisa che ognuno restava libero, se accettava la sintesi, di situarla in questo o quel prolungamento della propria scelta. Nei due casi, c'è un velo, ma l'essenziale è al di là nel primo, al di qua nel secondo.

Se si adotta un buon metodo, tuttavia, l'al di là inconfessato non deve servire da alibi per trascurare l'evidente al di qua, quale che sia la relazione sussistente fra l'uno e l'altro. Ora la discussione generale fra Frémont e Birot ha messo in risalto serie divergenze, la cui esistenza non dipende né dallo stato d'animo di Loisy né dal senso da dare al volumetto. Alla loro radice si trova, nel Birot, la concezione di una nuova teologia in funzione dei metodi storicocritici: proprio di questo Roma, come Frémont, non voleva sentire parlare.

L'incomprensione o l'equivoco, fra l'esegeta e il vicario generale non è dunque al livello del primo, ma del secondo piano, di cui ambedue, con spirito diverso, si riservano l'esame: l'incidenza non più delle trasformazioni dell'esegesi sulla teologia, ma delle trasformazioni della teologia, così toccata, sul dogma, sulla fede definita. Loisy pensa che la discussione non possa utilmente condursi se non dopo aver circoscritto i problemi posti sul primo piano; i teologi giudicano che alla dottrina spetta una priorità assoluta, tale da infrangere tutto ciò che la contraddice. Fra loro, Birot è convinto che la critica non colpisce il dogma, pur costringendo a rielaborare la teologia, vale a dire il modo in cui il dogma è spiegato. Ma dall'uno all'altro, come misurare esattamente la distanza? In che consisteva e fin dove andava la trasformazione vagheggiata da Loisy?

E dove situare, come tracciare la frontiera fra il dogma e le sue spiegazioni?

In ogni caso, passa di qui la vera linea di demarcazione. Fra sé, Loisy pensava che la fede è trascendente a tutte le espressioni teologiche e che ogni espressione concettuale della fede non ha che il valore di una formula teologica. Per Louis Birot, invece, la fede ha un corpo che si sviluppa e di cui la teologia deve sposare armoniosamente le forme. A Roma, infine, nella confusione delle lingue che dava la febbre al mondo intero, il linguaggio familiare di una teologia pazientemente messa a punto appariva come il baluardo sicuro e necessario della fede assediata³⁴.

C. MONSIGNOR MIGNOT.

La idee dell'arcivescovo di Albi si orientavano nello stesso senso, e certamente andavano ancora più in là di quelle del suo vicario generale, della cui penna, all'occorrenza, egli non esitava a servirsi. Loisy lo aveva conosciuto nel 1888 a Parigi, durante il primo congresso internazionale degli scienziati cattolici. Monsignor Mignot lo incoraggiò, lo sostenne e lo protesse quanto e finché poté. Non ebbero mai molte occasioni d'incontrarsi, ma fra loro si stabilì una corrispondenza regolare e una « grande amicizia »³⁵, che non fu compromessa né dalla scomunica del 1908 né dall'evoluzione religiosa dell'esegeta, nonostante la pena profonda che l'arcivescovo ne provò².

³⁴ Un proscioglimento morale, se ve ne fosse stato bisogno, è stato concesso di recente al rev. Birot: « No, veramente in nessun modo, si può rimproverargli né le sue audacie e neppure il suo ottimismo che a volte lo condusse a ingannarsi ». Egli s'ingannò sul conto di Loisy. Per il resto, « ha sempre visto chiaro, e nel relativismo che non tarderà a generare il modernismo, e nella costituzione della Chiesa che sharrerà la strada al modernismo » (P. CALLON, *Nos modèles: Louis Birot, vicaire général d'Albi*, « Bulletin trimestriel des anciens élèves de Saint-Sulpice », 15 febbraio 1949, pp. 8-9).

³⁵ *Mémoires*, I, cap. X: « Due grandi amicizie », l'altra essendo quella di Hügel. In una glossa marginale ad un estratto (articolo della « R.H.E.F. », indicato più avanti, nota 4), Loisy ha scritto: « Non ho visto spesso l'arcivescovo di Albi. Se avessimo di più e più a lungo conversato insieme, è chiaro che gli avrei detto molte cose che non gli ho scritto ». Questa sporciccia di contatti, oggi sorprendente, è un fenomeno abbastanza diffuso nella storia del modernismo.

² « *Cose passate*, voi dite, ma cose sempre presenti per noi... Sono stato profondamente commosso leggendo questa storia di un'anima... Non è il luogo

Loisy, così severo e spesso duro nei suoi giudizi, gli ha reso nei *Mémoires* un raro omaggio di gratitudine: « Era di quelli che aspettavano senza impazienza il trionfo della verità. La sua morte ha lasciato nella Chiesa di Francia un vuoto che essa non sembra avere molto avvertito. Ma nessuno ha potuto sostituirlo... Fu molto amato da quelli che lo conobbero bene. Egli stesso era un cuore amorevole ed esemplarmente devoto. Era un vescovo il cui spirito moderno si armonizzava con le virtù antiche »³.

Molti suoi contemporanei di minore statura sono già gratificati di ponderose biografie; è un peccato che l'arcivescovo di Albi non abbia ancora quella che meritano il suo valore e il posto da lui occupato in un periodo così decisivo⁴. Loisy ne ha fatto un ritratto

di discutere con voi né di menzionare quel che ci divide: ciò che posso dirvi e di cui voi non dubitate, è che vi conservo sempre il mio fedele attaccamento » (Lettera a Loisy, 30 aprile 1913. *Mémoires*, III, p. 267).

« Non ho da nascondere i sentimenti d'affetto che ho sempre nutrito per il rev. Loisy e che gli ho conservato. Di lui potrei dire ciò che il mio vecchio maestro, Le Hir, diceva del suo allievo ed amico: Renan sa che non lo odio affatto. Io non sono stato né il maestro né l'allievo di Loisy, ma mi sono affezionato a lui perché lo giudicavo un intelletto possente, capace di rendere grandi servizi alla Chiesa... Non starò a rivangare un passato che non può rivivere e di cui egli ha descritto le fasi dolorose in un volumetto [*Choses passées*] in cui scopre il suo stato d'animo con sincerità. Egli ha spezzato tutti i legami con ciò che noi abbiamo di più caro, non soltanto con la Chiesa, che è già una disgrazia, ma con Nostro Signore, ciò che è il male supremo. Ha assistito con tristezza a questa regressione continua » (1915, *Journal*, citato da L. DE LACER, « R.H.E.F. », 1933, p. 169).

« Il nostro sempre caro Loisy sivila ogni giorno di più verso il razionalismo » (Lettera a Hügel, 31 marzo 1916).

« Loisy si è allontanato e si allontana sempre di più... Non credo che lo riavremo mai! Forse si sarebbe potuto trattenerlo, se non si fosse stati così duri con lui al principio. Nonostante il suo abbandono, io non lo dimentico » (Lettera a Hügel, 8 gennaio 1917).

³ *Mémoires*, III, p. 354. Eudove-Irénée Mignot (1842-1918), figlio di un maestro elementare, ordinato prete della diocesi di Soissons nel 1865, è nominato in seguito professore al seminario minore, vicario a Saint Quentin, parroco di campagna, cappellano di ospedale, parroco decano, vicario generale, vescovo di Fréjus nel 1890 e arcivescovo di Albi nel 1900.

⁴ « Chi oserà raccontarci con spirito di verità la vita di monsignor Mignot? », si è domandato Loisy (*Mémoires*, II, p. 460) il quale, nel 1931, giudicava (*Mémoires*, III p. 362) che finora « una siffatta biografia a meno di essere artificialmente manipolata, — come adesso è uso piuttosto corrente nella Chiesa — difficilmente potrebbe pubblicarsi ».

Il suo diario e la sua autobiografia sono finora rimasti inediti, tranne alcuni ricordi di gioventù pubblicati nel « Bulletin trimestriel des anciens

sbozzato alla svelta, ma che serba tutto il suo valore indicativo: « Senza essere uno specialista, era un uomo di vasta cultura. La sua dottrina sovrastava quella di tutti i vescovi di Francia dell'epoca, compreso il cardinale Meignan e monsignor Perraud. Leggeva correntemente l'inglese⁷. Di ebraico, conosceva abbastanza per interessarsi ai lavori di esegesi critica. Era, soprattutto, un uomo di grande apertura mentale, per nulla incatenato alla teologia scolastica. Infine era assai buono, indulgente e comprensivo con il pensiero altrui, oserei dire con i difetti altrui. Conosceva gli uomini e non ignorava che molto va perdonato se si vuole ottenere qualcosa. Aiutò tanta gente. Si prodigò per me. Insomma, era eclettico nella sua benevolenza, benché, nel suo foro interiore, fosse lucidissimo sul valore delle persone e delle loro opere »⁸.

Quando Loisy pensò di pubblicare *L'Évangile et l'Église*, il solo

élèves de Saint-Sulpice» nel 1920, 1921 e 1932 (n. 82, 83, 84, 128, 129). Houtin ha pubblicato la sua corrispondenza con Hyacinthe Loyson (*Le Père Hyacinthe*, p. III, Paris, Nourry, 1924, pp. 272-319). Un prete della sua diocesi, discepolo del rev. Birot ed ex editore di Loisy alla École des Hautes Études, il canonico Louis de Lacer, che lavorava a questa *Vie*, non ha pubblicato se non scritti d'occasione:

— Un volumetto, *Notice et souvenirs: Eudoxe. Irénée Mignot*, Albi, 1918, pp. 50. Si avverte che queste pagine, lodate da Loisy (*Mémoires*, III, p. 362), furono scritte sotto l'impressione lasciata dal defunto;

— l'articolo « Mignot » del *Dictionnaire de théologie catholique*, 1929, p. X, col. 1732-1751, impostato come studio dottrinale del suo pensiero;

— un diffuso articolo polemico, *Monseigneur Mignot et Monsieur Loisy*, nella « Revue d'histoire de l'Église de France », aprile-giugno 1933, pp. 161-205, a proposito dei *Mémoires*. Apologia ecclesiastica piuttosto debole e laboriosa;

— una piccola opera, *Monseigneur Mignot*, Paris, Bloud et Gay, 1933, pp. 155 (Coll. « *Les Maîtres d'une génération* »). Prefazione del canonico LOUIS BIROT). Secondo un testimone bene informato, « si trattava di restituire la vera fisionomia di un uomo che i *Mémoires* vollero mettere sotto una luce imbarazzante » (PAUL ARCHAMBAULT, « Cahiers de la nouvelle journée », n. 28, 1933, p. 225). In realtà, ad un confronto con la *Notice* del 1918, non sfugge il suo tono convenzionale. Ciò che Loisy notava nel 1939 resta sempre vero: « Quanto a monsignor Mignot, dirò senza perifrasi, che non ha ancora trovato lo storico che merita » (*Un Mythe apologetique*, p. 99).

In mancanza delle sue lettere a Loisy, attualmente non accessibili, le sue lettere a Hügel, ancora inedite, illuminano in modo profondo la sua personalità.

⁷ Hügel gli inviava le pubblicazioni in inglese e faceva tradurre per lui i testi tedeschi ai quali annetteva un'importanza particolare.

⁸ *Mémoires*, I, pp. 292-293.

cui sottopose il manoscritto e di cui sollecitò il consiglio fu monsignor Mignot. Il 17 settembre 1903, l'arcivescovo gli rispose: « Non avevate ancora scritto nulla di così completo e obiettivo; devo dirvi che ne sono assai soddisfatto e che molto mi dorrei se questo studio, che è tutt'altro che una confutazione di Harnack, non fosse pubblicato. Non penso che vi si possa condannare, anzi, quest'opera vi collocherà in primo piano fra i critici cristiani »⁹. E suggeriva una decina di correzioni marginali, destinate a prevenire le obiezioni dei teologi.

Ricevuto il libro, monsignor Mignot, volle sottolinearne il carattere costruttivo, contrariamente all'idea che ne davano gli avversari dell'esegeta: « Lo ripeto: da questo libro, nonostante le inevitabili opposizioni che incontrerà, vi verrà il più gran bene in questo momento, massime se si avrà l'equità di tener conto delle osservazioni e delle riserve da voi formulate nella prefazione »⁸. Alla fine di dicembre, nonostante il pericolo che si delinea, non vuole preoccuparsi. Tuttavia il 1 gennaio del 1903 invita Loisy a pubblicare una seconda edizione del volumetto con « qualche nota esplicativa » divenuta necessaria, specialmente per quanto riguarda il carattere soprannaturale dello sviluppo dogmatico. Lo stesso giorno il rev. Gayraud, deputato di Finistère, aveva cominciato a pubblicare sull'*Univers* una serie di articoli contro Loisy che dispiacquero fortemente all'arcivescovo: « Il rev. Gayraud, che dovrebbe accontentarsi di far buone leggi alla Camera, è ossessionato dal desiderio e dal bisogno di fare della teologia. È uno *scolastico* puro sangue, per il quale tutti i problemi sono risolti da san Tommaso. Ignora o finge di ignorare che la storia si fa con documenti e non con teorie preconette »⁹. Presto, d'altronde, monsignor Mignot ebbe con lui una spiegazione a Cahors, in presenza del vescovo; ma soltanto un vicario generale lo sostenne¹⁰. E per mettere le cose a punto scrisse un articolo, inviandolo alla *Revue du clergé français* nella quale, come riferi a Hügel, Bricout non osò pubblicarlo, essendo già intervenuta la censura dell'arcivescovo di Parigi.

Questo provvedimento lo addolora profondamente, ma più ancora il fatto che « la maggior parte dell'episcopato, nella sua ignoranza

⁷ *Ibid.*, II, p. 133.

⁸ *Ibid.*, II, p. 156. Lettera del 10 novembre del 1902.

⁹ Lettera a Hügel, 3 febbraio 1903.

¹⁰ *Mémoires*, II, p. 209.

della questione biblica, è dell'avviso del cardinale Richard»¹¹. La confutazione appena pubblicata del vescovo di La Rochelle, monsignor Le Camus, che si era creato una certa notorietà in questa delicata materia, gli pare «marginale al problema»¹².

Quali potevano essere, dunque, le disposizioni spirituali d'un arcivescovo, consapevole dei problemi, abituato a leggere i lavori eterodossi di oltre-Manica e a valutarli comparativamente, moderato nella sua condotta e nei suoi giudizi, devotissimo alla Chiesa e ai doveri del suo ufficio e che, unico nell'episcopato, prendeva il partito del novatore, senza lasciarsi impressionare dalla crescente rissa teologica? Spesso si è posto un dilemma: o monsignor Mignot ha pienamente compreso il volumetto condannato, giustificandone così le eresie, se pure non le ha condivise; o la sua ortodossia non può esser sospettata, nel qual caso si è lasciato ingannare. Vittima o complice: non si danno vie di mezzo. Al più si dovrebbe concedere che la sua bontà ha fatto torto alla sua perspicacia, quand'anche la natura delle circostanze fosse tale da spiegare onorevolmente questa illusione.

Oggi come allora il patrocinio senza cedimenti che monsignor Mignot concesse a Loisy presenta qualcosa di *strano*, d'inquietante, forse, sul piano strettamente apologetico, ma altresì di stimolante, poiché potrebbe offrire la chiave psicologica di tanti atteggiamenti sconcertanti e in apparenza incomprensibili in questa vicenda.

Si noterà innanzitutto che le *circostanze*, che sono il quadro della spiegazione, non la esauriscono, come giudica il suo biografo: «Il caso di monsignor Mignot, che è quello di molti altri, deriva dallo straordinario *imbroglio*» che fu il modernismo alle sue origini. Tanto chiara è oggi la situazione, quanto allora era confusa e ingarbugliata per quelli che vi erano coinvolti. Si nuotava veramente in pieno equivoco. Equivoco sulla nozione stessa di modernismo, nel quale gli uni non vedevano che un rinnovamento dei metodi scientifici nelle discipline religiose, altri una riforma delle credenze fondamentali del cristianesimo. Equivoco sul significato dei termini e delle formule programmatiche: da questo punto di vista *L'Évangile et l'Église* è un'opera che non teme confronti... Equivoco perfino sulle intenzioni: mentre gli amici cattolici di Loisy lo giudicavano un difensore sia del Vangelo sia della Chiesa contro l'evangelismo an-

mico del liberal-protestantesimo, l'autore nel suo foro interiore, aveva già da tempo rinnegato il Vangelo¹³... Equivoco sulla persona stessa di Loisy: ché quelli che gli stavano accanto, constatando la sua irrepreensibile condotta sacerdotale, la correttezza inattaccabile dei costumi, la sua devozione reale all'alto insegnamento ecclesiastico, avrebbero creduto di fargli torto supponendo che la sua convinzione intima non fosse in perfetta armonia con uno stile di vita che ne era la manifestazione normale»¹⁴. Pertanto, «quello che non bisogna lasciar dire è che l'arcivescovo abbia pienamente compreso il significato del volumetto»¹⁵, ciò che meraviglierà soltanto quelli che non vissero quel momento.

Una situazione equivoca sapientemente coltivata da Loisy sul quale ricade tutta la responsabilità morale dell'abbaglio di monsignor Mignot, le cui integre convinzioni cristiane non sono in causa: tale la posizione, giudicata come la sola coerente, cui si è giunti nella cerchia del prelado e fra i difensori della sua memoria, quando tutto divenne *chiaro*, quando cioè, in seguito agli interventi romani, si operò il riordinamento delle idee della giovane generazione. La figura intellettuale dell'arcivescovo si trova così *aggiustata* ai problemi di un tempo che non era il suo, grazie a un postulato di equivalenza fra la nozione generale di ortodossia e la psicologia concreta dell'individuo. Al suo biografo basta, in effetti, che egli abbia sempre creduto all'unisono con la Chiesa, ciò di cui, *a priori*, non si ha motivo di dubitare, perché appaia inutile analizzare comparativamente il suo pensiero. Ora, soltanto l'esame delle idee può fornirci indicazioni valide per precisare in che cosa e su quali punti egli poté fraintendere il volumetto rosso.

D'altra parte, non è un problema semplice, come ne fanno fede questi tre testi, in cui Loisy ha creduto necessario dare la propria risposta:

— «Forse ci si domanderà come mai l'arcivescovo di Albi, se ha compreso il mio libro, abbia potuto approvarlo senza riserve. Mi rendo conto che da qualche parte si è già detto che egli non lo aveva capito. Certamente lo aveva capito benissimo, ma senza cercare ciò che non vi era e prendendolo per quello che realmente era: un'espo-

¹¹ Lettera a Hügel, 3 febbraio 1903.

¹² *Mémoires*, II, p. 213. Lettera a Loisy, 6 febbraio 1903.

* In italiano nel testo.

¹³ Nota marginale di Loisy sulla propria copia personale: «Ah! è falso» (Sorbona, biblioteca Loisy).

¹⁴ L. DE LACER, «R.H.E.F.», *art. cit.*, pp. 166-167.

¹⁵ *Ibid.*, p. 180.

siviana storica dello sviluppo cristiano, dalla quale scaturivano certe conclusioni favorevoli al cattolicesimo e sfavorevoli al protestantesimo. Niente di più, niente di meno»¹⁶.

— «Una difficoltà fondamentale, di cui monsignor Mignot non sembra aver misurato la portata per quanto lo concerneva, era che io non potevo testimoniare della mia totale adesione alla dottrina della Chiesa, se non con il beneficio dell'interpretazione lata suggerita nel mio libro»¹⁷.

— «Sorprende che uno spirito così aperto e avvertito non abbia afferrato nei due primi libri rossi, e massime in *Autour d'un petit livre*, l'idea d'una trasposizione e di una interpretazione dei dogmi che dispensa dall'attribuire ad essi un senso immutabile, giustificato dalla tradizione, quando a ciò non basti la Scrittura»¹⁸.

Queste dichiarazioni sono contraddittorie e le ultime neutralizzano la prima? Loisy afferma, ma non dimostra, che l'arcivescovo lo ha pienamente compreso, come poc'anzi il biografo del prelado sosteneva il contrario senza maggiori argomenti. Tuttavia egli distingue: da una parte, l'oggetto immediato del volumetto, che attirava l'attenzione sullo stato dei problemi quale appariva a uno storico e a un esegeta di confessione cattolica, ma senza fare appello ad alcuna norma dogmatica e meno ancora a sentimenti personali per valutarli; e, dall'altra, le prospettive che il libro poteva aprire, le conclusioni cui poteva condurre. L'arcivescovo avrebbe perfettamente compreso e ammesso il bilancio esegetico e la sintesi storica proposti da Loisy e che a lui non sembravano compromettere in nulla la dogmatica tradizionale. Invece non si rendeva conto che altri, di spirito più esigente, potessero non condividere la sua soddisfazione. Insomma, accordo reciproco nei limiti dell'opera che l'esegeta, secondo il riconoscimento di monsignor Mignot, avrebbe chiaramente definito; al di là comincerebbe il malinteso, la cui portata resta da precisare.

1. Una direttiva di studi ecclesiastici

Senza ripercorrere tutta la parabola intellettuale dell'arcivescovo di Albi, è dunque indispensabile scoprire le basi sulle quali egli ha

¹⁶ *Mémoires*, II, p. 133.

¹⁷ *Ibid.*, II, p. 203.

¹⁸ *Ibid.*, II, p. 621.

fondato la propria costruzione teologica. Ce lo permettono due libri, raccolte di articoli e discorsi: le sue *Lettres sur les études ecclésiastiques* e *L'Église et la critique*¹⁹.

Se c'è della nebbia ne *L'Évangile et l'Église*, monsignor Mignot non si era peritato di darne l'esempio, come mostra l'ultima delle sue *Lettres sur les études ecclésiastiques*, la quinta, dedicata all'«Apologetica e alla critica biblica» e apparsa il 1 giugno 1901, diciotto mesi prima del volumetto rosso. Essa è interamente calcolata a far saltare il sigillo dell'autenticità mosaica del Pentateuco. Era un terreno pericolosamente minato. Si ricordi la veemente protesta ch'essa provocò da parte del Frémont²⁰; e, a rafforzare il cordone difensivo intervenne, nel 1906, un decreto della Commissione biblica che vietò l'insegnamento della nuova tesi. Per conseguenza, quando monsignor Mignot raccolse le sue lettere in volume, dovette aggiungere una nota in cui dichiarava di «conformarsi a questa direttiva dell'autorità dottrinale, senza perciò interdarsi il campo delle ricerche scientifiche», né «chiudere gli occhi a nuovi lumi», secondo lo spirito del decreto²¹. Ma al tempo stesso giudicò che il modo in cui aveva posto il problema gli consentiva di ripubblicare il suo testo senza modifiche²².

¹⁹ *Lettres sur les études ecclésiastiques*; Paris, Gabalda, 1908, pp. XVII-325. (Cinque lettere al suo clero, pubblicate nel 1900-1901, e una prolusione tenuta all'Istituto cattolico di Tolosa, nel 1901, sul «metodo della teologia». Questo discorso e la premessa del 1908 sono stati scritti dal rev. Biot).

L'Église et la critique, Paris, Gabalda, 1910, pp. XI-315 (quattro articoli apparsi nel «Correspondant» e due orazioni funebri).

²⁰ Monsignor Mignot ebbe sempre più riguardi per la sua persona che stima per la sua scienza: «Frémont è un oratore ed è sprovvisto di scienza critica. Considera ancora come di fede l'autenticità mosaica del Pentateuco» (a Hügel, 15 aprile 1905).

²¹ *Lettres sur les études ecclésiastiques*, p. 275, nota. Monsignor Mignot scriveva nel 1896: «Bisognerà presto rinunciare alle nostre belle tesi dell'antica apologetica sull'autenticità, l'integrità e la veracità dei libri di Mosè. E dire che molti bravi cristiani, preti che si dicono istruiti, se ne contentano ancora e che nella maggior parte dei seminari questo viene insegnato!» (a Hügel, 24 maggio 1896). In lui questa convinzione era anche più antica, ma, scriveva in proposito, «chi di noi dirà queste cose con autorità? Non sembra che se ne abbia il sospetto a Roma, dove si è rimasti all'antica apologetica... Certamente è doloroso dire che si è sbagliato, che finora non si è compresa la Bibbia... D'accordo, ma non è stato doloroso anche abbandonare Tolomeo?» (allo stesso, 19 giugno 1894).

²² Questa lettera gli sembrava «assai moderata nel tono e nella dottrina» ed egli si diceva che essa avrebbe forse contribuito «a dissipare certe

Supponendo il problema risolto negativamente dalla critica, — ed « è tutt'altro che risolto » — egli considera l'*ipotesi* che il Pentateuco non sia di Mosé, e cerca di dimostrare che non per questo la fede ne sarebbe minacciata. Ma s'intuisce che la dimostrazione interessa soltanto se la tesi critica presenti per essa una probabilità sufficiente, e convenga perciò preparare delicatamente il pubblico cattolico alla sua accettazione. A questo si applica, con ogni riguardo, l'arcivescovo, il quale prevede l'*emozione*, l'*inquiétude* e anche l'*indignazione* che non mancherà di suscitare una cosiffatta evenienza: « Come! I documenti più autentici della rivelazione sarebbero affaturati? Le storie che raccontano, leggendo puerili? Le visioni dei patriarchi, i racconti del *Genesi* non sarebbe che fiabe idilliache o agghiaccianti, con le quali si è cullata l'infanzia dell'umanità? Adamo, Eva, il serpente, la caduta, il diluvio, la torre di Babele, tutto questo, dunque non sarebbe vero?... ».

L'arcivescovo si fa rassicurante: *tutti* questi timori non sono fondati. I critici cattolici avvertiti non sacrificano nulla di essenziale e, in ultima istanza, è sempre la Chiesa che decide. Per cautelarsi a sinistra, monsignor Mignot cita Nöldeke, il quale sostiene che la critica è categorica sulla non autenticità e che gli esegeti conservatori, su questo punto, non si preoccupano né della verità né della scienza, ma unicamente di salvare la dottrina della Chiesa: ingiusto apprezzamento di uno di questi « veri eversori di ogni tradizione e credenza cristiana », commenta riassuntivamente monsignor Mignot. Nöldeke sostiene che la convinzione di un autore non basta a garantire la storicità del suo racconto e che nell'Antico Testamento non vi son quasi libri storici che non contengano racconti prodigiosi, e, per conseguenza, parti non storiche: nuova ed energica protesta contro questa « impertinente e serafica affermazione ». Tuttavia, continua monsignor Mignot, occorre saper riconoscere che le posizioni degli esegeti conservatori, per tanto tempo invulnerate, sono oggi scosse. E fra loro si comincia a pensare che non è in gioco la fede su questo problema, il quale riguarda la sola critica e il valore delle sue prove.

apprensioni tanto più vive quanto più cieche » (a Hügel, 1 febbraio 1902). Aveva pensato di riunire queste cinque lettere e il suo discorso sul « metodo della teologia » in un volume che doveva apparire agli inizi del 1902. Lo si scongiurò di interromperne la stampa: specialmente Vigouroux era « dei più pessimisti e dei più spaventati » (a Hügel, 1 febbraio 1902). Il volume fu ritardato fino al 1908.

La strozzatura dipendeva da un'interpretazione troppo letterale di un testo evangelico. Si credeva che Gesù avesse autenticato l'opera di Mosé, laddove Egli parlò con tutta semplicità « come si parlava intorno a Lui e in modo da esser compreso », richiamandosi ai convincimenti religiosi e morali dei suoi ascoltatori, persino ai loro errori e pregiudizi, per innalzarli a un livello più alto. « Egli non oltrepassò mai la scienza del proprio tempo: che cosa non sarebbe successo se avesse negato a Mosé la paternità del Pentateuco! ».

Sugli argomenti pro e contro presentati dalle due parti, monsignor Mignot rifiuta di pronunciarsi, il suo scopo essendo unicamente di studiare « ciò che dovrebbe farsi se si provasse che il Pentateuco non è di Mosé ». A titolo d'informazione, tuttavia, egli riassume le posizioni degli uni e degli altri: da una parte, quel che è accettato da tutti i critici razionalisti e che ad essi sembra così bene acquisito che neanche si danno più pena di dimostrarlo; dall'altro, la causa tradizionale. L'audacia dei primi è illimitata e giustamente esaspera i loro avversari; ma, fatta la tara degli spropositi, anche colossali, si deve riconoscere la grande potenza della loro opera. I secondi hanno saputo sviluppare egregiamente i propri argomenti, con un'erudizione prodigiosa e impressionante, e nondimeno non riescono a convincere tutti. In special modo, non può negarsi l'esistenza di documenti molteplici nel Pentateuco, anche se è illusorio volerli ricostituire. Perciò, se si vuole andare al fondo delle cose, non c'è che una soluzione: « quella dello sviluppo lento e continuo della rivelazione che, attraverso la storia d'Israele, mette capo a Nostro Signore ». Essa presuppone una conoscenza seria della Scrittura. Ed è « così importante che forse converrebbe farne oggetto di una Lettera speciale ».

Questa lettera non fu mai scritta. La condanna, sopraggiunta otto mesi prima, dell'articolo di Firmin sulla *Religion d'Israël*, glielo impediva ed egli non poté che farne balenare l'annuncio. Sarebbe stato pericoloso non voler più « giudicare le idee religiose del XVI secolo avanti Cristo, conforme alle idee cristiane »²³. E poi, egli scriveva a Hügel, in Francia il grosso pubblico, anche ecclesiastico, non conosce la lettera della Scrittura. Ogni discussione dei testi pare difficile, inaccostabile. Eppure non si dà studio scientifico nella

²³ *Lettres sur les études ecclésiastiques*, p. 283.

Bibbia senza discussione dei testi »²⁴. Per lo meno l'arcivescovo ricorda discretamente che il problema restava insoluto. Ma se la nebbia, qui, è voluta²⁵, si capisce facilmente come divenga presto involontaria per lo stato dei problemi, la natura delle cose e l'impreparazione degli spiriti. La verità non si fa strada senza lotte vivacissime, egli osserva, e « a volte costa caro avere ragione e percorrere dei

²⁴ Lettera del 27 febbraio 1898. Sei anni dopo: «Ciò che caratterizza i nostri fedeli è la totale ignoranza della questione biblica e la loro facilità a credere all'eresia. Meno sanno, più si credono in diritto di giudicare, di criticare, di condannare. La massa del clero non vale gran che di più e resta incompetente » (a Hügel, 26 marzo 1904).

²⁵ « Sono stato costretto, per riguardo verso molti dei miei lettori, a lasciare nell'ombra, o almeno in una penombra, molte idee che bisognerebbe mettere in piena luce. Secondo me, è preferibile preparare con dolcezza l'opinione pubblica, anziché picchiarla di petto. Confido che, ad onta di tutte le opposizioni, a poco a poco la luce si farà » (a Hügel, 21 agosto 1911). Atteggiamento spesso rimproverato ai modernisti, ma di cui essi non hanno mai avuto l'esclusiva. Nell'importante prefazione scritta da monsignor Mignot nel 1894 per il *Dictionnaire de la Bible* di Vigouroux se ne trovano tre casi caratteristici:

— « Pretendere in nome della critica che l'idea di un Dio unico sia formata gradualmente, che il Dio d'Abrahamo non sia quello dei profeti e dei Maccabei, sotto il pretesto che il linguaggio un po' antropomorfo degli antichi autori non è così deformato come quello degli autori posteriori alla cattività, sarebbe un abuso intollerabile » (p. LIV). A Loisy: « Vorrei mostrare che piuttosto tardi l'idea di Dio è veramente emersa dalle ombre del politeismo » (13 marzo 1898, in LABERTHONNIÈRE, *Oeuvres complètes*, VI, Paris, Vrin, 1948, p. 480).

— « Sotto il pretesto che la Bibbia non sanziona la moralità dei fatti che essa racconta, non sarebbe invero temerario sostenere che essa non sanziona la verità di questi racconti? » (p. LV). A Hügel: « Se il Sant'Uffizio definisce l'ispirazione in un senso troppo rigoroso, la prova sarà rude per molti spiriti, ma ciò non fermerà lo slancio delle ricerche. Resterà sempre la libertà d'interpretazione. Come l'ispirazione non conferisce un valore morale a tutti i fatti narrati dallo scrittore sacro — cosa evidentemente ammessa da coloro che riflettono — ci si potrà domandare se l'ispirazione conferisce un valore storico ai fatti narrati » (4 gennaio 1894).

— « Si giunge fino a dire che i racconti narrati da Mosè sono dei miti, che Dio ha potuto legare degli insegnamenti religiosi ad allegorie e a parabole... C'è qui un immenso pericolo che mi limito a segnalare. Cheché si dica, non si saprà dove fermarsi. Che occorra interpretare taluni racconti della Bibbia diversamente da come si è fatto, non è contestabile. Ma che si debba sacrificare la verità storica dei primi dieci capitoli del *Genesi*, mi pare inammissibile. In tal caso non vi sarà più motivo per non rigettare il lato miracoloso del libro. Tutto salterà, anche il Nuovo Testamento » (p. LV). Loisy si sentì abbandonato e pensò che il prelato avesse abbracciato il partito di

quaranta o cinquant'anni i propri contemporanei »!²⁶ È dunque opportuno educare con discrezione, per non ritardare oltre l'avvento della verità, coloro che non sanno ciò che essa costa. Essa richiede « una applicazione costante a materie ardue; alla gioia che danno la scoperta e i vasti orizzonti, si accompagna il pericolo costante dell'illusione e dei passi falsi e il cuore duole spesso quando attraversa la regione dei dubbi e delle ombre o costeggia le voragini dei misteri »²⁷.

In tal modo, difficoltà soggettive e oggettive sono intimamente intrecciate e monsignor Mignot, nella serie delle sue *Lettere*, tende a sensibilizzarle, cercando molto più di inquietare i suoi lettori che di rassicurarli. Egli vuole « premunirli contro il pericolo reale di appoggiarsi a prove che oggi non appaiono più abbastanza decisive », nelle condizioni completamente nuove in cui si presenta l'esame delle prove della fede. « Su un punto ci si poteva credere invulnerabili; il terreno era solido... la luce abbagliante... il compito facile... l'argomento sembrava irresistibile »: l'autorità assoluta dei libri sacri. Ma l'attacco è venuto. Si è risposto a ogni difficoltà, ma le difficoltà sono più serie di quanto solitamente si pensi e solo « l'avvenire ci illuminerà sull'esito della lotta », ci farà trovare il cammino in mezzo alle oscurità, alle affermazioni confuse e contraddittorie. Gli amici di Newman lo stimolavano a scrivere un'apologia del cristianesimo adeguata alle esigenze contemporanee: « Egli rifiutò sempre, affermando che non era ancora il momento ». Anche oggi conviene seguire con attenzione e prudenza il movimento della ricerca. Noi sappiamo, per esempio, che la cronologia antiluviana della Bibbia è artificiosa,

Vigouroux « contro la propria convinzione intima » (*Mémoires*, I, p. 326). Ancora in quel periodo, monsignor Mignot riteneva che se la forma dei racconti non è storica, ad essi corrispondano avvenimenti storici (*Mémoires*, I, p. 294. « Tesi da teologo... »).

Il suo biografo, senza negare la fondatezza dell'accusa di Loisy, ha voluto giustificare l'arcivescovo: « come se, accettando il patrocinio di un'impresa che costituiva, ammesso e non concesso, un progresso relativo, egli potesse credersi obbligato a spiegarsi a fondo sull'argomento! » (L. DE LACER, « R.H.E.F. », *art. cit.*, p. 174). Ma egli non si è espresso con tutta la precisione desiderabile in merito all'adesione di monsignor Mignot agli insegnamenti tradizionali, quando rimprovera a Loisy « d'insinuare, qua o là, che il suo atteggiamento era imposto dalla sua situazione ecclesiastica » (*ibid.*, p. 165). Monsignor Mignot si faceva un dovere di tener conto in ogni circostanza della propria situazione (cfr. più avanti, nota 39) e gli insegnamenti tradizionali rappresentavano per lui tutt'altro che una nozione omogenea e univoca.

²⁶ *Lettres sur les études ecclésiastiques*, p. 16.

²⁷ *Ibid.*, pp. 317-318.

ma non siamo in grado di elaborarne un'altra: «Una sintesi definitiva è ancora impossibile». Se si prende il racconto della creazione, chiaro, semplice, senza particolari difficoltà, «pur sapendo che Dio ha parlato e ciò che Egli ha detto, ci si domanda che cosa esattamente ha voluto dire». Imitiamo, perciò, la saggia riserva di Gamaliele e non pretendiamo imperiosamente delle prove che soltanto l'avvenire potrà fornire: «Se quest'opera viene da Dio, non potrete distruggerla. Non esponetevi al rischio di aver combattuto contro Dio». Ma non temiamo di non vedere più le cose come le vedevano i nostri padri e non restiamo seduti mentre il mondo cammina²⁸.

Così, la Bibbia resta più che mai un libro *sigillato* che si apre soltanto alla fede²⁹. Esigere testi di un'evidenza incontestabile, vuol dire domandare l'impossibile. La Bibbia è tutt'altro che esplicita come si è pensato. Nella massa informe e caotica dello scibile umano, la teologia era un tempo la più ferma delle scienze. Oggi l'asse del pensiero scientifico si è ribaltato: «Certamente i risultati della critica sono tutt'altro che completi e certi, ma i metodi sono definiti, ciò che basta all'avvenire di una scienza. Al contrario, nella sfera della dogmatica, si constata in molti teologi più di un'esitazione: si tratta sia di impulsi avventati, sia di ciecche intransigenze davanti alle affermazioni delle scienze vicine, in ogni caso di titubanze che sembrano indicare come lo spirito non sempre sia padrone del proprio cammino né interamente sicuro dei propri procedimenti». La teologia moderna è una scienza *condizionata*: «La teologia, che era al punto di partenza della scienza deduttiva, non può essere che al punto d'arrivo della scienza analitica». Essa è perciò una scienza *progressiva*: «La natura stessa del nostro intelletto rende rivedibili tutte le nostre conoscenze, anche le più pacifiche e le più veritiere... A volte occorrono anni per modificare l'aspetto di un problema... Non vi sono dogmi, neppure fra i più essenziali, la cui interpretazione razionale non sia profondamente mutata nel corso del tempo»³⁰.

La nostra mentalità differisce da quella medioevale quanto il cielo di Copernico da quello di Tolomeo. Abbiamo davanti a noi un lavoro immenso: «Bisogna guardarsi dal circoscrivere la vita della

²⁸ *Ibid.*, pp. 109, 114, 139-143, 147-148, 153, 157, 161-166, 169.

²⁹ Essa dunque non è, come l'intendono i teologi ultraconservatori, «un manoscritto caduto dal cielo, una sorta di fonografo registratore che basti ascoltare per udire la voce stessa di Dio» (p. 145).

³⁰ *Lettres sur les études ecclésiastiques*, pp. 101, 284, 288, 298, 304, 309, 310.

Chiesa nel pensiero di un solo uomo, anche se quest'uomo è investito del potere dell'infallibilità». Bisogna lasciare alla discussione il tempo di dare i suoi frutti, reclamare per gli scienziati cattolici il diritto di sviluppare liberamente i loro studi sotto la salvaguardia della Chiesa, accordar loro il diritto di sbagliare qualche volta e felicitarsi della saggia lentezza della Chiesa: «Finché essa rigetta o tiene in sospetto una nuova teoria, siate pur certi, signori, che, per quanto seducente essa sia, non è compiuta, la prova non è data e restano delle antinomie da risolvere nella trama del sistema». Così è di tutte le nuove acquisizioni: esse devono passare per il vaglio e per il fuoco. E tuttavia, al termine di questo sforzo, «ci si avvedrà che si è toccato soltanto il ciglio dell'abisso e che il mistero che lo colma resta inaccessibile». La suprema lucidità sarà di comprendere «ciò che vi è di divinamente impreveduto, di eternamente inesplicabile, e tuttavia di forte e di vero» nelle credenze cristiane³¹.

Questa direttiva di studi ecclesiastici è in qualche modo un anti-Frémont. Nel rude lavoro di revisione al quale è invitato, lo studioso cattolico non deve contare su alcun criterio *a priori* e universale: egli lavora senza materiali, in solitudine, lungi dal popolo cristiano, che altrimenti ne sarebbe inutilmente turbato³². Per molto tempo gli sarà davanti l'incertezza e, oltre l'incertezza, il mistero.

Eppure questo non è che un aspetto dello spirito di monsignor Mignot. Senza nascondersi il *pericolo* che la sua problematica potrebbe avere per lettori poco formati, egli intende mostrare «che, nell'epoca di transizione, di turbamento, d'insicurezza in cui viviamo, la fede nulla ha da temere da tutti questi attacchi». Si può fin d'ora affermare che «nulla di essenziale alla fede della Chiesa è messo a repentaglio dai risultati certi della critica», e che «nessuno dei nostri dogmi sarebbe in pericolo, quand'anche, per ipotesi, molte delle attuali teorie critiche dovessero un giorno ricevere la conferma

³¹ *Ibid.*, pp. 306, 314, 319-323.

³² «Nel mondo cristiano vi sono milioni di fedeli che credono e amano con tutto il proprio cuore, che non ragionano e non vogliono ragionare. A loro avviso, è quasi un'empietà porsi anche un semplice *perché*» (p. 107). «Il mondo cesserebbe istantaneamente di camminare, tutti gli ingranaggi sociali si spezzerebbero di colpo, se si volesse ragionare troppo... Per buona fortuna, anche la quasi totalità dei fedeli vanno a Dio per il tramite della autorità» (pp. 126-127). «Bisogna rassegnarci a fare della vera scienza soltanto per una minoranza, per una *élite* intellettuale che, a poco a poco, volgarizzerà i risultati acquisiti» (a Hügel, 27 febbraio 1898).

dei fatti»³³. Altra, in effetti, è la certezza della dottrina, altra la sua esposizione scientifica.

Si intravede così quel che lo separava da Loisy. «La differenza essenziale fra noi», ha scritto l'esegeta, «potrebbe essere il fatto che io non mi sono mai prefisso un punto d'arrivo nel mio lavoro intellettuale. L'arcivescovo voleva attenersi ai dogmi definiti»³⁴. È vero, ma di una verità più semplicistica che semplice, per quanto concerne monsignor Mignot. Nel suo foro interiore, questi è ligio all'insegnamento dogmatico della Chiesa, ma non gli accade mai di opporre o d'invocare il dogma contro la critica. La distinzione che egli fa tra certezza ed esposizione assicura la serena coesistenza della sua coscienza di credente e della sua coscienza di studioso: a differenza di molti, essa non è per lui un criterio *a priori* di discernimento critico; è un invito (sorto dal più profondo di se stesso, ma che veglia dal di fuori sul lavoro scientifico, senza modificarne le regole) a guardarsi da ogni impulso avventato e da ogni angoscia³⁵.

In tal modo la fede è come un oceano, le cui profondità ignorano le tempeste che si scatenano alla superficie. È finito il tempo in cui il credente poteva possedere la propria anima nell'unità, ma non per questo la sua certezza ne risulta intaccata: anzi, ogni giorno che passa prepara il tempo in cui regnerà di nuovo l'armonia. Segno che nulla è perduto, ma che non tutto è guadagnato: «In questo linguaggio che abbiamo cessato di parlare, noi leggiamo ancora verità sempre benefiche e luminose». La certezza cattolica deve imparare ad accontentarsi, a un certo livello, del regime dell'*ipotesi provvi-*

³³ *Lettres sur les études ecclésiastiques*, pp. 164, 232, 305.

³⁴ *Mémoires*, III, p. 361.

³⁵ A proposito del Pentateuco, egli osserva: «Si vuole che esso sia di Mosè: la questione è tutta qui. È *l'a priori* ordinario». E aggiunge: «La storia ci mostra che i teologi hanno dovuto abbandonare successivamente posizioni giudicate imprevedibili: per convincersene, basta leggere l'interessante opera di White, *A History of the warfare of science with theology*. Si abbandonano successivamente le posizioni, sempre affermando che non si abbandona niente» (a Hügel, 23 novembre 1906).

Monsignor Mignot aveva giudicato «degno di attenzione» il libro di White, che gli aveva suggerito riflessioni da uomo scottato: «Noi consideriamo oggi alla stregua di annosissime anticaglie dei dati che furono assai seriamente creduti per lunghi anni, siamo tentati di sorridere e, davanti alle scoperte moderne, siamo costretti a constatare che i nostri padri confondevano la vera dottrina soprannaturale rivelata con quel che ne era soltanto l'accessorio, la fede con il pregiudizio» (a Hügel, 27 maggio 1905).

soria, poiché se il dogma è immutabile, la Chiesa non è immobile. Il suo movimento si manifesta con un triplice va e vieni:

— fra la teologia e la critica: «la teologia ha la propria sfera, come la critica ha la sua. Purtroppo succede come in quei paesi i cui malcerti confini son motivo di conflitti interminabili fra i popoli rivali. Ognuno pretende di essere in casa propria quando invece è in casa del vicino...»;

— nell'ambito della teologia, fra la dottrina rivelata da una parte e, dall'altra, le interpretazioni che se ne danno, le prove che se ne adducono, le conseguenze che se ne tirano, l'insegnamento che la formula, il quale può anche essere assunto allo stato di tradizione corrente e immemorabile, come, per esempio, la mosaicità del Pentateuco;

— al di sopra della teologia, fra la *Ecclesia docens* e la *Ecclesia discens*, fra l'autorità ultima e gli scienziati cattolici. Meccanismo delicato, al segno che l'arcivescovo, autentico ma semplice rappresentante della prima, giudica che non spetti a lui, «in questioni sì gravi, di precisare ciò che si deve credere e ciò che si può credere».

Nessuna acquisizione nuova del pensiero si sottrae a questo lento processo. Che la *critica* (parola che stona alle orecchie cattoliche) appaia ancora a molti come una trasgressione del sacro, è qui un fatto secondario. C'è qualcosa di più serio. Nel denudamento che essa opera della realtà della storia biblica ed evangelica, il dogma non si pone come un confine né come un faro, ma come un anello di congiunzione. Rispecchia una luce che torna a riflettersi su di esso dopo aver penetrato non senza difficoltà l'opaca materia del lavoro scientifico, e prima di ritornare al mondo inaccessibile donde essa ci arriva. In tal modo, ora i critici avranno aspirato a più di quanto essi possono darci — e sarebbe la «curiosa storia» delle loro variazioni, indecisioni e contraddizioni —; ora, al contrario, si constaterà «una volta di più che si erano scambiate per dottrina rivelata semplici interpretazioni, opinioni umane»³⁶.

Rispetto alle esigenze dell'ortodossia cattolica, questa dottrina sembrerà oggi certamente ancora audace ma irreprensibile. Allora le disposizioni spirituali ch'essa rifletteva erano poco diffuse fra i teologi, «naturalmente indotti a fare da maestri ai critici», così

³⁶ *Lettres sur les études ecclésiastiques*, pp. 138, 143, 154, 160-165, 229, 248, 306, 322.

come i critici erano portati a dogmatizzare³⁷. Monsignor Mignot lo sapeva benissimo e si limitava a dire ad ogni momento ciò che si poteva dire, quando egli poteva dirlo³⁸. Nel 1903 così si esprimeva, a proposito delle sue *Lettres*, col barone von Hügel: «Ciò che ho scritto non è che l'a b c di quello che si dovrebbe dire. Voi mi risponderete con ragione che, nel nostro mondo cattolico, molti non sono ancora all'a b c, per cui è opportuno insegnar loro a compitare. Non dissento, ma voi sapete che il mio insegnamento, anche elementare, è sospetto»³⁹.

È in questa disposizione che monsignor Mignot lesse *L'Évangile et l'Église*, ne approvò la pubblicazione e intervenne apertamente nella controversia, quando il cardinale Richard censurò l'opera. Il suo scopo, disse, era di «rassicurare le coscienze inquiete senza sacrificare i diritti della critica»⁴⁰, e «di mostrare che la religione di Nostro Signore non riposa direttamente sui Vangeli»⁴¹. Il suo articolo, *Critique et tradition*, apparve nel *Correspondant* del 10 gennaio 1904. Nel 1910 l'arcivescovo giudicò di poterlo riprodurre senza modifiche nel suo libro *L'Église et la critique*⁴², espungen-

³⁷ *Ibid.*, p. 161.

³⁸ «Ho detto a un dipresso tutto ciò che si può dire al presente» (a Hügel, 25 maggio 1901, a proposito di un memoriale al Papa). «È ben difficile per un vescovo formulare opinioni nuove senza scandalizzare alcune anime, ciò che non vorrei fare ad alcun prezzo» (allo stesso, 24 maggio 1896). «Non posso dimenticare che, come vescovo, non debbo essere motivo di scandalo per i deboli: perciò non pubblico niente per il momento, perché quello che avrei da dire sarebbe molto più grave di quello che ho detto» (allo stesso, 27 febbraio 1898). «È vero, fra qualche anno le nostre idee saranno quelle della Chiesa, accettate da tutti, ma frattanto siamo noi a ricevere i colpi» (allo stesso, 3 gennaio 1903). «Finora non ho pubblicato nulla. La mia situazione è troppo delicata» (allo stesso, 22 marzo 1903). «Al momento, è per me *tempus tacendi* (allo stesso, 28 settembre 1904). «Ho detto tutto ciò ch'era possibile dire nelle mie attuali disposizioni di spirito» (allo stesso, 21 aprile 1907).

³⁹ Lettera a Hügel, 18 agosto 1903.

⁴⁰ Lettera al padre Hyacinthe, 25 gennaio 1904 (A. HOUTIN, *Le Père Hyacinthe*, III, p. 284).

⁴¹ Lettera a Hügel, 11 gennaio 1904.

⁴² Pp. da 89 a 144 del volume. Nel «Correspondant», pp. 3-22. «È probabile che alcune asserzioni dell'eminente arcivescovo non sfuggiranno alla critica. Ma tutti dovranno, almeno, felicitarsi con lui e ringraziarlo per aver attirato l'attenzione su un punto di vista importantissimo che alcuni hanno avuto il gran torto di trascurare», osservò il rev. Bricout («R.C.F.», 15 gennaio 1904, p. 442).

done semplicemente tre pagine (dodici capoversi) troppo legate a un'attualità scaduta, ma mantenendo i tre capoversi della citazione tratta dal volumetto già condannato.

2. «Critica e tradizione»

C'è oggi una crisi religiosa diffusa, sovente spiegata con l'indebolimento della morale, come se le passioni non fossero state accese nell'età della fede. Ma c'è, fra i cattolici colti, una crisi della fede? Se si vuol dire che i fondamenti della fede sono in pericolo, no; ma non mancano l'inquietudine, un malessere intellettuale, una nuova temperie spirituale. E all'origine di tutto, c'è un «modo nuovo di valutare i nostri libri sacri».

I migliori figli della Chiesa sono oggi divisi in due campi: «Gli uni guardano al passato, gli altri all'avvenire; i primi nulla vogliono sacrificare di ciò che hanno creduto sin dall'infanzia e che giudicano come un deposito sacro; i secondi, sono persuasi che Dio abbia misurato la rivelazione nella dose in cui ogni generazione ha potuto assimilarla». Grave e angoscioso problema per «quelli che considerano la Chiesa come una mirabile macchina montata dal Cristo, ma che si guasterebbe all'istante se si spezzasse la più piccola delle innumerevoli molle che la compongono», invece di ravvisarvi un *organismo vivente*, che assimila ed elimina a seconda delle sue esigenze. Pertanto la fede sarebbe in pericolo se, con questa parola, s'intendesse «l'insieme di tutte le credenze che si presumono tradizionali e si ammettono senza esame critico»; se, per fare un esempio, «si dovesse restar fedeli all'antica cosmogonia, alla cronologia comune, a tutte le idee correnti sull'autenticità, l'integrità, la forma di composizione dei nostri libri, la loro data, il nome dei loro autori, la loro rigorosa esattezza in materia scientifica e storica; insomma, se si dovesse credere che il blocco sacro è totalmente divino, financo e soprattutto nelle arbitrarie interpretazioni che ne sono state date».

Non tutti lo riconobbero e l'articolo fu da alcuni severamente giudicato: il rev. Maignen («Vérité française», 21, 22, 25, e 26 gennaio 1904), al quale fanno eco un «uomo del secolo», il barone de Bernon, e Arthur Loth («Vérité française», 23 gennaio e 2 febbraio 1904); il padre Fontaine («Sciences catholiques», marzo 1904); il padre Pégues («Revue thomiste», marzo-aprile 1904); Lovanien («Revue augustiniennne», aprile 1904, p. 402); il canonico Magnier (*Dissertations et discussions exégétiques*, 1904, t. II).

Viceversa, non c'è nulla da temere se per *fede cristiana* s'intende «la credenza in una rivelazione primitiva che si è sviluppata lentamente sotto l'azione continua e reale della Provvidenza, ma il cui senso vero, autentico, va spogliato dalle inesattezze che vi hanno depresso successivamente le ignoranze e i pregiudizi del passato, senso che costituisce la pura dottrina della Chiesa immutabile e infallibile»⁴³.

Si deve dunque arrivare a una nuova esegesi. «Da più di duemila anni, i libri ricevuti dalla Sinagoga venivano riguardati come una sorta di autografo di Dio... una specie di *efod* sacro che pronuncia oracoli, come un compendio di definizioni dogmatiche in cui ogni comunione cristiana attingeva argomenti che si presumevano irrefutabili contro i propri avversari, un arsenale ove era possibile rifornirsi di armi sempre vittoriose, un prezioso manuale contenente risposte infallibili per dirimere ogni controversia». *Ma è questo la Bibbia?* No. «Bisogna ripeterlo per la millesima volta: la Bibbia non potrebbe essere di per sé una regola di fede sufficiente, atteso che essa non si spiega da sola e per lo più non dà che il senso che vogliono trovarvi i suoi interpreti o i semplici lettori. Salvo rarissime eccezioni, i testi dogmatici non propongono un senso completo, se avulsi dal loro contesto; ora, nessuno ha il diritto di sostituire il proprio pensiero al pensiero di Dio».

Con questo, l'arcivescovo non ha fatto che riprendere l'argomentazione cattolica contro il libero esame. Analogamente, aveva scritto in passato, davanti al pullulare dei testi giuridici, la prudenza consiglia al profano di consultare gli specialisti⁴⁴. Tuttavia, non è all'autorità della Chiesa che egli pensa, ma all'autorità di quegli specialisti che sono i critici, i quali, nonostante la sfiducia di cui sono oggetto, hanno dimostrato che è «impossibile attenersi ai vecchi metodi, sotto pena di subire uno scacco intellettuale, che sarebbe fatale non soltanto allo sviluppo religioso ma al progresso della scienza sacra». Le loro scoperte, debitamente constatate, non mettono la fede in pericolo: fra la Chiesa e la critica non v'è alcuna incompatibilità di principio; e la teoria dello sviluppo della rivelazione permette di risolvere le difficoltà che tra loro si frappongono.

La critica biblica non è, di per sé, la negazione del sopranna-

⁴³ Tutto ciò che si riferisce a questo paragrafo non è stato riportato nel volume. Non si possono che congetturarne i motivi.

⁴⁴ *Lettres sur les études ecclésiastiques*, p. 103.

turale, ma un metodo di lavoro. E, d'altra parte, la base della fede cattolica non è la sola Scrittura. Monsignor Mignot, ama ripetere, con sant'Agostino, «che noi non crediamo nella Chiesa perché crediamo alla Bibbia, ma crediamo alla Bibbia perché crediamo nella Chiesa». La Chiesa si prova di per sé, con la sua propria esistenza, ed esiste indipendentemente dalla storia evangelica che narra la sua nascita; essa non si fonda direttamente sugli scritti apostolici e neppure sul quarto Vangelo, ma soltanto su Gesù, alla cui divinità essa credeva molto prima dei Vangeli. «Non è indispensabile alla nostra fede trovare nei sinottici tutto quello che aneliamo di vedervi, poiché non è né in san Matteo, né in san Marco, né in san Luca che la Chiesa ha visto la luce e attinto i primi elementi della propria vita». Il Vangelo è stato proclamato assai prima dei Vangeli, ed esso è essenzialmente una *tradizione*: «Nessuna storia ci narrerà mai la rivelazione di Gesù Salvatore come lo fa praticamente la Chiesa da diciannove secoli a questa parte con la sua azione vivente, efficace, visibile, perpetua e soprannaturale».

Non v'è alcuna ragione necessitante di credere nella divinità della Chiesa; la fede non sarebbe più fede se si deducesse da proposizioni antecedenti alla stregua dei teoremi euclidei. Ed ecco perché, sebbene confermata dai testi evangelici, essa non ne è così rigorosamente dipendente come si potrebbe credere: «A rigore, la Chiesa, avrebbe potuto fare a meno dei Vangeli. La storia non è inutile, ma non è tutto, e non detiene l'intero segreto della Chiesa. Bisogna evitare di farle dire ciò che essa non dice, ma anche di ridurre quello che è esistito a ciò che essa ne ha serbato. Non basta esaminare alcuni testi alla lente per comprendere il cristianesimo: bisogna incorporarli nella sua tradizione vivente, cercare nell'opera totale del Cristo la chiave del Nuovo Testamento».

I dogmi cattolici non sono meno certi per il fatto di non essere tutti esplicitamente insegnati nei sinottici o nella Bibbia, e gli elementi storici a loro favore non mancano. Tuttavia vi sono nei sinottici, per quanto concerne la divinità del Cristo, «mirabili germi divini che illuminano e rassicurano la nostra fede, senza peraltro soddisfare pienamente la legittima curiosità del nostro spirito». E «se il loro senso non fu così chiaro per i contemporanei del Salvatore, come lo è per noi, bisogna lealmente riconoscere che si tratta, senza possibilità d'errore, del nostro dogma, del nostro pensiero attuale, della nostra fede nella divinità del Cristo»: il tempo della mietitura non è ancora venuto, ma le spighe sono cariche e i chicchi saranno presto

maturi. Da questo punto di vista la teoria dello sviluppo della rivelazione, permette di risolvere molte difficoltà: ipotesi di oggi, essa potrebbe ben essere la verità di domani.

Sebbene la linea di demarcazione non sia facile a tracciare, « c'è sempre un varco che ci consente di uscire dall'asserita strettoia, di conciliare la nostra scienza e la nostra fede senza nulla sacrificare né all'una né all'altra ». La natura dei fatti sfugge alla critica, che può soltanto stabilire il loro grado di veracità. La storia ci mette in contatto « con il mondo sensibile che scompare e svanisce nel passato, quello della terra che ritorna alla terra »: essa non può essere che un « accurato catalogo di tombe dell'immensa necropoli ». Soltanto la Chiesa può parlarci del mondo che dura e, sollevando « un piccolo lembo della cortina », infonderci il *senso cristiano della storia*.

Negli ambienti autorizzati si parlò senza benevolenza di questo articolo in cui si vide un'apologia inopportuna di Loisy. L'impressione era dovuta sia al saggio nel suo insieme sia ad alcuni capoversi nei quali, posteriormente alla censura del cardinale Richard, l'arcivescovo di Albi, pur rivelando i limiti del volumetto — e riconoscendo in *L'Évangile et l'Église* « ciò che di più audace era uscito in Francia dalla penna di un prete cattolico dopo la comparsa dell'*Histoire critique du Vieux Testament* di Richard Simon » — si faceva garante del suo autore, almeno per il presente. « Loisy non ignora alcuna delle fonti della verità, quantunque abbia attinto soltanto a poche. Se non trova nei sinottici tutto ciò che vi è stato messo, sa che quello che vi è stato messo si trova in qualche parte e possiede una realtà oggettiva: è l'insieme delle verità cristiane. Egli non le trova dove talvolta vengono riposte: le ritrova altrove senza perderne una sola. Egli sa che se la critica ha dei diritti — e ne ha molti —, anche il pensiero critico incarnato nella tradizione vivente ha i propri »⁴².

Queste righe, l'esegeta avrebbe potuto sottoscriverle, ma in un

⁴² Nell'*Église et la critique*, tutto questo brano è stato sostituito dalla seguente riga appaiata a un elogio che monsignor Mignot non rinnegava: « Loisy, il cui pensiero, ahimé, si è poi separato dal nostro... » (p. 125).

Non fu criticato soltanto questo appoggio all'esegeta sospetto: L. de Lacger rimprovera al cardinale Perraud di non aver compreso che l'arcivescovo di Albi concepiva in modo più aperto di lui, « il metodo e lo spirito della difesa integrale degli insegnamenti tradizionali » (« R.H.E.F. », *art. cit.*, p. 185).

senso un po' diverso da quello inteso dall'arcivescovo. Il titolo dato da questi al suo articolo situava esattamente il rimprovero che egli avrebbe rivolto all'amico se *L'Évangile et l'Église* si fosse presentato come una esposizione integrale del cristianesimo. In fatto di critica monsignor Mignot era, per temperamento, più moderato di Loisy, ma voleva essere pronto ad ogni evenienza e non lasciarsi prendere alla sprovvista: il suo sistema di pensiero poteva accogliere tutte le audacie esegetiche senza pericolo per la sua fede. Al cospetto di un « fatto debitamente stabilito » dalla critica, come pure davanti a una decisione troppo rigida di Roma, egli intendeva disporre di tutte le risorse dell'*interpretazione*⁴³.

Per monsignor Mignot, non c'è luce che nell'esercizio dell'intelligenza. Nel perenne flusso esistenziale, la fede è il punto d'appoggio indefettibile che ci permette di orientarci, ma essa è inseparabile dall'intelligenza che ne abbiamo; in quanto verità costituita dal lavoro collettivo delle generazioni cristiane, la fede è mediazione, e non diaframma, fra il suo al di qua e il suo al di là, fra lo spirito del credente e il mistero di Dio. A ciascuno di questi due poli, monsignor Mignot salda un principio di ermeneutica, che egli enuncia nella sua generalità, senza delucidarlo concettualmente: da una parte, l'autorità della tradizione che supplisce alle lacune della Scrittura; dall'altra la Chiesa immutabile nel suo dogma, ma non immobile. Ortodossia post-copernicana, per così esprimerci. Una volta, le verità di fede passavano per assolute e più certe che le acquisizioni della ragione. Oggi la fede è alla ricerca della propria intelligenza. *Fides quaerens intellectum*: al vecchio assioma le nuove condizioni della conoscenza conferiscono un risalto inaspettato. Dio accorda a ogni generazione la misura di cui essa è capace: se la sostanza della fede non muta, noi non crediamo però come i nostri padri e non sappiamo come crederanno i nostri pronipoti.

⁴³ « Voi avete il coraggio di dire ad alta voce quello che gli uomini seri si tengono per sé: che le conclusioni della sana critica, per audaci che appaiano, non sono in contrasto con la fede » (a Hügel 3 settembre 1896).

« Se il Sant'Uffizio definisce l'ispirazione in un senso troppo rigoroso la prova sarà forte per molti, ma l'ardore delle ricerche non ne verrà ostacolato. Resterà sempre la libertà d'interpretazione, che non sarà colpita » (a Hügel, 4 gennaio 1894).

« Si capisce che alcuni testi siano imbarazzanti per gli *aprioristi* dogmatici, ma in che cosa possono imbarazzare quelli che credono nello sviluppo reale del dogma? » (a Hügel, 21 agosto 1901, a proposito dei lavori di Turmel).

Non è questo del puro loisismo, sia pure in tono più timido? Si potrebbe crederlo, e l'esame generale che faremo delle idee dell'arcivescovo ne rafforzerà l'impressione. Eppure, fra loro, c'è una « differenza essenziale », come riconosceva Loisy; senza dubbio non la si può definire meglio che invertendo i termini dell'assioma cui si ispirava monsignor Mignot. *Intellectus quaerens fidem*: le parole sono le stesse, ma la dinamica cambia. Per Loisy la tradizione cessa di essere, davanti ai silenzi del testo, lo scudo dell'immutabile; il testo gli appare come il riflesso di una tradizione storica, mentre l'immutabile sfugge alla storia. Certamente è questo il nodo critico che, fra l'arcivescovo e l'esegeta, non fu mai sciolto. Ambedue si riferiscono alla tradizione, ma non le annettono la stessa funzione.

3. Una teologia che tenga conto dei fatti

È il momento di tirare le somme. In materia biblica, pensa monsignor Mignot, vi sono punti acquisiti che non si possono né si debbono contestare: « Come negare dei fatti, se sono veramente provati? »⁴⁷. Quanto ai particolari, egli ebbe modo di spiegarsi con il padre Hyacinthe, che annotò la conversazione nel suo *Diario*: il Pentateuco non è di Mosè, Daniele risale al tempo dei Maccabei, Isaia è di svariati autori, il libro dei Re è una compilazione, non c'è cronologia biblica, il diluvio universale non è storico, i primi capitoli del *Genesi* non sono storici ma mistici⁴⁸. L'ispirazione è un con-

cesso da mantenere ma, così come viene insegnata, da rivedere. La sua natura gli sembra difficile da precisare — « conosciamo così poco sulla natura dell'azione di Dio in noi nell'ordine naturale come in quello soprannaturale! » — sebbene egli non vi veda « che un'azione divina analoga alla grazia »⁴⁹. Quanto all'enciclica *Providentissimus* di Leone XIII sugli studi biblici, « senza arrivare a dire che è un disastro », gli sembra incresciosa e insufficiente⁵⁰. L'autorità assoluta da lungo tempo riconosciuta ai libri sacri è oggi messa in dubbio e a questo dubbio non si è data ancora una soluzione definitiva benché s'imponga fin d'ora un nuovo criterio di valutazione della Bibbia: « Vorrei mostrare che la rivelazione di Dio non è caduta in blocco dal cielo sulla terra: che la Bibbia non è un fonografo sui cui rulli sia registrata la parola di Dio; che gli uomini hanno avuto una gran parte nello sviluppo del pensiero divino »⁵¹.

Nulla di conturbante, del resto, in questa ingente revisione delle idee correnti: la Chiesa non riposa direttamente né unicamente sulle Scritture, e neppure sui Vangeli, ma sul Cristo al quale la tradizione la lega più sicuramente di ogni altra cosa. Per conseguenza è vano voler domandare la dimostrazione della divinità di Gesù e della Chiesa a testi — profezie⁵² e sinottici — meno espliciti di quanto

dere con altri autori. Su ordine del Papa, un gesuita, il padre Condamin, aveva già dovuto fermare la stampa della sua *Introduction au livre d'Isaie*, destinato ad apparire nella collezione degli « *Études bibliques* » del padre Lagrange. A lungo rivista e approvata dal padre generale, questa introduzione si limitava a esporre e a discutere le ragioni pro e contro l'autenticità, senza concludere definitivamente. « Il partito di Loisy, così numeroso nel giovane clero francese, griderà al trionfo. Non si mancherà di dire: Loisy lo aveva ben predetto!... Nel mondo scientifico si troverà forse un po' singolare questo atteggiamento della Commissione... » (Lettera del padre Condamin, pubblicata nella *Correspondance Blondel-Valentin*, I, pp. 330-332). Nonostante diversi tentativi posteriori, il libro non riuscì mai a vedere la luce.

⁴⁹ Lettere a Hügel, 4 gennaio 1894 e 24 maggio 1896. « Non vi sono che le anime ammirabilmente candide ad immaginare di comprendere la natura dell'ispirazione, Isia pure facendo appello alla scolastica. Si è spesso vittime delle parole che si usano, perché le parole sono altrettanto oscure della cosa che definiscono. [Siffatte definizioni non sono che virtuosismi intellettuali] » (*L'Évolutionnisme religieux*, 1897, *L'Église et la critique*, p. 24. Le frasi fra parentesi quadre non sono passate dall'articolo nel volume).

⁵⁰ Lettere a Hügel, 19 giugno 1894 e 16 marzo 1896.

⁵¹ Lettera a Loisy, 13 marzo 1898. Citata da LOUIS CANET, in: LABER-THONNIÈRE, *Oeuvres complètes*, t. VI, p. 480.

⁵² A. HOUTIN, *Le Père Hyacinthe*, III, p. 300. *Lettres sur les études ecclésiastiques*, p. 289. *L'Église et la critique*, pp. 56-57 e 222.

⁴⁷ *L'Église et la critique*, p. 148.

⁴⁸ A. HOUTIN, *Le Père Hyacinthe*, III, p. 296. Sull'ultimo punto o il pensiero dell'arcivescovo si era allora modificato, o padre Hyacinthe non lo ha riferito con tutte le sfumature volute. Vedi *supra*, nota 26.

Nel 1907, monsignor Mignot gli scriveva: « Le mie opinioni in esegesi non sono più avanzate di quelle del padre Lagrange, di Genocchi, del padre Fleming, tutti e tre membri illustri della Commissione biblica » (16 maggio 1907, *ibid.*, p. 301). Riflesso di difesa sotto il colpo dell'emozione provocata in lui dalla pubblicazione dei documenti Montagnini (vedi più avanti, p. 684): « Il cardinale Merry del Val dice di conoscere le mie idee, che si avvicinano molto a quelle di Loisy. Che ne sa lui? E poi, è proprio da rigettare tutto ciò che ha scritto Loisy? » aggiunge. Egli non aveva che una stima limitatissima del padre Fleming, primo segretario della Commissione biblica (a Hügel, 25 marzo 1904); come l'arcivescovo, padre Genocchi riteneva di non dover scrivere tutto ciò che pensava: quanto al padre Lagrange, le sue idee teologiche, se non esoteriche, restavano in un'orbita più classica.

Con decreto del 28 giugno 1908, la Commissione biblica rispose che nulla permetteva di togliere a Isaia la paternità del suo libro o di fargliela condivi-

spesso non si creda. La Chiesa, come il movimento, si prova con la sua stessa vitalità; essa ha sempre creduto nella divinità di Gesù e i « mirabili » germi di questo dogma contenuti nei sinottici sono in reale e piena continuità con la nostra fede presente, benché il loro senso fosse meno chiaro per i contemporanei che per noi. La teologia paolina, « balenando come un lampo nell'ambiente evangelico », fu una novità⁵³. Novità anche il quarto Vangelo « recante alla fede del primo secolo la testimonianza suprema del discepolo prediletto, in una lingua che fino a lui nessuno aveva ancora parlato »⁵⁴; ma in esso si può riconoscere il contributo, che pure è grande, dell'idealizzazione e del simbolismo, senza negare, come fa Loisy, ogni carattere storico a ciò che non è confermato dagli altri tre. Il Cristo ignorava il giorno del giudizio; in quanto uomo, non ebbe fin dal principio una piena coscienza della sua alta dignità⁵⁵ e l'unione ipostatica è « un enigma formidabile che sconcerta tutte le nostre ipotesi »⁵⁶. Della Trinità, « non possiamo dire gran che, se non che in Dio sussistono tre entità alle quali noi diamo nomi umani, ma che non possiamo definire »⁵⁷. Nel suo articolo *Critique et tradition*, monsignor Mignot non vede la necessità di correggere o di completare ciò che Loisy ha detto della resurrezione: « La critica ha stabilito con certezza che gli apostoli erano convinti di aver visto Gesù risorto, che tutta la loro predicazione fu basata su tale certezza. Questo ci basta »⁵⁸. Infine, « è difficile ammettere che nostro Signore abbia fondato la Chiesa quale oggi essa è, il suo culto, la sua gerarchia, la sua dogmatica, la sua vita sacramentale. Certo, tutto si è sviluppato conforme al pensiero fondamentale del Salvatore. Ma questo pensiero, Gesù non lo formulò esplicitamente e il suo sviluppo è stato opera di Dio, della coscienza umana e delle circostanze »⁵⁹.

⁵³ *L'Église et la critique*, p. 270.

⁵⁴ *Ibid.* Privatamente, in una lettera a Hügel del 30 ottobre 1903, monsignor Mignot ammette che questo Vangelo non è di san Giovanni. Su questo punto, atteggiamento analogo del padre Lagrange (vedi *supra*, pp. 400-401).

⁵⁵ « *Annales de philosophie chrétienne* », gennaio 1907, p. 363 (articolo firmato J. H. su *Le progrès en Jésus-Christ*). Vedi più avanti, pp. 518 e 692.

⁵⁶ Lettera al padre Hyacinthe, 12 luglio 1902 (HOUTIN, p. 227). Confrontare con ciò che dice il rev. Frémont, *supra*, p. 426.

⁵⁷ Conversazione con il padre Hyacinthe, 21 maggio 1906. (HOUTIN, p. 297).

⁵⁸ *L'Église et la critique*, p. 139.

⁵⁹ Lettera a Loisy, 15 novembre 1896. Citata da L. CANET, in: LABERTHONNIÈRE, *Oeuvres complètes*, VI, p. 456).

Tutte queste difficoltà, insormontabili per i teologi aprioristici, si risolvono nella teoria dello sviluppo reale della dottrina cristiana — ipotesi di oggi, verità di domani — che monsignor Mignot apprese nel seminario di San Sulpizio dal suo maestro Hogan e che gli permise di doppiare senza crisi interiori il capo dell'infallibilità del 1870⁶⁰. Da questo punto di vista, occorre notare « la sorprendente metamorfosi che subirono nella Pentecoste » gli apostoli, questi uomini deboli e ignari; e bisogna inoltre « domandarsi che cosa sarebbe avvenuto della dottrina di Gesù se essa non avesse providenzialmente incontrato l'anima di Paolo, il suo spirito, la sua cultura romana, la sua eloquenza. A giudicare secondo il metro delle cose umane, essa non sarebbe punto uscita dalla cerchia di Israele e avrebbe dato vita unicamente a qualche setta o scisma giudaico »⁶¹.

⁶⁰ Lettera al padre Hyacinthe, primo aprile 1904 (HOUTIN p. 286). La prefazione che monsignor Mignot, per la penna del rev. Birot, ha dato della traduzione dell'opera di J.-B. HOGAN, *Les Études ecclésiastiques* (1901), illustra bene questo orientamento del suo pensiero. Egli vi sosteneva la necessità di « procedere a una certa potatura del vecchio insegnamento » e in proposito osservava:

« In teologia dogmatica può anche succedere, per esempio, che interi sistemi una volta in auge, siano costretti a cedere il posto ad altri... Chi può dire, ad esempio, l'influenza che avrà sulla filosofia religiosa l'acquisizione, da parte dello spirito umano, di un'idea come quella di evoluzione, quale che sia, del resto, il valore che le si accorda?... Proprio perché la teologia è vivente, essa non può pietrificarsi nell'atteggiamento irrigidito delle dottrine defunte. Molti fra noi negano questo ringiovanimento e questo progresso; altri, senza osare di negarlo, se ne inquietano. Essi non vedono le certezze nuove acquisite dalla critica, sia pure la più moderata; disprezzano le sue conquiste e non si commuovono se non di ciò ch'essa abbandona. E ben fragile una fede così timida, che si turba davanti a prove di scuola. Perché non osservano quanto il terreno scientifico su cui verte il dibattito sia di norma estraneo o indifferente al contenuto stesso della fede e che, di fatto, nessuna delle concessioni a cui malvolentieri essi hanno dovuto consentire, ha modificato il fondamento del benché minimo dei nostri dogmi? Ma no! Lo sgonfiamento li vince, ed essi gridano: di concessione in concessione, che cosa resterà? Ci resterà tutto quello che di già avevamo, tutto ciò che di vero e di reale conteneva la tradizione dei nostri Padri: sarà soltanto più chiaramente concepito, più vivamente espresso » (*Op. cit.*, pp. 11-12. La prefazione è datata 1 luglio 1900).

⁶¹ *Discours sur la méthode de la théologie, Lettres sur les études ecclésiastiques*, p. 293. Questo modo di vedere suscitò le riserve del « *Weekly Register* ». Monsignor Mignot gli rispose con una distinzione d'impronta piuttosto loisista: « La mia valutazione della funzione di san Paolo nella Chiesa primitiva, è qui una mera congettura storica e non ha alcuna portata dottrinale in senso stretto. Qualche uomo di buona senno oserebbe dire che san Paolo

Non tutto è egualmente prezioso nel tesoro della tradizione teologica. Da una parte, la teologia non deve confondersi con la rivelazione: «Essa è un sistema umano, che ha inteso raggruppare, inquadrare, coordinare le verità cattoliche cristiane»⁶². Dall'altra, le sue formule necessitano di essere spiegate, giacché «le parole hanno una storia e non sono eterne»⁶³.

Così, «la Chiesa deve la ricchezza e la forza della sua tradizione a felici iniziative, riccamente accumulate di secolo in secolo: venerabili verità, oggi invecchiate, ma che al tempo loro sorpresero, furono osteggiate, criticate e finirono tuttavia per trionfare nella lotta delle idee, come espressioni più precise del pensiero della Chiesa, come adeguazioni più ravvicinate dell'eterna dottrina rivelata»⁶⁴. Non è da oggi, dunque, che la lotta esiste in seno alla Chiesa⁶⁵, e non può essere altrimenti: «Al di fuori di un'oasi assai circoscritta di verità nella quale possiamo essere sicuri, si estende un territorio immenso di problemi religiosi che Dio ci ha lasciato dibattere alla luce della sua rivelazione»⁶⁶. E fra queste verità, ve ne è una alla quale l'arcivescovo aderisce fermamente ma con gli occhi aperti: «Roma resterà sempre — forse sotto una forma diversa — la chiave di volta dell'edificio cristiano»⁶⁷.

Se, nell'espressione del suo pensiero, monsignor Mignot si lascia governare da due principi — non scandalizzare i deboli, non stupirsi del lento progresso delle idee — la costruzione del suo pensiero riposa su tre pilastri inseparabili: tradizione, sviluppo, mistero. La tradizione s'incardina nel mistero e si espande per mezzo dello sviluppo, segno della vitalità della Chiesa. Ma questa vitalità non si riduce alle due forme spontanee: in essa c'è spazio per una *funzione di*

cultura. La storia e l'alta critica, «che hanno svegliato il ricordo delle origini religiose dal sonno e dalla polvere in cui erano sepolti», saranno «il quadro principale della teologia dell'avvenire». In tal modo la scienza è «come una rivelazione secondaria» e «sovente il miglior commento della Scrittura»⁶⁸. Funzione necessaria, poiché la Chiesa possiede la verità «nella misura attribuita dalla Provvidenza ad ogni secolo» ed essa deve «correggere gli errori del passato alla luce del presente», vigilare contro le deformazioni operate sul canovaccio primitivo dalla pia immaginazione: «La Chiesa, il cui dogma non potrebbe appoggiarsi su leggende, le elimina a poco a poco». Il metodo critico-storico è, pertanto, «l'unico mezzo per formare spiriti veramente tradizionali, perché è anche il solo che consente di cogliere la tradizione nel suo insieme: lungi dallo scalzare la tradizione il metodo critico-storico conduce ad essa, la disincrosta, la restituisce alla sua purezza e alla sua pienezza»⁶⁹.

Monsignor Mignot non pensa, tutt'altro, a negare l'assoluto della rivelazione o l'infallibilità della Chiesa. Ma il suo pensiero ha disertato la problematica scolastica per muoversi su un piano affatto diverso. Secondo il vocabolario del Frémont, esso ha lasciato l'oggettività per il soggettivismo. Per monsignor Mignot, invece, si impone una critica di questa pseudo-oggettività, fondata sullo spirito del sistema, sullo stato delle conoscenze in un certo momento e su un uso ingenuo del linguaggio⁷⁰. La verità religiosa, di cui la Chiesa custodisce il *deposito* non si confonde con le sue espressioni astratte o figurate, per quanto autorizzate siano, e non si rivela che in una *marcia* costante dello spirito verso di essa.

Marcia notturna. Monsignor Mignot fu sempre particolarmente sensibile alla faccia negativa della teologia, di cui egli contestava soltanto che fosse una negazione della teologia stessa. «Tutto è tremendamente tenebroso e oscuro. Le realtà non saranno percepite che in un altro mondo. La Chiesa ce le propone sotto il velo dei simboli. Noi siamo sicuri che la verità è là, soprattutto che è soltanto là. Ciò deve bastarci». Queste notazioni non sono sue, ma del suo biografo⁷¹, il quale ignorava allora l'esistenza di una lettera che monsignor Mignot aveva scritto qualche mese avanti, poco prima della sua morte, a Loisy:

è stato necessario alla Chiesa?». Dio non manca di mezzi per far prevalere la sua provvidenza, ma l'azione nella storia di quelli che Egli sceglie non è meno reale (*ibid.*, pp. 294-295). Obiezione che può sembrare infantile, ma che non per questo fu meno tenace e continua.

⁶² *Journal*, settembre 1908 (Le de LACER, *Monsieur Mignot*, p. 65. con questo commento del biografo: «E dunque, egli avrebbe concluso, i sistemi possono succedersi gli uni agli altri senza pericolo per la fede»).

⁶³ *L'Eglise et la critique*, p. 267. In nota, monsignor Mignot cita come esempio la parola «consustanziale»: forse soltanto per dire che essa ha una storia, o anche per suggerire che non è eterna?

⁶⁴ *Ibid.*, p. 269.

⁶⁵ *L'Eglise et la critique*, p. 268.

⁶⁶ *L'Eglise et la critique*, p. 268.

⁶⁷ Lettera al padre Hyacinthe, 11 settembre 1904 (HOUTIN, p. 289).

⁶⁸ *L'Eglise et la critique*, pp. 279, 283, 273, 154.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 168, 173, 284.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 267.

⁷¹ L. DE LACER, *Notice et souvenirs*, p. 40.

Si, Dio è l'essere incomprensibile e gli uomini l'hanno sovente concepito a loro immagine. Purtuttavia, non vi è traccia di intelligenza nel mondo? Io sono per la causa finale, come diceva Voltaire...⁷². La perversità umana è inesplicabile con un Creatore, con un Padre celeste. Ma lo è forse di meno senza Dio? Donde verrebbe un mondo così strano?... Le difficoltà che vi preoccupano impensieriscono anche me. Ma io trovo più luce dalla mia parte che dalla vostra... Non dico che non sia intellettualmente disorientato. Se il silenzio delle sfere spaventa Pascal, lo strepito, la canea del mondo, le agitazioni insensate, i crimini della terra, mi spaventano ancora di più... Quanti problemi schiacciati. Ma è forse questa una ragione per non seguire il luminoso che brilla nella Scrittura, nonostante i simboli che talora lo eclisano? Accanto al miracolo greco di Renan, non c'è forse il miracolo d'Israele? ⁷³

Non sorprende troppo che monsignor Mignot si senta « intellettualmente isolato in mezzo a gente con cui si dovrebbe formare una grande famiglia ». In questa dura prova lo consola l'incontro con « alcuni spiriti eletti ai quali va la simpatia della mente e del cuore » ⁷⁴. La sua parabola intellettuale, le conclusioni del suo pensiero, lo scopo che si era prefisso, le resistenze da lui incontrate, tutto concorre quindi a renderlo solidale con Loisy, nonostante ciò che può separarli e che li dividerebbe dagli *aprioristi*. Come reagirà, dunque, a mano a mano che gli avvenimenti precipiteranno, imponendo scelte ineluttabili?

⁷² L'arcivescovo citava qui i due celebri versi sull'universo paragonato a un orologio. « L'edificio della sua credenza riposava su questo argomento corrente, le cui radici affondavano nelle sue conoscenze scientifiche Di lì, nessuno lo smuoveva. Era il punto fermo nelle oscillazioni del suo pensiero sottile e instabile. Questo argomento torna più volte nei suoi scritti; ed è quello che egli sviluppa più volentieri al popolo dei fedeli nelle sue visite pastorali. Talvolta, prendeva in mano l'orologio per sostenere con l'esempio il ragionamento » (L. DE LACGER, *Notice et souvenirs*, p. 40).

Vedi anche, nei ricordi di P. ALFARIC, *De la Foi à la raison*, Paris, Union rationaliste, 1955, p. 237-245, il punto e contrappunto tra monsignor Mignot e il rev. Birot sulla forza convincente dell'argomento.

⁷³ Lettera a Loisy, 19 luglio 1917, a proposito del suo libro, *La Religion*, comunicata dal destinatario e pubblicata da L. DE LACGER, « R.H.E.F. », art. cit., pp. 201-202. « La Chiesa cammina lentamente. Soltanto nel 1832 si sono ritirate dall'Indice le opere di Galileo... Nonostante le oscurità, è ancora fra noi che c'è più luce » (a Houtin, 28 marzo 1907).

⁷⁴ Lettera a Hügel, 21 agosto 1901.

4. Oltre la disfatta

L'arcivescovo non aveva previsto la tempesta sollevata da *L'Évangile et l'Église*, libro che « avrebbe fatto un gran bene se una muta di sciacalli non si fosse gettata su di esso » ⁷⁵, se l'episcopato non fosse stato così ignaro della questione biblica e se tante anime semplici e sprovvedute non se ne fossero scandalizzate ⁷⁶. È opportuno quindi, egli pensa, che Loisy chiarisca il proprio pensiero. Che significa esattamente? Monsignor Mignot è abbastanza vago e la sua formula resta ambivalente. Si tratta forse di mostrare che il volumetto non fa che riprendere in termini nuovi le vecchie idee? Ma ciò vorrebbe dire negare la realtà dei problemi sollevati. Si tratta di dare garanzie di ortodossia, come ha inteso Loisy? Ma l'arcivescovo sa bene che una professione di fede sarebbe una magra soddisfazione per gli avversari del volumetto e che lascerebbe i problemi insoluti dal punto di vista scientifico e teologico: tutt'al più servirebbe a deviare il fulmine. Si tratta allora di una propedeutica, di una iniziazione a un mondo di problemi troppo ardui per la media dei lettori? Ma monsignor Mignot, per il quale Loisy non ha nulla da ritrattare o da sconfessare ⁷⁷, sa troppo bene che questa sarebbe un'opera di lungo respiro. E poi, quelli che si scandalizzano del pensiero di Loisy domandano forse di esservi introdotti grazie a una migliore comprensione? Ed è possibile, soprattutto, accordare le spiegazioni che essi attendono? « Ho ricevuto da molti superiori di comunità maschili, lettere che mi chiedevano con pressanti suppliche di confutare questo libro, più pericoloso di tutti quelli di Renan, ecc... e in cui mi si diceva che il mio silenzio è uno scandalo, che dovevo provare vittoriosamente al mondo cristiano che Nostro Signore è Dio, che la Chiesa è divina, ecc., ecc. » ⁷⁸. Provare vittoriosamente? Ma, appunto, monsignor Mignot non è il Frémont: egli lo sa e ben presto l'accoglienza fatta al suo articolo *Critique et tradition* sarebbe bastata a farglielo capire.

In realtà, sembra che egli sia stato mosso dal suo temperamento irenico e dalla necessità di fare qualcosa. Tutto ciò che poteva evitare la condanna e facilitare la comprensione, era un successo:

⁷⁵ Lettera a Loisy, 3 febbraio 1903 (*Mémoires*, II, 209).

⁷⁶ Lettera a Hügel 3 febbraio 1903.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*

« Cheché si faccia, i problemi restano e bisognerà pur risolverli. Non sarà una decisione dell'Indice che potrà risolvere la questione biblica, come la decisione del Sant'Uffizio non impedi alla terra di girare »⁷⁹.

La polemica si rianimò nell'ottobre del 1903, con la pubblicazione di *Autour d'un petit livre* e del *Quatrième Évangile*. « Può darsi che si condannerà, ma sarà difficile contestare. Si era rimproverato a Loisy di essere il critico dei critici e di non esprimere il suo pensiero: è un rimprovero che non si potrà più fargli ». In particolare, il san Giovanni è « di gran lunga ciò che di più forte sia stato scritto in questo secolo », nonostante il radicalismo troppo spinto dell'esegeta: non che Loisy minacci in tal modo la fede, ma sarà questa l'impressione dei fedeli, pronti a temere che tutto sta per crollare. « Come ammettere, si dirà, che la Chiesa ha creduto da diciannove secoli ad oggi nella verità di questi fatti, se essi non sono che simboli? La difficoltà, lo riconosco, è la stessa per i fatti dell'Antico Testamento, ma questi ultimi si perdono nella notte dei tempi e di essi ci si occupa ben poco ». Bisogna dunque attendersi la condanna di Loisy che, « scrivendo unicamente per i dotti, ha avuto il torto di non mostrare abbastanza riguardo per quelli che dotti non sono, cioè la stragrande maggioranza »⁸⁰.

L'arcivescovo di Albi tentò, comunque, un passo diretto a Roma: « Ci daranno del filo da torcere. Gli avversari di Loisy sono tanto più temibili, quanto migliore è la loro fede e quanto più si credono i difensori di Dio »⁸¹. Ma per loro è già troppo tardi: « Il solco da lui tracciato è così profondo che non si riuscirà a coprirlo »⁸². L'arcivescovo insiste su questo punto: « Quello che gli avversari vogliono è non tanto la condanna della persona di Loisy, bensì la condanna, nella sua persona, della critica biblica. Ma le idee hanno fatto troppo cammino perché si possa fermarle. Come dicevate benissimo nella vostra lettera al *Times* in risposta a Catholicus »⁸³, bisogna

⁷⁹ Lettera a Hügel, 22 marzo 1903.

⁸⁰ Lettera a Hügel, 30 ottobre 1903. Senza dubbio è tutta la portata che bisogna riconoscere all'informazione trasmessa a Blondel da Mourret, direttore del seminario Saint-Sulpice, il 21 dicembre: « E verissimo che lo stesso monsignor Mignot è ora d'avviso che una condanna s'imponga » (R. MARLÉ, *Au Coeur de la crise moderniste*, p. 167).

⁸¹ Lettera a Hügel, 3 novembre 1903.

⁸² Lettera a Hügel, 2 gennaio 1904.

⁸³ Il padre Fleming (cfr. *supra*, nota 49). Su questa lettera, vedi l'indice degli pseudonimi, p. 672, n. 9.

esser grati a Loisy per aver ottenuto, col suo martirio, il diritto di cittadinanza per idee che gli erano valse l'esonero dall'Istituto cattolico... Sì, nonostante tutte le nostre tristezze è un po' consolante vedere che le nostre idee fanno la loro strada, anche fra quelli che più erano disposti a combatterle. Quale verità ha potuto affermarsi nel mondo senza sofferenze per i suoi fautori e i suoi difensori?»⁸⁴.

Nel novembre del 1906, monsignor Mignot pronuncia l'orazione funebre per monsignor Le Camus, vescovo di La Rochelle, che si era guadagnato, con i suoi lavori, la nomina a membro della Commissione biblica. « Ho abbellito un po' il personaggio, egli scrive a Hügel, ma ne ho approfittato per attribuirgli molte idee che sono le mie. Ho detto ciò che era possibile dire, tenuto conto delle attuali disposizioni di spirito e ho voluto protestare contro la tendenza reazionaria che diviene sempre più forte »⁸⁵. Notiamo alcune di queste idee:

Egli amava l'iniziativa, credendola necessaria e stimando che la possibilità di un successo vale il rischio di uno smacco. Sapeva che quelli che aprono nuove vie soccombono spesso al loro compito, ma che, dopo di loro, l'umanità passa.

Anche quando discuteva o disapprovava la dottrina, rispettava lo studioso, l'uomo. Non ignorava ciò che a volte si nasconde, dietro l'errore stesso, di sincerità, d'amore, di verità e di nobili sofferenze. Sapeva che nella Chiesa vi furono errori fecondi perché servirono a mettere la verità in piena luce; e non poteva impedirsi di paragonare il lavoro perseverante ed austero del vero scienziato alla disinvoltura della maggior parte di quelli che si scandalizzano delle sue ricerche e si affrettano a trarre partito dai suoi insuccessi per una facile vittoria.

Conosceva le cause della crisi moderna. Alcuni se ne spaventano, si turbano davanti alla moltitudine e alla vastità delle questioni sollevate! Non vedono che questo fenomeno costituisce per noi, credenti,

⁸⁴ Lettera a Hügel, 25 marzo 1904. « Quante noie avrebbe risparmiato Loisy a se stesso ed anche a noi, se avesse voluto esser più chiaro, meno assertivo. Egli prendeva gusto alla battaglia e si compiacceva di frastornare i suoi avversari! » (*ibid.*).

⁸⁵ Lettera a Hügel, 21 aprile 1907. Monsignor Mignot aveva affidato al rev. Birot la stesura di questo discorso, incluso in *L'Église et la critique*. L'abbellimento è a volte un po' troppo appariscente: « Invano si sarebbero cercate sotto la sua penna espressioni peggiorative come *novità sospette, falsa scienza...* » (p. 276). E subito, in nota: « Vedere i suoi opuscoli: *Vraie ou fausse exégèse. Fausse exégèse et mauvaie théologie* » (p. 277).

un sintomo felice per l'avvenire della fede: bisogna rallegrarsi e non dolersi di vedere l'attenzione convergere sui problemi religiosi... Cercò lealmente di dare una risposta alle questioni sollevate. Non volle negare la crisi. Sapeva che il pensiero umano non si ferma; lo si illumina, lo si guida, gli si risponde, lo si corregge, lo si istruisce: non lo si elimina. Invece di spaventarsi oltre misura delle esigenze dello spirito scientifico, delle preoccupazioni religiose del pensiero contemporaneo, bisogna piuttosto rallegrarsene. Non è un secolo teologico quello che si annuncia?

Sapeva che i pionieri cadono sul solco faticosamente aperto nella selva dei pregiudizi e delle critiche, e che altri profitano senza scrupolo del lavoro che hanno disprezzato. Soprattutto sapeva che il giudizio degli uomini, qualunque esso sia, sarà rivisto dal giudizio di Dio; e la sua fiducia in questo giudizio era così assoluta e serena che egli andava per la propria strada con gioiosa fermezza, senza turbarsi per i risucchi che si formavano alle sue spalle.⁸⁶

È difficile, in queste frasi solenni, non riconoscere la presenza invisibile di Loisy, di cui l'arcivescovo nota, dopo il *Quatrième Évangile*, il soggettivismo crescente: «Temo che conceda troppo alle ipotesi, che sia troppo soggettivo. D'altra parte, è impossibile non formulare ipotesi in questioni ancora così nuove e congetturali, ma bisogna proporle come ipotesi più o meno probabili e non come dati scientifici. Loisy vede così bene negli altri critici l'incrinatura della corazzata, che deve premunirsi contro lo stesso difetto»⁸⁷.

Presto suona l'ora delle grandi condanne. Prima il decreto *Lamentabili*, nuovo Sillabo di restrizioni, laddove sarebbe occorso un Sillabo di liberalizzazioni: tuttavia «leggendone attentamente le sessantacinque proposizioni, si vede che non sono così terribili come poteva credersi. Esse lasciano ancora un largo spazio agli storici e ai critici». E, alludendo alla sesta proposizione, monsignor Mignot aggiunge: «Le ho un po' buscate (*J'écope un peu*)»⁸⁸. Poi, l'enci-

⁸⁶ *L'Église et la critique*, pp. 248, 277-280, 288.

⁸⁷ Lettera al padre Hyacinthe, 16 maggio 1907 (HOUTIN, III, p. 302).

⁸⁸ Lettera al padre Hyacinthe, 26 luglio 1907 (HOUTIN, III, p. 304). L'arcivescovo è stato preso di mira da questa proposizione? «Loisy, il quale aveva prospettato, nelle sue *Simplex Reflexions*, che tale proposizione del decreto *Lamentabili* fosse stata tratta da monsignor Mignot, non ha tenuto conto nei suoi *Mémoires*, t. II, p. 554, delle rettifiche e delle spiegazioni di quest'ultimo» (L. DE LACER, *op. cit.*, p. 61, nota).

Che dice dunque Loisy nel passaggio incrinato delle *Mémoires*? «L'arcivescovo mi rispose che la proposizione VI sembrava, in effetti, ricavata, con

clica *Pascendi*: «È una dura prova per le anime intelligenti e sincere... Tutti i nostri amici sono colpiti; noi stessi lo siamo, chi più chi meno», egli scrive a Hügel⁸⁹. Invece della pace, è la confusione, la desolazione: «si organizza un *terrore bianco*». Egli cade in sospetto, come il rev. Birot: «Un tempo pensavamo che, per essere buon cattolico, bastasse credere in tutte le verità che Dio ha rivelato e che la Chiesa ci insegna. Sembra, adesso, che occorra qualcosa di più, che la Chiesa ci dica non solo quel che bisogna credere, ma *come*

un controsenso, dal suo discorso di Tolosa... Dal canto suo, ribadì le idee formulate in quel discorso, giuocandole distorte nella proposizione relativa. Ecco perché aveva creduto di poter contestare che quella proposizione lo concernesse», come si andava ripetendo a Parigi.

Quali spiegazioni ha dato monsignor Mignot? «Le opinioni espresse in quel passaggio hanno avuto un'eco, sembra, nella VI proposizione del decreto *Lamentabili*... Inutile dire che aderisco senza riserve alla condanna formulata contro questa proposizione. E ciò mi è tanto più facile giacché, lungi dal rappresentare il pensiero espresso nel mio discorso, come troppo volentieri han creduto certi lettori superficiali, tale proposizione compendia, appunto, la dottrina che ho combattuto» (Nota aggiuntiva, *Lettres sur les études ecclésiastiques*, p. 315).

È essenziale qui distinguere la fonte a cui è stata atinta questa proposizione e l'attribuzione delle idee che essa condanna. Monsignor Mignot, che non vi ha riconosciuto il proprio pensiero, non ha negato che essa abbia potuto essergli attribuita, e Loisy non ha mai detto altro. In realtà, questa proposizione si ritrova quasi *ad verbum* in un libro del rev. DIMNET, *La Pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine* (p. XXX), apparso nel 1906 e messo all'indice qualche giorno dopo il decreto. È curioso che nessuno, né allora né poi, se ne sia accorto.

⁸⁹ Lettera del 5 ottobre 1907.

Il padre Hyacinthe e Hébert pensavano che i due documenti pontifici possedessero monsignor Mignot davanti a un'alternativa — sottomettersi o dimettersi — di cui soltanto il secondo termine era positivo e onorevole. Non si salva la nave gettandosi in mare, rispose l'arcivescovo al padre Hyacinthe (HOUTIN, *Le Père Hyacinthe*, III, p. 307).

Se dovette attenuare l'espressione pubblica del suo pensiero, monsignor Mignot non restò meno coerente e sincero con se stesso, aprendo le porte, invece di chiuderle. Egli ricevette «con rispetto e per ora senza commento» le sessantacinque proposizioni «di cui può darsi che molte non siano mai state esplicitamente sostenute da uno scrittore cattolico». Fissò l'esatta portata del decreto, sottolineò che «esso segna un saggio limite alle deviazioni del pensiero religioso, previene o dissipa gli equivoci e, senza pretendere di risolvere i problemi critici o teologici, di cui peraltro riconosce l'esistenza, indica in quale sentimento di fede questi problemi vadano risolti». Pertanto, vi si vedrà «un possente incoraggiamento ai forti studi religiosi» («*Semaine religieuse d'Albi*», 27 luglio 1907, pp. 427-429). Egli presentò la *Pascendi*

si deve pensare»⁹⁰. Il Papa ha fatto opera di teologo, «indiscutibile nella sostanza ma con motivazioni contestabili». E due anni dopo la condanna solenne: «Eh, già, *sunt lacrimae rerum!* Non illudiamoci, siamo dei vinti e nessuna reazione si produrrà vivente Pio X»⁹¹.

L'ortodossia di monsignor Mignot, il modernismo di Loisy non sono dunque due concetti rigidi, separati da una astratta frontiera. Li uniscono mille sottili legami che un profilo dell'arcivescovo aiuta a capire meglio. Lo tracciò nel 1918, all'indomani della sua morte, de Lager, che raccolse i consensi dello stesso Loisy⁹².

Era un uomo di progresso e, senza vagheggiare la chimera di una impossibile conciliazione di tendenze antitetiche, si studiava di circoscrivere l'abisso che separa credenti e increduli, cattolici e dissidenti. Non era forse possibile che tutti comunicassero almeno nella buona fede e nell'amore della verità, nel mutuo rispetto e nella stima reciproca? Voleva essere un mezzo di riavvicinamento, un ministro di pacificazione, conforme all'emblema del ramoscello d'ulivo che aveva iscritto sul suo blasone episcopale. È riuscito in quel che si proponeva? Bisogna dirlo coraggiosamente: sì, nella misura in cui può riuscire ogni attività creata e spirituale.

Alcuni non hanno apprezzato nel suo giusto valore il contributo di questo pensatore così credente e chiaroveggeante. A loro avviso si è mostrato, per certi aspetti, troppo poco categorico e perentorio. Ma non hanno misconosciuto la natura della sua intelligenza, il carattere

come «una magistrale rassegna dei problemi inaccessibili alla più gran parte», ma se non vi è «coscienza cristiana che non lo respinga con tutta l'energia della propria fede, rimane da sostituire il sistema eterodosso con una poderosa sintesi cristiana» («Semaine religieuse d'Albi», 28 settembre 1907, pp. 553-555).

«Ciò che mi duole nell'enciclica», egli scriveva a Hügel, «è il fatto che si limiti a condannare e non ci dica che cosa si può credere senza essere modernista. Quando si è modernista e quando non lo si è? Dove comincia e dove finisce il modernismo?...» (5 ottobre 1907).

⁹⁰ Lettera a Hügel, 7 gennaio 1908. «Si capisce che la Chiesa serbi intatta la dottrina rivelata, ma che essa imponga alla nostra fede credenze che non sono di fede, è una intemperanza biasimevole» (allo stesso, 17 ottobre 1910).

⁹¹ Lettera a Hügel, 17 ottobre 1910. «Pio X era un santo, di un raro disinteresse per un italiano, ma le sue idee assolute gli paralizzavano il cuore... Egli ha spezzato molte anime che un po' di bontà avrebbe mantenuto sulla buona strada» (allo stesso, 9 settembre 1914).

⁹² L. DE LACER, *Notice et souvenirs*, pp. 22, 38, 39, 42. Invece, il ritratto sbizzato da Hügel («Contemporary Review», maggio 1918, e «Revue du clergé français», 1 giugno 1918) fu tale da irritare Loisy.

della sua anima? Era un'intelligenza che spingeva fino allo scrupolo la ricerca della verità: egli giudicava che, in materie controverse, l'espressione, per essere coscienziosa e leale, dev'essere sfumata, se non imprecisa e fluida, e che sapere dubitare, quando è il caso, significa sempre sapere. Se la sua maniera è apparsa un po' circospetta, quando da lui ci si attendeva l'ostracismo o un verdetto di condanna, è perché, nel fondo della sua anima, egli si definiva forse come Antigone: «Nacqui a legami d'amore, non d'odio». Senza profanazione, si sarebbe potuto applicargli questo vaticinio della Bibbia, il suo libro del cuore, un vaticinio che egli avrebbe indubbiamente accettato come epitaffio: «Egli non disputerà, non griderà, non farà udire la sua voce nelle piazze. Non spezerà il giunco isterilito, non spegnerà la fiammella in pro-cinto di estinguersi».

Si può ben dire che buona parte del suo sforzo intellettuale sia consistito nel porre punti di domanda. Per sincerità e per curiosità, egli cercava in ogni cosa di esaminare e di soppesare il sì e il no — *sic et non* — il pro e il contro, sviscerando l'obiezione, penetrando nell'intelligenza e nell'anima del suo contraddittore, sforzandosi di deporre i propri pregiudizi e il proprio dogmatismo, nella speranza di cogliere la verità nuda, per quel che l'uomo può possederla quaggiù. Gli piaceva d'inseguirla nella sua sfuggente indecisione. Questo pensiero di Malebranche, da lui citato, lo dipinge a puntino: «Se tenessi la verità prigioniera nella mia mano, le renderei la libertà per avere il piacere di cercarla ancora e di catturarla di nuovo». Il suo pensiero si compiaceva delle questioni insolubili. «È il vanto dello spirito umano, scrisse, di cercare sempre, pur sapendo che quaggiù non troverà mai...».

Giudicava che le più alte speculazioni di un dotto non valgono un atto di puro amore. Per questo, apprezzava tanto la fede degli umili. A che serve turbarli nella loro pace? Se essi esagerano la virtù delle indulgenze, c'è forse un gran male in questo? E rinunciò all'idea di una lettera pastorale destinata a fissarne la portata. Le anime pure, semplici, rette, egli scrisse, conoscono meglio dei saggi l'intimo pensiero del Cristo. Per questo gli piaceva di essere in spirituale comunione con le sue religiose contemplative, di cui si era riservato la direzione generale...⁹³.

⁹³ Si confronti quest'ultimo particolare con le seguenti riflessioni di Loisy anteriori di cinque anni: «Il mio ministero mi procurava utili esperienze. Era evidente che la devozione di quelle pie donne, che vedevo dedicarsi interamente all'educazione dei fanciulli loro affidati, non dipendeva punto dalle formule astratte della teologia. Esse si sostenevano con la gioia del sacrificio di cui Gesù offriva loro l'esempio. Religiose che s'impampano a dogmatizzare, facilmente divengono eretiche e in tal caso lo divengono con perver-

Monsignor Mignot ha compreso perfettamente *L'Évangile et l'Église*, oppure no? Formulata così, la domanda rischia di essere insolubile e di trascinare nel conflitto inestricabile delle valutazioni personali, specialmente se è vero che, « ben pochi hanno intuito e compreso la natura profonda della sua anima »⁹⁴. Ma una cosa deve esser certa al termine di questa ricerca: monsignor Mignot era indubbiamente nelle condizioni migliori per comprendere il volumetto, le cui tesi di fondo si ritrovano tutte in lui come le scheggie disperse di un obice esploso. Opporre a questa constatazione la sua volontà incessantemente ribadita di ortodossia e di fedeltà alla Chiesa, significa scambiare il problema per la soluzione. In quanto volontà operante e non passiva, essa non si trincerava nella sicurezza di un formulario. L'arcivescovo non portò mai la sua ortodossia come un fardello: essa sapeva avvalersi di strade note soltanto a lui. Egli riconosceva all'ortodossia una plasticità maggiore di quanto non permettano di supporre il rigore dell'autorità e delle scuole che su di essa vegliavano. E quanto a sé, stimava che la fedeltà si prova con i rischi accettati per essa.

Non ignorava che « è facile sbagliare strada nei limiti indecisi fra la ragione di Dio e la ragione dell'uomo »⁹⁵, che « il compito del critico è periglioso non meno che necessario »⁹⁶. Egli non volle essere il nuovo Bossuet del nuovo Richard Simon. Ammirava il primo di cui diceva che « le conclusioni sono contestabilissime, talune false da cima a fondo, ma il metodo buono; bisogna preservarlo e non coinvolgere tutto nello stesso anatema »⁹⁷. Non si nascondeva che « ciò che spaventa Roma sono le conseguenze di questo *semilibero esame* che può condurre molti spiriti al razionalismo »⁹⁸, ma di cui la fede, giudicava, non può fare a meno, se non vuol passare sempre più dalla tradizione alle tradizioni.

Pensò che Loisy lo aveva ingannato dopo che l'esegeta, in *Choses passées*, ebbe tardivamente messo a nudo uno stato d'animo fino

cia: testimone Port-Royal. Le mie buone domenicane non avrebbero mai potuto essere eretiche; esse non pensavano teologicamente e mi aiutavano a comprendere che tale dev'essere la vera maniera di pensare religiosamente » (*Choses passées*, p. 166. Ripreso in *Mémoires*, I, p. 364, con questa variante: « La gioia del sacrificio, di cui Gesù era per loro l'esempio perfetto »).

⁹⁴ L. DE LACER, *Notice et souvenirs*, p. 24.

⁹⁵ *Lettres sur les études ecclésiastiques*, p. 230.

⁹⁶ *L'Église et la critique*, p. 128.

⁹⁷ Prefazione al *Dictionnaire de la Bible*, p. III.

⁹⁸ Lettera a Hügel, 23 marzo 1903.

allora nascosto a tutti? Lo si è detto e ripetuto. Ma in modo gratuito, senza prove, senza potersi fondare su di un solo testo — compresi il suo *Journal* e i *Souvenirs* — o della minima confidenza. In realtà, non s'immaginava che un arcivescovo potesse comportarsi e ragionare diversamente. Ora, non si vede nulla che lo abbia fatto deviare dalla via che si era tracciato, dalla fede che si era costruito: né le condanne romane, né la rottura e il razionalismo crescente di Loisy, per quanto egli ne sia stato colpito. Di ciò che fece e pensò in quel periodo, egli non ha mai ritrattato, sconfessato o rimpianto nulla; non un solo momento pensò di dissociarsi da quello che aveva sostenuto sino alla fine: « Noi siamo dei vinti ».

La lettura di *Choses passées*, nel 1913, non lo staccò da Loisy. Si può invocare la sua bontà, la sua fedeltà, la sua discrezione. Ma, per quanto riguarda se stesso, non era un uomo da abbandonarsi e nessuno ha potuto menar vanto di essere penetrato nella sua intimità⁹⁹: lui, che sapeva come ogni impresa umana comporti la sua parte di incertezza, poteva forse stupirsi che ogni impresa collettiva implichi una parte di solitudine? C'è di più: quella lettura non lo indusse a rivedere il suo giudizio sull'opera di Loisy alla luce delle disposizioni meglio note dell'esegeta. Non pensò che la divergenza così disvelata dovesse ripercuotersi sull'*Évangile et l'Église*, come del resto non aveva intaccato la sua stima per l'uomo. Per contro, l'indubitabile *sincerità* che egli riconobbe a questa storia di un'anima lo pose davanti a un problema infinitamente conturbante.

Astrattamente considerata, la perdita della fede era, agli occhi dell'arcivescovo, un rischio permanente del mestiere di esegeta. Ma né il rischio e neppure l'infortunio gli sembravano un motivo sufficiente per chiudere il cantiere: più che mai, al contrario, urgeva la necessità di aprire la strada. Davanti alla realtà del fatto, il caso individuale acquista un rilievo doloroso e dilegua la possibilità di ogni spiegazione: « Quanti uomini di un'austerità di vita, cui ha reso omaggio lo stesso Pio X che li ha condannati, quanti uomini probi, disinteressati, attratti unicamente dalla ricerca del vero, quanti che non sono né peccatori né superbi, si allontanano dai nostri dogmi nella sincera persuasione che non son veri, preferendo un crudele ostracismo alla sottomissione, a un semplice silenzio che soddisferebbe, ma che essi giudicano un'ipocrisia! Questo atteggiamento, biasimevole e deprecabile finché si vuole, merita altri epiteti che quelli di

⁹⁹ L. DE LACER, *Notice et souvenirs*, p. 33.

apostasia, di perfidia, d'ingratitude, di malafede, di tradimento di Giuda... C'è qui un mistero insondabile che Dio soltanto potrà giudicare».

Hébert, «così simpatico», Loisy, «il più intelligente di tutti», e tanti altri in Francia e all'estero, di cui l'arcivescovo temeva «l'imminente caduta», quando già da molti anni il modernismo era condannato: «no, non erano preti volgari o di basso conio». *Nessuna Eva* ha contribuito alla loro caduta iniziale: «Perché, allora?». L'arcivescovo non vede che una spiegazione umana: la miopia del critico sempre più strettamente confinato nella clausura della propria ricerca. «Ma a che pro' insistere su queste malinconie? E poi, non amo inferire su uno degli uomini che ho amato, pur condannandone gli errori. Dio solo può giudicare»¹⁰⁰.

Così, mentre Loisy continua ad allontanarsi, monsignor Mignot sente di essere coerente con se stesso, fedele alla propria fede, alle proprie amicizie, al proprio ideale. Non lui, ma Loisy, ha cambiato idea sull'*Évangile et l'Église*. Ed è appunto quello che gli si rinfaccia: «Per quanto fedeli siamo, ci guardano con sfiducia. Ci reputano quasi cattivi cristiani»¹⁰¹.

LA SCIENZA UMANA DEL CRISTO

Gesù, che era Dio, sapeva tutto, dunque. Purtroppo. Egli disse d'ignorare il giorno del giudizio, di cui annunciava la prossimità. Fra queste due proposizioni si colloca tutto il problema della scienza e della coscienza del Cristo. Gli scolastici hanno precisato: Egli ignorava *ex humanitate*, ma non *in humanitate* e hanno distinto in Lui, oltre alla scienza divina, tre forme associate di scienza umana: la beatifica, l'infusa e l'acquisita. Ma lo straordinario è che, mentre tanti problemi suscitavano fra loro dispute infinite, questo si risolse in un consenso unanime non turbato da alcuna voce dissonante. «Si direbbe che la speculazione scolastica, anziché espandersi come altrove in creazioni molteplici, si sia versata in uno stampo uniforme. Basta sfogliare uno dei nostri trattati per constatare come la teologia moderna non intenda recedere dalle posizioni del Medioevo. Dappertutto si ritrova la stessa successione di tesi classiche, la cui certezza sembra abbastanza assodata perché ogni opinione debba scartarsi in loro nome come pericolosa novità. Tutto concorre a dar l'impressione di un edificio costruito sulla roccia»¹.

Loisy, portato dai suoi lavori a riesaminare la cristologia tradizionale, non poteva evitare questo punto nevralgico. Lo toccò con molto tatto, nel 1896, nell'articolo sull'«Apocalisse sinottica», che aveva inviato alla *Revue biblique*. Secondo Marco e Matteo, Gesù, parlando della prossima parusia, dice che nessuno ne conosce il momento, neppure il Figlio. Osserva Loisy che davanti a queste parole, grande fu sempre l'imbarazzo dei commentatori, illustrato bene nel XVII secolo dal celebre gesuita Maldonat: «Questa odisea di uno spirito sincero che si aggira intorno a un testo la cui lettera lo spaventa, non ha forse qualcosa d'istruttivo? E si può parlare di tradizione unanime vedendo un interprete, autorizzato quant'altri mai, esaminare successivamente le varie forme di questa tradizione, restarne insoddisfatto e fermarsi, non senza un'ultima inquietudine, a una spiegazione cosiffatta che la si dovette scartare, a beneficio

¹⁰⁰ Citato da L. DE LACGER, «R.H.E.F.», *art. cit.*, pp. 198, 199.

¹⁰¹ Lettera a Hügel, 23 aprile 1914.

¹ J. RIVIÈRE, *Le Problème de la science humaine du Christ. Positions classiques et tendances nouvelles*, «B.L.E.», 1915-1916, p. 241.

dell'una o dell'altra di quelle da lui così abilmente criticate?»².

Oggi, la lezione da questo fatto la traggono non solo dei razionalisti, che hanno creduto di dover vedere una vera ignoranza nelle parole di Gesù; e neppure dei critici ortodossi, che avrebbero invocato l'autorità dei testi contro quella delle teorie: sono dei «teologi di vaglia» — a cominciare dal tedesco Schell, e forse il solo davvero eminente³ — di cui Loisy giudica opportuno riferire l'opinione, senza peraltro farla propria. Questi teologi «sostengono che, se le parole del Salvatore sono autentiche, e non c'è la benché minima ragione di dubitarne, esse non possono voler dire altro che quello che dicono... È lecito e doveroso richiamarsi allo stesso Gesù per quanto concerne il problema dei limiti da attribuire alla sua scienza. Dopo quello che da Lui si è sentito dire sull'imminenza del giudizio ultimo e della parusia, proviamo una sorta di sollievo, più che di sorpresa, nell'aprendere che neanche Lui ne conosceva la data precisa». Riservati davanti all'apriorismo deduttivo della scolastica, questi teologi considerano un'impossibilità fisica e psicologica il fatto che un'intelligenza umana, nelle condizioni della vita presente, sia stata in grado di conoscere tutto il passato e tutto l'avvenire del mondo. Ma, essi opinano, «basta osservare che la scienza umana del Cristo è stata perfetta, tenuto conto della missione che Egli doveva adempiere sulla terra. La limitatezza economica di questa scienza è in rapporto con la rinuncia volontaria che presiede a tutta l'opera redentrice... È una condizione della vocazione terrena di Gesù... Il quadro della sua gloria avvenire non si è dispiegato, e certamente non poteva dispiegarsi, alla sua immaginazione nei veri colori del suo trionfo eterno.

² *L'Apocalypse synoptique*, «Revue biblique», 1 luglio 1896, p. 340, nota. La questione è trattata alle pp. 337-343.

³ In Francia Loisy avrebbe potuto invocare, se ci avesse pensato, la sola autorità di monsignor Bougaud: «Ci si comincia a domandare se, facendo il Salvatore più simile a noi, non lo si rende più vero, più reale, meno esposto a gravi obiezioni; soprattutto più vivente e più toccante, più conforme all'insegnamento della Scrittura, alla dottrina dei Padri, alle intuizioni della nostra mente, alle aspirazioni del nostro cuore... Io domando il permesso di affiancare, al Cristo immutabile e glorioso del Medio Evo, l'adorabile fisionomia del Salvatore, quale essa appare nell'ipotesi più umana dello sviluppo progressivo».

Questo passo figurava nella prima edizione del tomo III della sua opera *Le Christianisme et les temps présents* (1878). Davanti alle proteste che sollevò questo capitolo (pp. 445-463) e di cui Monsabré si fece eco nella sua *Carême* del 1879 (pp. 310-315), l'autore dovette rassegnarsi a sopprimerlo nelle edizioni successive.

bensi in quelli che gli proponevano le migliori speranze degli antichi profeti, le aspirazioni della sua anima divina, le previsioni della sua alta intelligenza, tutta compresa dello Spirito rivelatore».

Era evidente la simpatia del relatore, che però serbava un vivo senso realistico. Se non era opportuno risolvere troppo presto, in un senso o nell'altro, questo problema gravissimo — egli concludeva — nemmeno sarebbe stato leale passarlo sotto silenzio, «come se l'opinione comune degli interpreti cattolici e dei teologi contemporanei si fondasse su una tradizione unanime, senza sollevare serie obiezioni».

Fu questo passo a suscitare l'apprensione dei responsabili della *Revue biblique* e a provocare, fra Loisy e Batiffol, un vivace scambio di vedute che portò alla rottura dei loro rapporti⁴. Il padre Lagrange scrisse un'abile «nota redazionale»⁵ e, nello stesso numero della rivista, prese spunto da un'opera che egli stesso recensiva, per manifestare le proprie idee sull'argomento: «L'esegesi è più importante del ragionamento. Anche san Tommaso lo dice senza ambigui... Lambiccarsi il cervello, invece di ricorrere al testo evangelico, respingere il significato di un testo che pure è chiaro, perché esso contraddice alle nostre ragioni di convenienza, è un metodo falso. Riconosciamo, per debito di sincerità, che i nostri teologi non caduti sovente in questo errore... Se i teologi hanno ragioni gravi per affermare in Gesù la visione beatifica e la scienza infusa, è chiaro che, quanto alla portata di queste diverse scienze, le loro deduzioni devono cedere davanti a un'affermazione chiara della Scrittura... Io vorrei che un teologo studiasse daccapo tali questioni, nutrendosi innanzitutto dell'insegnamento apostolico»⁶.

Non era una chiusura opposta a Loisy, ed era un'apertura ai teologi. Nessuno rispose. Il padre Lagrange sottolineò questo silenzio

⁴ Vedi *supra*, p. 377.

⁵ «La 'Revue biblique' non può lasciar ignorare ai suoi lettori ciò che si scrive fra i cattolici o fra i protestanti, ma la redazione ritiene opportuno associarsi espressamente alle riserve dell'autore dell'articolo sull'opinione del signor Schell» (p. 341).

«Questa teoria non era stata ancora notata dal Sant'Uffizio, ma essa era contraria all'insegnamento di san Tommaso d'Aquino e di tutta la sua scuola. Il mio imbarazzo era grande. Non avevamo articoli di riserva per sostituire quello di Loisy. Che fare? Notte d'angoscia...» (M. J. LAGRANGE, *Monsieur Loisy et le modernisme*, p. 83).

⁶ «Revue biblique», luglio 1896, pp. 452-454.

nel 1904, dopo il secondo volumetto⁷, ma fin dal primo, nel capitolo de *L'Évangile et l'Église* dedicato al « Figlio di Dio », era chiaro che Loisy si richiamava a questa nuova cristologia. Molti ne furono inquieti e alcuni la denunciarono come un'eresia ben nota e antichissima, l'*agnoetismo*, che agli iniziati evocava i nomi di Ario e di Nestorio⁸. Ma, fatto curioso, su questo punto centrale non s'ingaggiò una battaglia decisiva, forse perché lo si giudicava altrettanto grave che delicato. Vi fu bensì discussione, ma, come se temesse se stessa e la propria ombra, essa prese un andamento disteso nel tempo, attraverso un susseguirsi d'interventi ritardati che ci conducono fino al 1916.

1) La prima reazione venne dal Chollet, professore alla facoltà di teologia cattolica di Lilla e, più tardi, arcivescovo di Cambrai⁹. La tesi di Loisy, che innalza una « muraglia cinese fra l'umanità e la divinità del Cristo, ha il suo principale sostegno, egli pensa, in un'affermazione non provata e in una esegesi aprioristica. Contro di essa bisogna tenere ferme le tesi tradizionali. Da una parte, e fin dalla sua concezione, Gesù ebbe, per scienza umana, la

⁷ « Ma la scienza del Cristo? Ecco un problema assai grave che mi ha molto preoccupato, precisamente mentre Loisy scriveva i suoi articoli sulla Apocalisse sinottica. Fin da quell'epoca, io avevo notato i testi dei Padri più accreditati che non hanno esitato a limitare la scienza umana del Cristo; e, non potendo, per parte mia, discostarmi dall'opinione tomista, domandavo ai teologi — il quesito è forse troppo ingenuo — se non si potesse vedere l'essenza di Dio senza penetrare i segreti della volontà. Noi auspicavamo che essi volessero riprendere lo studio di tali questioni. Ma nessuno ha fatto niente, ci si assicura, e Loisy li rimprovera amaramente » (*Jésus et la critique des Évangiles*, « B.L.E. », dicembre 1903 - gennaio 1904, p. 15).

⁸ « Vero è che, se i teologi hanno fatto nulla, è forse perché non c'era nulla da fare », gli rispose un teologo domenicano di stretta osservanza, il padre Pégues (« Revue thomiste », marzo-aprile 1904, p. 92).

⁹ « Gli agnoeti non sono gli agnostici. Questi ultimi dichiarano che Dio è inconoscibile. Gli agnoeti sono gli eretici che attribuiscono al Cristo l'ignoranza di certe verità e di certi eventi... Ariani, nestoriani, corrutticoli, erano agnoeti; e ve ne sono ancora ai giorni nostri » (« L'Ami du clergé », 1911, p. 746, e indici generali, IV, p. 176. Vedi l'articolo di Vacant nel *Dictionnaire de théologie catholique*, I, coll. 586-596).

⁹ « Revue des sciences ecclésiastiques » (Lilla), *La science infuse du Christ*, gennaio e febbraio 1903, pp. 20-38 e 100-129; *La conscience psychologique du Christ*, agosto e settembre 1903, pp. 97-112 e 195-218.

Il rev. Chollet completò presto i suoi studi in due volumi su *La Psychologie du Christ*, Paris, Lethielleux, 1904, pp. 210 e 219.

convinzione di essere Dio: coscienza non intuitiva, ma deduttiva, poiché la sua divinità è dell'ordine della sostanza e poiché « soltanto ciò che è in atto e appartiene a un'attività di conoscenza e di apperizione ricade sotto lo sguardo immediato della coscienza psicologica ». In secondo luogo, questa scienza umana del Cristo ha un carattere illimitato: « Egli si conosce a fondo... Al di fuori di sé, Egli penetra la sostanza intima delle cose e segue l'evoluzione interna della loro natura; Egli vede, attraverso la cortina delle contingenze, la sostanza stessa e i suoi elementi. Del pari, nessuna frontiera si oppone alla sua conoscenza nello spazio; Egli conosce il mondo materiale, ha contato gli astri che lo costituiscono, ha misurato le distanze che li separano, ha calcolato le vie che essi seguono. Ne conosce la geografia e la geologia, la storia e i destini. Il tempo stesso nulla può celargli, per lontano che si dispieghi nel passato e nell'avvenire »¹⁰.

2) Quasi subito una seconda reazione venne dal canonico Chauvin, docente di Sacra Scrittura nel seminario maggiore di Laval, membro della Commissione biblica e futuro vescovo di Evreux¹¹. L'agnoetismo, che attribuisce ignoranza o incertezze all'intelligenza umana di Gesù nella sua vita terrena, non è, egli osserva, una questione liberamente opinabile: « È un errore riprovato dal magistero universale e ordinario della Chiesa. Se non si vuole trattarlo alla stregua di eresia in senso stretto, va per lo meno reputato come errore vicinissimo all'eresia ». D'altra parte, a leggere Loisy, si

¹⁰ J. A. CHOLLET, *op. cit.*, febbraio 1903, pp. 125-126.

Analogo linguaggio in monsignor Bougaud quando egli si colloca dal punto di vista della scienza soprannaturale (umana) del Cristo: « Tutto ciò che lo spirito umano doveva scoprire nel corso dei secoli; questi mondi immensi percorsi lentamente e per tappe secolari, dall'occhio del filosofo, del matematico, del geometra, dell'astronomo; questi segreti celati nelle viscere del globo e che la geologia, la fisica e la chimica cominciano a rivelarci; queste bellezze squisite, delicate, della natura, intuite dal poeta, dal pittore, dall'artista: nulla sfuggiva al suo sguardo » (*Le Christianisme et les temps modernes*, III, pp. 432-433¹, 400²⁻³).

¹¹ « La Science catholique » (Arras), *La science humaine de Jésus et sa conscience messianique au regard de l'agnoétisme ancien et moderne*, 15 marzo 1903, pp. 273-292; *La science humaine de Jésus et sa conscience messianique au regard de la théologie et de l'histoire*, 15 aprile 1903, pp. 369-392. In realtà, il secondo articolo non trattava che dell'aspetto teologico, mentre se ne annunciava un terzo che avrebbe affrontato l'aspetto storico. Ma non apparve mai, e la rivista non ritenne opportuno dare spiegazioni.

direbbe « che il vento dell'errore che soffia nelle sue pagine, sia peggiore » dell'agnoetismo.

Lo studio di questo problema decisivo va condotto al duplice lume della teologia e della storia. « Aggiungo che, nella fattispecie, un cattolico è perfino obbligato a far prevalere la teologia sulla storia... Dal canto suo, la storia illuminerà la teologia: è il suo diritto. Del resto, a ben considerare, si può fare della seria teologia — specialmente oggi — senza l'ausilio della storia? ». Il punto di partenza è dato dalla definizione di Nicea, che distingue in Gesù due nature e una persona. Ne consegue che il Cristo, come uomo, è veramente Figlio di Dio, per natura e non per adozione: il Verbo ha comunicato questa prerogativa inalienabile alla sua umanità, in Gesù. « Senza dubbio gli evangelisti non spiegano né analizzano il concetto di questa filiazione così alta e misteriosa?; nondimeno, negli evangelisti stessi, quando Gesù si dice Figlio di Dio, « questo significato è di rigore perché ovvio e perché, d'altronde, nulla si oppone nella fattispecie a che noi lo adottiamo ». Inoltre, e sempre secondo la stessa logica, « Gesù, l'Uomo-Dio, non poteva, in quanto uomo, ignorare; massime, nulla poteva ignorare di ciò che personalmente lo riguardava. Egli, dunque, dovette avere necessariamente una piena e intera coscienza di se stesso, del suo compito, del suo destino, della sua missione, e ciò non soltanto dal momento del suo battesimo nel Giordano, ma *sempre*, fin dalla nascita, dall'istante medesimo del suo concepimento ». Nella sua unione e in virtù della sua unione con il Verbo, l'anima di Gesù attingeva alla fonte infinita di ogni verità che irradiava su di essa i suoi fotti di luce. Donde le tre scienze analizzate dai teologi:

— L'anima di Gesù godeva della chiara visione di Dio, più di tutti gli angeli e di tutti i beati del paradiso. Essa vedeva in Lui tutte le cose create, « e non soltanto le azioni degli uomini, le loro parole, ma anche i loro pensieri più reconditi, i loro desideri più occulti ». Per conseguenza, come avrebbe potuto Gesù, chiamato a giudicare il mondo, ignorare la data di questo giudizio?

— Per non esser da meno degli angeli e dei santi, il Salvatore dovette possedere, al pari di loro e anche più copiosamente, la scienza infusa delle cose. « Il Verbo aveva colmato soprannaturalmente la sua anima di forme intelligibili, d'immagini luminose, nelle quali, per intuizione diretta e senza l'ausilio del senso esteriore, il Cristo poteva contemplare tutte le realtà passate, presenti e future del mondo della natura e del mondo della grazia... Egli conosceva nell'avvenire

le lotte riservate alla sua Chiesa, i suoi trionfi, le sue glorie, come le sue apparenti disfatte ».

— Infine, « la perfezione dell'Uomo-Dio esigea che Egli si avvallesse di tutta la pienezza della sua potenza intellettuale, come anche noi ne fruivamo. Ecco perché Gesù vedeva, capiva, giudicava, ragionava come noi ». Si studiava così di conquistare da sé, con la sua propria attività, conoscenze proporzionate allo sviluppo della propria natura umana: « ciononostante, a rigore, nulla apprendeva. Quel che conosceva sperimentalmente, con la pratica, lo sapeva già, e nel migliore dei modi ».

Scienza beatifica e scienza infusa non costituivano un duplicato inutile. Esse vertevano sugli stessi oggetti, ma in modo diverso: con l'una, Gesù vedeva Dio e le creature in Dio; con la seconda, vedeva le creature e Dio attraverso di loro. Ambedue furono perfette fino dall'origine, senza eclissi né progresso, benché la seconda sia stata intermittente « a beneplacito del Salvatore che poteva fruirne quando e come voleva ». Ciò vuol dire che « Gesù le possedette ambedue complete, intere, fin dal suo concepimento nel seno verginale di Maria »: tale la tradizione dei Padri.

Dunque, Gesù godette fin dal primo istante della sua esistenza di tutta la perfezione della sua duplice scienza umana soprannaturale, ma Egli non la rivelò e non se ne servì che conforme alle esigenze della sua divina missione. Dubitare o negare che il Cristo abbia sempre avuto piena coscienza della propria missione messianica, significava sovvertire la teologia dell'Incarnazione, infirmare la verità stessa dell'unione ipostatica¹².

Quanto alla terza, la scienza acquisita, essa fu sempre, nel suo ordine, perfetta e in rapporto con l'età di Gesù: « Giammai adolescente, giammai uomo maturo seppa altrettanto e meglio di Lui. Egli non conobbe quelle titubanze, quelle perplessità, quei penosi travagli che spesso scoraggiano la nostra ragione in cerca di verità. La sua intelligenza aveva il colpo d'occhio del genio che percepisce il vero nella sua pienezza; aveva il colpo d'occhio dell'aquila che s'invola senza sforzo fino alla sommità delle cose ».

3) Il problema della scienza umana del Cristo balzava così alla ribalta dell'attualità teologica. Era opportuno che la *Revue du clergé*

¹² C. CHAUVIN, *art. cit.*, aprile 1903, p. 382.

français ne informasse i suoi lettori. Il direttore, Bricout, incaricò uno dei suoi amici, « dottore in teologia », di affrontarlo con prudenza e comprensione¹³.

Su questo terreno scabroso, l'autore dello studio cominciava col catalogare le difficoltà e distingueva cinque grandi problemi: il Cristo ha posseduto una scienza umana perfetta o ha ignorato certe cose? Nel primo caso, questa scienza è stata progressiva o piena e assoluta fin dall'origine? Nel secondo: a) quali ne sono stati i limiti? b) essi possono dedursi da un principio generale oppure si conoscono soltanto attraverso i testi evangelici? c) come conciliare la scienza divina e l'ignoranza umana del Cristo nell'unità della sua persona teandrica?

Su tali problemi, il dibattito è oggi circoscritto fra i teologi, i quali ricordano che, per un cattolico, « la fede deve essere la norma dell'esegesi »; e i critici, i quali rifiutano d'identificare il dogma con la teologia e pensano che « certe opinioni teologiche hanno per troppo tempo viaggiato di contrabbando sotto il vessillo ufficiale della Chiesa ». In questi termini, gli uni e gli altri hanno in parte ragione; e inoltre, fra i dogmi e l'opinione di scuola, « talune frontiere restano qui assai indecise ». In concreto, si fronteggiano una teologia umana comune ed esegeti divisi in causa di questa teologia.

Bisogna riconoscerlo: nulla è più sconcertante, per uno spirito moderno, della psicologia scolastica della coscienza del Cristo, artificiosamente schematizzata in virtù di principi astratti: la sua scienza divina e le sue tre scienze umane, l'intuitiva (o beatifica o celeste), l'infusa (o soprannaturale) e l'acquisita, il cui esercizio è retto da svariate ragioni di convenienza. Questa teoria, lentamente perfezionata, è oggi condivisa dalla maggior parte dei teologi. Ma, se è insufficiente per la psicologia contemporanea, non lo è di meno in presenza dei testi evangelici. I commentatori scolastici non hanno « sudato sangue e acqua » per spiegare le parole dell'agonia: *Si allontanate da me questo calice!* « Sarebbe temerario insistere su questa vita densa di tenebre, che sfiora gli abissi, ma si capisce come una critica meticolosa, che innanzitutto tien conto dei testi, non sia sempre integralmente soddisfatta delle spiegazioni dei teologi ».

¹³ Un dottore in teologia, *La science humaine de Jésus*, « R.C.F. », 15 luglio 1903, pp. 338-364.

L'autore era uno dei collaboratori abituali della rivista, il rev. F. Dubois, parroco nella diocesi di Cambrai, come avrebbe rivelato alcuni mesi dopo lo stesso rev. Bricout (« R.C.F. », 1 aprile 1904, p. 249).

Alcuni, peraltro, sotto la pressione dell'esegesi, hanno ripreso l'opinione di certi Padri che attribuivano al Cristo una scienza umana progressiva e limitata. Così il teologo tedesco Schell, secondo cui « Gesù avrebbe saputo soltanto ciò che era necessario al compimento della sua missione terrena »; ma lo stesso Schell ammette, per giunta, che Gesù sbagliò condividendo la credenza del proprio tempo nell'avvento prossimo della parusia. Per contro, il padre Corluy (1887) e monsignor Le Camus (1903), che ammettono, sulla scia di Maldonat, l'errore commesso su questo punto dalla prima generazione cristiana, si rifiutano d'imputarlo a Gesù, ad onta delle apparenze e a prezzo « di una delle difficoltà più imbarazzanti per l'apologetica cristiana », Schell, dal canto suo, urta in difficoltà ovvero in impossibilità dogmatiche: come già osservava il padre Lagrange, « questa giustapposizione dell'onniscienza divina e dell'ignoranza umana mal si accorda con l'unità della persona »¹⁴; ma soprattutto, il dogma vieta di attribuire un errore qualsiasi alla persona del Cristo. Del teologo tedesco sembra che possa ritenersi soltanto la tesi dell'ignoranza relativa, estesa, forse, alle tre scienze umane del Cristo, richiamandosi a un'osservazione di san Tommaso, per il quale la scienza acquisita di Gesù, ancorché limitata, fu sempre perfetta « relativamente ai tempi ».

La questione, che non è opinabile, è perciò nonostante tutto più aperta di quanto molti non dicano o pensino. L'apriorismo dei teologi è fallito, ma gli esegeti cattolici brancolano ancora. Tuttavia, se gli uni e gli altri hanno ragione nel mostrarsi reciprocamente esigenti, è sui secondi che bisogna appoggiarsi per « più che mai tener conto rigorosamente dei fatti e non contentarsi, interpretando i testi, di spiegazioni *marginali*, che han potuto soddisfare i nostri progenitori meno esigenti, ma che oggi somigliano a scappatoie ».

4) Un pubblico ancora più vasto doveva interessarsi al problema con l'intervento del Gayraud nell'*Univers*, che accoglieva volentieri le sue riflessioni¹⁵. Ve lo condusse quasi necessariamente la serie di articoli che egli dedicava al secondo volumetto di Loisy: « Mi domando se l'idea di questa elaborazione interiore

¹⁴ Recensione di GORE, nella « Revue biblique », 1896, pp. 452 e ss.

¹⁵ « L'Univers », *Le Fils de Dieu*, 28 dicembre 1903.

« È in nome della scolastica che il rev. Gayraud dice di argomentare... Noi, scolastici scottisti, non ci ritroviamo in queste argomentazioni » (DÉODAT MARIE DE BASLY, « La Bonne Parole », 25 gennaio 1904).

che produsse la coscienza della filiazione divina di Gesù non suggerisce il pensiero che Gesù stesso non fosse figlio di Dio personalmente e per natura. Perché, se lo fosse stato, a quale scopo questa elaborazione interiore e come giustificare la sua necessità? ».

L'affermazione che Gesù non sempre ebbe coscienza di essere il Messia lascia un'impressione penosa, che induce a pensare che « la storia, nell'opera di Loisy, non è che una maschera, un'apparenza, uno strato superficiale gettato su un fondo eminentemente filosofico ».

È forse la storia evangelica che ha suggerito a Loisy l'idea d'una elaborazione interiore?... Certamente no, a meno che, seguendo il metodo del razionalismo biblico, non si cominci col negare, o per lo meno a mettere in dubbio l'autenticità del testo attuale dei Vangeli. Poiché, se ci si attiene ai racconti di san Matteo e di san Luca sulla natività di Gesù, non occorre ricercare quale elaborazione interiore abbia prodotto in lui la coscienza messianica. Tutte le circostanze che hanno accompagnato la sua venuta al mondo, gli dimostravano che Egli era il Messia: la visita dell'angelo Gabriele a sua Madre, le apparizioni celesti a Giuseppe, l'annuncio della sua nascita ai pastori di Betlemme, il tributo recato dai magi e l'eccidio dei neonati per ordine di Erode, le parole del vecchio Simeone e di Anna la profetessa, il viaggio in Egitto e il ritorno a Nazareth. Gesù fanciullo non ha ignorato questi eventi straordinari... Ebbene, questa è la storia evangelica, ed essa dispensa dalla ricerca delle origini della coscienza messianica nell'anima di Gesù.

« Ma forse Loisy non considera come storia questi scritti, o per lo meno non vuole avvalersene nella sua polemica? ». Basta allora rifarsi all'inizio di san Marco, dove, fin dalle prime righe, vediamo Giovanni Battista annunciare il Messia, dove poi assistiamo al battesimo di Gesù e si vedono i cieli aprirsi e lo Spirito Santo scendere sotto forma di colomba, mentre una voce esclama: « Tu sei il mio Figlio diletto ». Si dirà ancora che questa non è storia? In realtà, la chiave del sistema di Loisy, ciò che ispira la sua critica, è un partito preso antiteologico, donde deriva un pregiudizio storico. A Loisy ripugna la cristologia degli scolastici e sembra che egli non possa ammettere la metafisica dell'Incarnazione, questa unità di persona nella dualità delle nature: « A suo giudizio, vi sarebbe stato, nel Cristo, un io-uomo incosciente dell'io-Dio, senza però, suppongo, che ne fosse spezzata o sdoppiata la persona unica dell'Uomo-Dio ». Per questo, in una cosiffatta prospettiva, Gesù non *dovette* avere

che le idee della sua epoca e del suo ambiente, così come ne condizionava il costume di vita, le abitudini, il linguaggio: come non avrebbe errato sulla parusia?

Certamente, conclude Gayraud, « mi guarderei bene dall'imporre, come un dogma insegnato dalla Chiesa, la sintesi cristologica di san Tommaso d'Aquino ». Nulla vieta di pensare, se si vuole, che la coesistenza della natura divina non ha influito quanto si afferma sulla cultura e sul progresso intellettuale della sua umanità¹⁶. Ma è necessario salvaguardare, in Gesù, l'unità di persona e non attribuirgli alcun errore: « Un Gesù non infallibile vorrebbe dire la fede senza motivo e senza regola. Ecco perché non si può assolutamente negare ogni irradiazione della scienza divina sull'intelligenza umana di Gesù. Ancora meno è concepibile che Egli non abbia avuto sempre coscienza di essere il Figlio di Dio e il Messia ». Bisogna accettare il mistero — altrimenti « attenti al dualismo nestoriano! » — trarre da questo fatto che è un dogma la conseguenza rigorosa e necessaria che Gesù si sapeva e si sentiva Dio e Messia fin dall'inizio della sua esistenza, e dunque non avventurarsi nella vana ricerca dell'elaborazione interiore che l'avrebbe condotto a tale coscienza.

Lo sconosciuto avvocato delle Lettres romaines

5) Tranquilla convalida delle posizioni tradizionali, desiderio imbarazzato di un ammorbidimento che tenesse conto dei testi: queste le due tendenze che allora si potevano osservare. Nessuno si era ancora schierato apertamente con Loisy, né era sceso in campo per la nuova cristologia. Questa audacia non dispiaceva al direttore degli *Annales de philosophie chrétienne*, il rev. Denis, che nel gennaio

¹⁶ Concessione vivacemente rilevata dalla « Vérité française » per la penna del suo corrispondente romano: « Gayraud pensa che la visione beatifica, al grado sovranamente eccellente in cui l'intelligenza creata dell'Uomo-Dio ne godeva fin da quaggiù, non abbia influito quanto si dice sulla cultura e sul progresso intellettuale dell'umanità di Gesù Cristo e che essa non abbia avuto per effetto che una irradiazione limitata all'infallibilità in materia dottrinale?... È deplorabile che quelli che si sforzano di raddrizzare Alfred Loisy dimentichino a volte il loro stesso catechismo » (3 gennaio 1904).

Anche fra i più intransigenti, questo punto è tutt'altro che acquisito: « Loisy affetta di credere — ciò ch'è falso — che i teologi attribuiscono al Cristo, in quanto uomo, una scienza infinita » (F. FINOR, *Encore l'abbé Loisy*, « Le Prêtre », 12 maggio 1904, p. 49).

del 1904 cominciò a pubblicare una serie di *Lettres romaines* anonime sui rapporti tra la critica storica e la fede cristiana. Ne apparvero sei, in tre numeri. Presentandole, il rev. Denis osservava che era facile riconoscerli « la penna di un teologo di lingua straniera » e che, dal momento che la condanna dei due volumetti, di cui le lettere tessavano l'apologia, era intervenuta fra la loro stesura e l'inizio della pubblicazione, era opportuno prenderle « con le riserve che la modifica della situazione rendeva necessarie o desiderabili »¹⁷.

Non trattavano solo della coscienza del Cristo, ma questo era il tema dominante¹⁸. Il direttore degli *Annales* le aveva ricevute dal barone von Hügel, in qualità d'intermediario; e questi gli aveva detto, come sempre ripetette, di non conoscere l'autore: egli poteva solo garantire che venivano da un eminente ecclesiastico italiano. Svariati indizi inducono a vedervi la mano del reverendo padre Genocchi, assistente generale e provinciale italiano della Congregazione dei missionari del Sacro Cuore d'Issoudun, membro della Commissione biblica. E s'immagina facilmente — non è che un'ipotesi ma suffragata da molti casi consimili — che l'autore delle lettere le abbia affidate a Hügel, dicendogli di averle ricevute da un amico: ciò bastava perché il barone potesse protestare sinceramente la sua ignoranza¹⁹.

Le *Lettres romaines* cominciano con un'esaltazione dei due volumetti, « grande evento, evento sensazionale », e del loro autore, che non è un pensatore isolato, ma « un aristocratico, un miliardario del pensiero », che vive e pensa con il fior fiore della sua generazione. Non bisogna quindi stupirsi che sia incompreso dalle masse cattoliche, perché la differenza di livello mentale è analoga a quella esistente sul piano economico. Esse terminano con una parabola:

Ho incontrato una volta due uomini che, cominciando a conversare, si accorsero di non comprendere punto l'uno la lingua dell'altro. Più

¹⁷ *Lettres romaines*, « Annales de philosophie chrétienne », gennaio, febbraio, marzo 1904, pp. 349-359, 473-488 e 601-620.

Estratto di 46 pagine. Sull'origine di queste lettere, vedi l'indice degli pseudonimi e anonimi modernisti, p. 689, n. 91.

¹⁸ Temi: la gravità della crisi, la legittimità del metodo critico, la psicologia del Cristo, la prossimità della parusia, l'istituzione della Chiesa, lo sviluppo del dogma.

¹⁹ Vedi il poscritto della sua lettera del 29 febbraio 1904 a Loisy (*Mémoires*, II, pp. 353-354).

Sul ruolo del padre Genocchi in quell'epoca, vedi p. 254.

si sforzavano di gridare, di gesticolare, e meno riuscivano a intendersi. Ma nel momento di lasciarsi, videro sulla strada un povero diavolo: ambedue gli fecero l'elemosina. Allora cominciarono a capire che c'era fra loro un certo accordo. Entrarono poi nello stesso tempio, compiendo gli stessi atti religiosi, e capirono di avere la stessa fede. Ebbene, se per caso s'incontrassero un cristiano del primo secolo e uno del ventesimo, quasi non si capirebbero più, parlando della loro fede. Ma se cominciassero ad agire, troverebbero subito l'accordo più completo.

Non è solo il linguaggio che è cambiato: « Nel I secolo, non si pensava in tutto come oggi; si viveva come oggi ». E questo, perché la Chiesa, oltretutto divina, è anche umana, veramente umana e sottomessa alle leggi della storia. Lo stesso si deve dire del suo fondatore.

Loisy si è proposto di arrivare, con il metodo critico, alla realtà « storico-fenomenica » di Gesù e della Chiesa nascente. Tosto i teologi sono insorti contro di lui, anche quelli che ammettono il suo metodo in linea di principio, ma non fino a tal punto. L'autore li comprende: « Per qualche tempo, anch'io sono stato dei loro ». È l'idea stessa di una ricerca storica del Cristo-uomo che ad essi ripugna, e tale avversione è confortata dalla loro ignoranza dei testi evangelici.

L'insegnamento dogmatico della Chiesa, conforme a quello della storia, dichiara che Gesù fu un vero uomo, un *uomo autentico*. Ora la teologia tende ad attenuare questo insegnamento: « Essa ha di Gesù un'idea indubbiamente confusa, che non permette di negare la sua umanità, ma nemmeno di accettarla in modo puro e semplice, con tutte le sue conseguenze ». Per la maggior parte dei teologi Gesù non fu realmente fanciullo, realmente adolescente, realmente adulto; non ne aveva che le apparenze. Egli nulla ignorò, non soltanto di ciò che era noto ai suoi tempi, ma di ciò che gli uomini sapranno in ogni tempo; conosceva il giorno del giudizio, ma non volle dirlo. Non provò mai la tentazione, né nel deserto, né nell'orto degli ulivi, se non esteriormente...

Pertanto, « l'idea di Dio è dappertutto invocata, qui, per determinare *a priori* ciò che fu l'uomo, senza ricorrere ai documenti storici e contro questi documenti stessi ». Metodo pericoloso: se Gesù non poteva né progredire né ignorare, non poteva neppure soffrire. È più sicuro rinunciare a questa teologia deduttiva, che fa oscillare Gesù fra l'uomo e il Dio e le cui sottigliezze conducono al doctissimo. Bisogna tornare al Vangelo e non scandalizzarsi che un vero

uomo abbia idee umane. Paradossalmente, del resto, quelli che imbastiscono la storia quando essa vuol parlare, l'arruolano per dimostrare la resurrezione, sulla quale essa non può tacere²⁰.

Per sapere ciò che dicono i documenti, bisogna prenderli come sono e non vederli attraverso i nostri pregiudizi. *A priori*, il Pentateuco era di Mosè, poiché Gesù l'aveva detto; *a posteriori*, dacché si cominciò a trattare il problema scientificamente, fu giocoforza arrendersi a tutt'altra evidenza. Allo stesso modo si finirà per convenire che il quarto Vangelo non è storico allo stesso modo dei sinottici, ma è un'idealizzazione continua della loro materia storica; « il suo valore, non soltanto come libro divino, ma altresì come libro umano, è connesso all'accettazione di questo carattere ideale ». I sinottici stessi non mancano di una certa idealizzazione e i discorsi del Salvatore non vi sono riferiti « in uno spirito di esattezza storica, ma con fini di edificazione religiosa ».

Ora, qual era, secondo i testi evangelici, il pensiero di Gesù sulla prossimità della parusia? Nessun dubbio è permesso: egli attendeva come prossimo l'avvento del regno di Dio, benché ne ignorasse il momento preciso. Siccome tale era anche la fede della prima generazione cristiana, bisogna ammettere che quest'ultima ha ricevuto tale credenza da Gesù oppure gliel'ha attribuita a torto. La seconda ipotesi è grave, poiché è quasi l'intero Vangelo che sarebbe stato *inquinato*; inoltre è inverosimile, dopo l'esperienza di una smentita di quarant'anni.

Resta dunque la prima ipotesi. Ma come si accorda con la divinità di Gesù? « I teologi faranno bene a non sottolineare troppo questa difficoltà, poiché, se vi fosse incompatibilità fra questo fatto e il dogma cristiano, ahimè, sarebbe ben triste per il dogma ».

²⁰ Non soltanto, scrive l'autore delle *Lettere*, il fatto della resurrezione non è dimostrato, ma non è dimostrabile: « La storia potrà dimostrare che il Cristo è stato visto vivente da certe persone, venti secoli prima di noi. Ma non dimostrerà mai che Egli è vivente ancora: eppure è questo il vero oggetto della nostra fede ».

Ma allora, obiettano i teologi, se la resurrezione non è storicamente provata, che ne è della nostra fede? « Guai alla fede che fosse così mal fondata! ». Gesù non ha detto a Tommaso: « Ora che hai visto, devi credere ». La resurrezione è una realtà che il cristiano deve credere come il fondamento della propria speranza; essa non è una certezza empirica, tale da generare la fede. « Il dogma è necessariamente al di sopra della storia ».

Si osserva qui, ancora una volta, il duplice rovesciamento di prospettiva operato dal loicismo.

Contro il fatto assodato, nessuna ragione tiene. Ma la contraddizione non esiste che nella nella loro testa: un vero uomo non poteva forse ignorare il giorno preciso dell'avvento del regno, senza per questo esserne diminuito?

E proprio quest'idea che mi ha a lungo fermato. Si ha ben torto nel supporre che noi (dico noi, amico mio, perché non sono solo, lo sapete) si sia accolto facilmente, a cuor leggero, tutto quello che il rev. Loisy, o chiunque altro, ha raccontato sui Vangeli e sulla storia di Gesù. Ah, no! Noi abbiamo resistito, perché amavamo il Cristo Gesù e lo amiamo ancora. Lo amiamo con tutta l'anima nostra e finché abbiamo creduto che l'accettazione di certe conclusioni storiche avrebbe diminuito in noi l'immagine benedetta del Salvatore, abbiamo respinto queste conclusioni. Ma poiché esse sempre più s'imponavano a noi come un fatto, — e i fatti vanno rispettati, essendo opera di Dio — ci siamo domandati se queste conclusioni storiche diminuivano realmente il Cristo. E una profonda riflessione ci ha convinti che il Cristo reale, come ce lo presenta la storia critica, è altrettanto bello, più bello di quello della fantasia, fosse anche la fantasia più dotta e devota... Ed ecco perché, pur accettando la critica, noi restiamo cristiani e, a Dio piaciendo, ferventi cristiani, devoti al buon Dio nel Cristo e nella sua Chiesa.

Per quella che si vuol chiamare l'illusione del Cristo, in effetti, non bisogna cercare una spiegazione socio-storica — « era l'errore del suo tempo » — che deprima la figura di Gesù al livello ordinario; ma una spiegazione psico-religiosa — il fervore del desiderio del Cristo — che vale per tutti i profeti e che apre una luce sulla sua incomparabile personalità. Se ci si innalza a questo livello, la sua speranza apparirà molto meno fallace di quanto si è tentati di giudicarne volgarmente; essa è divenuta la nostra e, quanto al tempo che ha davanti a sé, noi rispondiamo, « esattamente come Gesù e gli apostoli: essa deve durare fino alla parusia », di cui anche noi ignoriamo la data. Essa ha preso corpo nella Chiesa, che dopo venti secoli di lavoro duro e fecondo, vive ancora del suo impulso²¹.

Una volta ancora, il Cristo della critica, ovvero il Cristo reale, non è inferiore al Cristo della fantasia dotta o devota. È più grande; ha i

²¹ In questa prospettiva, il Cristo ha fondato la Chiesa non *materialiter*, quale noi la vediamo, bensì *germinaliter*, come noi concepiamo oggi che Dio ha creato il mondo: « L'idea di Gesù, autore della Chiesa, subisce al presente una evoluzione analoga a quella di Dio autore del mondo ».

caratteri specifici della vera grandezza, poiché questa non consiste nella previsione cosciente dell'opera da compiere, ma si misura piuttosto con la superiorità dell'opera stessa sui disegni pienamente coscienti; si ritrova in una certa incoscienza.

Ciò equivaleva, come osservò Rivière, a « riprendere con evidente simpatia, cercando di adattarle alle esigenze del dogma, le più audaci tesi critiche » di Loisy²².

6) Senza spingersi a questi estremi, un prudente pulpiziano di Lione, Lepin, suggerisce però una soluzione intermedia e moderata nella sua opera *Jésus, Messie et Fils de Dieu, d'après les Évangiles synoptiques*, scritta per confutare Loisy²³. A sostegno della propria tesi, egli rivendicava l'autorità del fondatore della sua compagnia, Olier, e si richiamava alle aperture del padre Lagrange nel 1896 e nel 1904; intendeva rispondere da teologo che si pone sul terreno dei testi evangelici e della critica esegetica.

Ora nulla, in questi testi « lealmente interpretati », rivela in Gesù una elaborazione interiore da cui risulti, in un certo momento della sua vita, la coscienza della sua filiazione divina e vocazione messianica. Nulla permette di attribuirgli ignoranza o incertezza sugli avvenimenti del suo destino; ma tutto sembra appunto attestare che egli deriva dalla sua origine e dalla sua natura trascendenti la qualità di Messia e di Figlio di Dio²⁴. Ciò significa che egli ne ebbe, fin dal primo istante di vita, una coscienza reale e perfetta, senza possibilità di progresso né di sviluppo ulteriore?²⁵. Di fatto, « il Vangelo sembra ben indicare, nel Salvatore, una crescita intellettuale e morale parallela a quella fisica... Sembra quindi doversi necessariamente ammettere nell'intelligenza umana di Gesù come due ordini di coscienza: l'una, inferiore o sperimentale, acquisita; l'altra, superiore

²² *Le Modernisme dans l'Église*, p. 180.

²³ MARIUS LEPIN, *Jésus, Messie et Fils de Dieu, d'après les évangiles synoptiques*, Paris, Letouzey, 1905?, pp. LXXV-430. Una prima edizione era apparsa al principio del 1904, più breve: pp. XLV-279, troppo presto perché l'autore avesse potuto tenere conto a sufficienza di *Autour d'un petit livre*. La prefazione della seconda è datata 1 novembre 1904; l'imprimatur, del 1 febbraio 1904, resta quello della prima edizione. Una terza edizione, conforme alla seconda, usciva nel 1906.

²⁴ *Ibid.*, pp. 189-217

²⁵ *Ibid.*, pp. 372-422

o soprannaturale, indipendente dagli organi corporei, dall'ambiente che lo circondava e dall'esperienza personale.

La seconda, a giudizio dei teologi, fu « sovranamente estesa e straordinariamente perfetta, in un grado quale Dio solo ha potuto concepire e realizzare », senza peraltro attingere quella perfezione infinita che è unico privilegio di Dio. Tali conclusioni non potrebbero suscitare ostilità da parte della critica, se non vi fossero i testi sulla parusia prossima, donde parrebbe risultare, in Gesù, una ignoranza seguita da errore. Ma un'ipotesi siffatta è a priori così inverosimile che invita a dubitare di questa interpretazione. Ora due constatazioni alquanto divergenti s'impongono al critico. Anzitutto, secondo un difetto di prospettiva inerente al genere letterario profetico, la presa di Gerusalemme e la fine del mondo sono strettamente associate nei testi evangelici, la cui elaborazione redazionale è del resto evidente; e si è perciò tanto meno giustificati, nel presumere che Gesù abbia annunciato la sua ultima venuta per la generazione che lo ascoltava, dal momento che Egli aveva bene in vista prima l'evangelizzazione del mondo: universalismo ed escatologismo sono le due dimensioni inseparabili del suo pensiero. Ma, in secondo luogo, « l'insieme stesso delle sue affermazioni, sembra indicare che Egli voglia dare ai propri discepoli l'impressione dell'imminenza di questa venuta finale » e molti indizi fanno pensare « ch'Egli stesso volle permettere la credenza dei suoi discepoli nella prossimità della fine del mondo »:

Questa impressione doveva fare la forza della Chiesa cristiana primitiva. I discepoli vissero con gli occhi rivolti al cielo... Se nulla fosse sopravvenuto nell'arco di vita della prima generazione cristiana, le parole del Salvatore avrebbero ricevuto una solenne smentita. Ma venne, appunto, la catastrofe palestinese. Quale avvenimento inaudito! Quale accordo sensazionale con le predizioni del Maestro! Un così mirabile inveroimento delle sue parole su questo punto doveva pienamente rassicurare sulla certezza del regno futuro. La prospettiva del regno era, anzitutto, una grande speranza: questa speranza non poteva essere corroborata che dalla sorte terribile subito da Gerusalemme. Perciò, se il regno glorioso tardava ancora a venire, se il Figlio dell'Uomo non appariva ancora nella luce del trionfo, si era naturalmente portati a dirsi che senza dubbio il Salvatore non aveva inteso collegare, così strettamente come sembrava, la sua venuta finale con la catastrofe palestinese; che il castigo della città santa aveva potuto essere una prima venuta del Cristo vindice, che il regno poteva già essere realizzato nella

Chiesa, che il grande dramma era come un simbolo. come un preludio. e altresì una sicura garanzia del dramma maestoso della fine dei tempi²⁶.

Scartato così l'errore di Gesù sull'imminenza della parusia, resta da spiegare la sua dichiarazione d'ignoranza circa la data precisa in cui essa avverrebbe. Non si tratta d'ignoranza assoluta, ma relativa all'umanità del Cristo e alla sua scienza acquisita. « Questa conoscenza può risiedere nella sua intelligenza d'uomo, ma soltanto in virtù di una luce superiore proiettata in essa dalla divinità; e di questa scienza trascendente il Salvatore poteva non tener conto nel tempo presente »²⁷. Nondimeno meriterebbe esame un'altra ipotesi: « Il linguaggio del divino Maestro sarebbe ancora incomprensibile, forse, ammettendo nella sua umanità una ignoranza reale, ma parziale o relativa... Non si può supporre, in effetti, che la scienza soprannaturale del Salvatore risiedeva in qualche modo in una regione superiore del suo spirito, donde influiva solo parzialmente e discretamente sulla scienza che doveva, in pratica, regolare la sua condotta e ispirare il suo linguaggio? ». La gloria che, in virtù dell'Incarnazione, avrebbe dovuto pienamente investire il suo corpo sacro, ebbe gli effetti come sospesi dall'oblazione redentrice del Cristo: « Non si può ammettere che parallelamente, la scienza infusa e perfettissima del Cristo si sia accordata con una scienza ordinaria e pratica, certamente eccellente, e tuttavia limitata, incompatibile con l'errore eppure suscettibile d'ignoranza, sottomessa agli influssi della luce superiore nella misura che conveniva alla sua missione e per il resto più o meno dipendente dalle sue risorse umane? »²⁸.

L'opera era pesante e prolissa e soltanto la prima edizione, in cui non figurava questa aggiunta, ricevette unanimi elogi dalle riviste cattoliche, che ne apprezzarono l'ortodossia e la moderazione. La seconda, apparsa meno di un anno dopo, fu segnalata ma non discussa. Nessuno, pare, pensò di citarla nella discussione che allora si svilup-

²⁶ *Ibid.*, pp. 410-411. « E questo è così vero che Renan ha potuto scrivere: se la dottrina di Gesù non fosse stata che la credenza nella prossima fine del mondo, certamente essa dormirebbe oggi nell'oblio. Che cosa, dunque, l'ha salvata? La grande larghezza delle concezioni evangeliche, che ha permesso di trovare sotto lo stesso simbolo idee appropriate a condizioni intellettuali diversissime ».

²⁷ In e non ex humanitate. Vedi *supra*, p. 501.

²⁸ *Jésus, Messie et Fils de Dieu*, pp. 416-417.

pava fra Blondel, Hügel e Wehrle²⁹. Poco dopo, d'altronde, il quesito posto da Edouard Le Roy: « Che cos'è un dogma? » avrebbe polarizzato su di sé tutta l'attenzione.

L'invisibile monsignor Mignot

7. Certamente non si pensava quasi più a questa difficile problematica quando, agli inizi del 1907, il padre Laberthonnière aprì i suoi *Annales de philosophie chrétienne* a un articolo intitolato *Du progrès en Jésus Christ*. L'autore lo aveva discretamente firmato con iniziali anodine: J. H.³⁰.

Era un articolo che poteva risvegliare polemiche sopite, ma nulla accadde. Le idee stupirono. Ci si chiese che cosa avesse indotto il direttore della rivista ad accoglierlo, giacché si sapeva che Laberthonnière era fedele alla cristologia tradizionale. Le iniziali non evocavano alcun nome conosciuto e il segreto fu ben rispettato. Incidentalmente, nel 1934, Rivière ricordò quelle pagine dimenticate, rivelando che monsignor Mignot gli aveva un tempo confidato di non esservi estraneo³¹. Ma, per lo meno a Hügel, l'arcivescovo di Albi non aveva nascosto di esserne l'autore³². Aveva scelto l'anonimato per evitare difficoltà personali, per non turbare l'opinione cattolica o per mostrare che si trattava di una questione da discutere liberamente e senza che egli la influenzasse con la sua autorità episcopale? Tutti questi motivi certamente concorsero. L'articolo, in effetti, si presenta come una nuova « operazione Pentateuco »³³, destinata a far saltare un altro sigillo, ma questo con tatto infinitamente maggiore. Ritroviamo gli stessi procedimenti: alternanza calcolata di affermazioni vigorose e di pensieri rassicuranti, modo elevato di affrontare i problemi lasciandone nell'ombra gli aspetti più delicati, promessa — presto dimenticata — di tornare quanto prima sull'argomento.

La pietà cristiana, cominciava l'articolo, si rivolge sempre più all'umanità del Cristo che, sotto l'influenza della scuola francese

²⁹ Vedi più avanti pp. 551 e 593.

³⁰ *Du progrès en Jésus Christ*, « Annales de philosophie chrétienne », gennaio 1907, pp. 337-363.

³¹ J. RIVIÈRE, « Revue apologetique », agosto 1934, p. 134 (recensione di *Monseigneur Mignot*, di L. DE LACCLER).

³² Monsignor Mignot a Hügel, 21 aprile 1907.

³³ Vedi *supra*, p. 479.

(Bérulle, Olier...) « spariva sotto gli abbaglianti splendori del Verbo » dopo essere stata concepita secondo i moduli ereditati dalla Scolastica: « I teologi medioevali furono ammirabili loici e le loro conclusioni, impeccabilmente dedotte, sarebbero l'evidenza stessa se il punto di avvio non fosse talvolta arbitrario. Ad essi si rimprovera, non senza ragione, di considerare i propri postulati *a priori* come verità dimostrate e d'inferirne sedicenti certezze. In nessuna parte, forse, questa fede *a priori* appare più visibilmente che nella concezione scientifica da essi elaborata riguardo alla persona misteriosa del Cristo ».

Riprendendo il problema, non bisogna pensare di *risolvere l'insolubile*. Non si può che delimitare il mistero, esaminare le prove dei precursori, controllare quanto essi affermano, giudicare se le loro conclusioni sono incontrovertibili e se s'impongono alla fede: « Quando s'ignora la natura dell'unione dell'anima con il corpo, sarebbe una sconvenienza voler risolvere la natura dell'unione ipostatica ».

a) *Indagine storica* - San Luca (2, 52) ci dice che Gesù cresceva in sapienza, in età e in grazia davanti a Dio e davanti agli uomini. Nessuno contesta la realtà della sua crescita fisica, ma lo sviluppo intellettuale e morale della sua umanità era, anch'esso, una realtà o semplice apparenza esteriore?

« La maggior parte dei fedeli sono, a loro insaputa, veri monofisiti, per lo meno inconsapevoli monoteliti... Dimenticano che Gesù aveva un'anima... Per loro è il Verbo che pensava attraverso il cervello di Gesù, vedeva con i suoi occhi, camminava con i suoi piedi, sentiva con i suoi nervi. Ne risulta che Gesù, essendo Dio, l'unico Dio, possiede tutta la scienza divina; che, come Uomo-Dio sapeva tutto, tutto aveva fatto, tutto creato, tutto sosteneva con la sua potenza, che conosceva tutto, il passato, il presente, le contingenze future, quelle possibili... »³⁴.

³⁴ *Art. cit.*, p. 340. « Egli conosceva fin dal seno di sua madre il lavoro di ogni madrepora che, nell'oceano Pacifico, depostava il suo atomo di corallo, germe e base dei futuri continenti: conosceva la storia delle trasformazioni di ogni molecola, di ogni goccia d'acqua, di ogni grano di sabbia e di polvere, dalla creazione e dal raffreddamento della terra fino alla loro formazione attuale; conosceva gli strati terrestri con la loro storia, la storia di ogni fossile dalla sua origine, di ogni filo d'erba, di ogni seme, con quella di tutti i prodotti che ne sortiranno fino alla fine dei tempi, ogni applicazione delle leggi fisiche e chimiche; conosceva ogni uomo con i suoi pensieri, i suoi deside-

Ma questa conclusione è legittima e non confonde troppo le due nature? Per spiegare e giustificare i mirabili privilegi che essi attribuiscono a Maria, i teologi dicono che ella doveva essere riccolma di tutte le grazie giacché suo Figlio non sarebbe stato il più tenero e affettuoso dei figli se non avesse ornato sua madre di tutte le perfezioni di cui Egli poteva disporre. Ma non è che ipotesi, congettura: noi non possiamo giudicare, secondo il nostro amore per Maria e le nostre idee umane, ciò che Dio ha giudicato di fare per lei. Non potrebbe essere lo stesso per l'umanità di Gesù?

A questa umanità si applica un principio ammesso da tutta la Scuola e venuto da Pietro Lombardo attraverso san Tommaso e Suarez: *in virtù dell'unione ipostatica, essa dovette possedere tutte le perfezioni compatibili con la natura umana*. La soluzione sembrò perentoria: non solo se ne fu soddisfatti, ma si guardò con severità alle altre soluzioni: « Ch'io sappia, nessun autore cattolico, fino a monsignor de Pressy e, più di recente, a monsignor Bougaud³⁵, si è dipartito dall'insegnamento unanime della Scolastica su questo punto ». Ma poiché si stabilisce *a priori* un principio teologico, si ha il diritto di esaminare se la ragione scopre conseguenze che s'impongano qui con necessità metafisica: e si direbbe di no.

Al riguardo, la Scrittura non ci fornisce « alcun lume positivo », benché i Vangeli siano piuttosto favorevoli alla realtà dello sviluppo intellettuale. Quanto ai Padri, « se hanno respinto con orrore tutto ciò che implicherebbe l'ignoranza nella *persona* stessa del Figlio di Dio, come pretendevano gli ariani, sono meno assertivi quando si tratta di sapere se il Salvatore, in quanto uomo, ovvero la sua anima, ha ignorato qualcosa, come il giorno del giudizio, e se quest'anima realmente progredì in scienza e in sapienza come in età³⁶. Leggendo, si constata che la dottrina non è compiuta, che essi procedono a tentoni, che non sempre soppesano le loro espressioni, che a volte

ri, le sue aspirazioni, le sue gioie, le sue sofferenze, le sue lacrime! Fin dal seno di sua madre, dirigeva il corso degli astri e dava la vita agli angeli » (seguito della citazione).

Confrontare con i testi già citati pp. 504-508.

³⁵ Monseigneur DE PRESSY, vescovo di Boulogne, *Instruction pastorale sur l'Incarnation, Oeuvres complètes*, Paris, Migne, 1842, t. I, col. 222, nota 3.

Su monsignor Bougaud, vedi p. 502, nota 3.

³⁶ Osservazione analoga di Loisy sugli agnoeti nel suo articolo della « Revue biblique », 1896, p. 340.

confondono le due nature ». Tre conclusioni sono per lo meno possibili:

— l'incertezza della dottrina patristica relativa alla visione beatifica di cui avrebbe goduto, sulla terra, l'anima umana di Gesù;

— la possibilità di uno sviluppo reale della scienza umana del Cristo, affermata dalla maggior parte dei Padri;

— la limitazione di questa scienza.

Con la scolastica, ci troviamo su tutt'altro terreno: parole ipotesi ingegnose ma fragili. Suarez non giunge fino a insegnare che « la facoltà del Verbo di unirsi agli esseri mediante l'Incarnazione è infinita, per cui sarebbe assurdo volerla limitare »? Davanti a tutte queste speculazioni, non si può che restare diffidenti: « Parlare, quaggiù, nella nostra condizione terrena, di visione beatifica, significa parlare di una cosa di cui ignoriamo la natura... Che cosa vuol dire vedere Dio faccia a faccia? Che senso hanno luce di gloria e cento consimili espressioni di cui ci serviamo, senza ben comprenderne il senso? Della vita intima di Dio noi non sappiamo e non possiamo sapere che quello che Dio stesso ci ha rivelato ».

b) *Proposizioni concrete* - Tuttavia sarebbe temerario negare la visione beatifica alla coscienza umana del Cristo: i teologi sono unanimi nell'affermarne l'esistenza e non si hanno ragioni categoriche da opporre. Ma, se bisogna riconoscere che quaggiù il Cristo vedeva Dio, meno agevole è determinare il tempo, la durata, il modo. l'intensità di questo privilegio: « Perché volere che Nostro Signore abbia avuto sin dal principio il pieno esercizio di questa visione, con la beatitudine che le è connessa? Una lettura attenta del Vangelo nulla ci lascia supporre di questo privilegio, tutt'altro ». Si può star certi, in ogni caso, che Egli non ne ha goduto né durante il sonno né durante la sua passione, e tanto meno nella sua prima infanzia. A più forte ragione non ne ha goduto durante la sua vita uterina. Bisogna pur che la sua anima abbia acquisito qualcosa con l'Ascensione. E perché non avrebbe accettato un'anima ignorante, come accettò un corpo di fanciullo?

D'altra parte, occorre ben fermarsi a un certo punto, a meno d'identificare con Dio quest'anima umana e contingente: « Per quanto perfetta la si voglia supporre, c'è sempre un abisso insuperabile fra una scienza finita e la scienza infinita di Dio. Non è più, quindi, una questione di principio, ma di misura, di più o meno ». Per contro, « se è temerario sottrarre l'anima umana di Nostro Signore

alle condizioni dello sviluppo generale degli esseri, sarebbe empio volerla imprigionare nei limiti angusti dell'ignoranza umana ». Se ci si attiene al Vangelo, si scopre in Gesù « una conoscenza sovrumana del presente e dell'avvenire, una visione nettissima della sua opera, un possesso sereno delle verità da Lui annunciate agli altri, il dono meraviglioso di penetrare i cuori e di svelare i segreti. Ma ci corre di qui a una scienza quasi altrettanto grande di quella di Dio! ».

Noi non possiamo né avventurarci lontano nelle nostre congetture sulla scienza del Cristo, né arrischiarci a fissarne dei limiti. A semplice titolo d'ipotesi, nulla ci vieta di interpretare alla lettera, con molti Padri della Chiesa, il *Nemo quis novit nisi Pater*. » condizione di non attribuire queste ignoranze alla persona del Cristo, ma alla sua natura umana. Se si suppone, del resto, che a questa natura si debba riconoscere una scienza il più possibile perfetta, non si vede in che cosa essa sarebbe stata necessaria prima della vita pubblica: « Nulla è più toccante di vedere l'anima di Nostro Signore iniziarsi successivamente alla scienza di Dio e identificarsi nei suoi segreti; niente di più bello di questo lungo periodo di silenzio e di oscurità in cui l'anima del divino Dottore finisce di dare l'ultima forma ai suoi pensieri, ai suoi progetti, alle sue parabole, al suo cuore ».

Per esser nel vero, basta dunque tenere saldamente i due capi della catena. Da una parte, « fin dal primo istante della sua vita, nostro Signore fu realmente uno con Dio, l'unico figlio di Dio: verità indiscutibile che va ammessa sotto pena di eresia ». Gesù si sapeva uomo, e uomo la cui umanità non poteva affermarsi come personalità umana: la conoscenza di questo fenomeno ci sfugge, ma è giocoforza crederci « come a una conseguenza immediata e necessaria del dogma dell'Incarnazione ». D'altra parte, conviene liberarsi delle « idee a priori, delle ipotesi congetturali che, a forza di esser ridette, ripetute a tutte le generazioni di allievi, finiscono per assumersi come l'espressione della verità ». Gesù non è un « teorema sacro che si dispieghi davanti a nostri occhi, che marci fieramente in mezzo a tutte le nostre contingenze, con la rigidità del destino. Un Cristo cosiffatto non è un uomo; è la fatalità che attraversa i secoli. un ideale cristallizzato e immutabile come l'eternità ».

Sia chiaro: « Rendendo un poco alla terra Gesù di Nazareth, noi non lo destituiamo dal cielo, non lo priviamo della sua divinità, come pure non facciamo, della sua anima, un'anima comune. Diciamolo subito. Dio creò quest'anima in condizioni inimmaginabili di

perfezione». Ciò deve infonderci il coraggio di reagire contro il lungo *consensus theologorum*, per dissociare la fede cattolica da questa avventura scolastica. « Il Cristo, in quanto uomo, non ebbe, *sin dal principio*, piena coscienza della sua alta dignità. Il Verbo accettò lo stato quasi incosciente di questa anima, come accettò l'infirmità e la debolezza di quel piccolo corpo. Se non ci vergogniamo di attribuire al Verbo il passo tentennante e insicuro del fanciullo, perché dovremmo peritarci di attribuirgli le incertezze di un'anima che si sveglia alla vita e si sviluppa progressivamente, fino ad attingere l'apogeo e la pienezza della perfezione? ».

È evidente quanto son lontane queste vedute da quelle strettamente tradizionali di cui Chollet e il canonico Chauvin si facevano, quattro anni prima, interpreti autorizzati, e perfino da quelle proposte da Lepin. Viceversa, non si può che constatare la loro identità con quelle che, nel 1904, Tyrrell e Hügel fissavano di concerto in un articolo che fu conosciuto soltanto nel 1926, dopo la morte di Hügel³⁷. Se si esita a giudicarlo pienamente rispondenti alla cristologia delineata in *L'Évangile et l'Église* si è per lo meno costretti a riconoscerne un tentativo deliberato per impegnare il pensiero cattolico su vie inesplorate, rompendo con gli schemi scolastici che essi giudicavano superati, ma in accordo, si pensava, con i risultati dell'esegesi moderna.

Più precisamente, è opportuno considerare l'articolo anonimo del 1907 alla stregua di un tentativo non di armonizzazione, ma di acclimatazione della cristologia positivamente contenuta nei volumetti, così come, nel 1904, *Critique et tradition* era stato un tentativo di acclimatazione dell'esegesi loisista e non semplicemente progressista. Che questa cristologia fosse suscettibile di sfondi e di prolungamenti diversi, è ciò che dimostrano a sufficienza gli sviluppi della vicenda.

8. Eppure, la tesi di Lepin si faceva strada discretamente. Nel 1910 ricevette l'adesione del padre Lebreton e nel 1911 del Labauche³⁸. Nel 1914, tuttavia, si ebbe una forte sterzata a de-

³⁷ *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion. Second series (1904-1922)*, London, 1926, pp. 3-23. Compendio in: M. NÉDONCELLE, *La Pensée religieuse de F. von Hügel*, p. 112.

³⁸ L. LABAUCHE, *Leçons de théologie dogmatique*, Paris, Bloud, t. I, 1911, pp. 273-274.

J. LEBRETON, *Les Origines du dogme de la Trinité*, Paris, Beauchesne, 1910, p. 234, e nota C, pp. 447-470. Il padre Lebreton fu severamente criticato

stra. Un altro sulpiziano³⁹, dopo aver rivelato l'errore in cui si era « momentaneamente lasciato coinvolgere » monsignor Bougaud, polemizzava con l'articolo di J. H.: « Egli si è spinto assai più lontano, cercando di dare una dimostrazione scientifica di ciò che, al fondo, costituisce la tesi dei protestanti ortodossi nella sua forma più moderata... In ultima analisi, egli pretende che Gesù abbia avuto uno sviluppo intellettuale in senso stretto e tutto questo in un linguaggio rispettoso e in una veste scientifica capace di sedurre chiunque non sia vigilante ». Ma, soprattutto, il severo censore aggiungeva questo giudizio che, forse, era anche un'informazione: « Non saremmo sorpresi se, condannando l'ultima parte degli *Annales de philosophie chrétienne*, la Congregazione del Sant'Uffizio non abbia avuto particolarmente presente un linguaggio tanto spregiudicato. L'anonimo autore non se ne scusa, ma piuttosto si accusa da sé quando aggiunge di aver voluto: 'rendere un po' alla terra Gesù di Nazareth, senza destituirlo dal cielo'. La conclusione è peggiore ancora »⁴⁰.

Due anni dopo, la controversia ebbe il suo epilogo provvisorio e inatteso con un intervento del Rivière che elogiava il valore dell'articolo così duramente denunciato da Filion, il suo spiccato senso delle sfumature, la sua vigorosa critica della tesi classica e la capacità di esprimere molte idee in poche parole. « Sarebbe lecito meravigliarsi se i futuri teologi non gli accordassero un'attenzione

da un teologo scolastico, il padre Hugon, *Le Mystère de l'Incarnation*, Paris, Téqui, 1913, pp. 243-268. Lui stesso fece marcia indietro nella ristampa della sua opera nel 1928 e, sulla scia del padre Lagrange nel suo *Saint Marc* (1910), adottò la tesi giudicata insufficiente da Lepin: « Il Figlio sa, ma non ha la missione di comunicare e in tal senso ignora » (p. 590⁴). Senza dubbio ritenne l'opera colpita dalla decisione del Sant'Uffizio del 1918 (vedi avanti, p. 527, nota 46).

³⁹ *Le développement intellectuel de Jésus*, «Revue du clergé français», 1 e 16 aprile 1914, pp. 5-31 e 157-188.

⁴⁰ *Art. cit.*, pp. 166-168.

Il decreto *Lamentabili* aveva condannato le quattro proposizioni seguenti: « Il senso naturale dei testi evangelici non può conciliarsi con ciò che i nostri teologi insegnano della coscienza e della scienza infallibile del Cristo » (XXXII). « È evidente, per chiunque non abbia idee preconcepite, che Gesù ha professato l'errore concernente il prossimo avvento messianico... » (XXXIII). « Il critico non può attribuire al Cristo una scienza illimitata se non per una ipotesi che è storicamente inconcepibile e che ripugna al senso morale... » (XXXIV). « Il Cristo non ebbe sempre coscienza della propria dignità messianica » (XXXV).

particolare. Alcune lievi esagerazioni di linguaggio non bastano a svalutare questo lavoro e meno ancora a far misconoscere l'ispirazione insieme teologica e religiosa che l'informa»⁴¹. E, dopo aver notato un certo numero di sintomi che sembravano giustificare la sua attesa, Rivière non esitava a scrivere:

È innegabile che un numero sempre crescente di autori moderni si staccano in una forma o nell'altra da questo idealismo trascendente di cui si compiaceva la cristologia classica. In effetti, sia che si ammetta uno sviluppo nella formazione del Salvatore, sia che si lasci sussistere nella sapienza del Cristo, fino al termine della sua vita, i termini di una certa ignoranza, il comune risultato di questi tentativi diversi è sempre di riavvicinare maggiormente l'anima di Gesù alle condizioni ordinarie dell'umanità. E non si tratta più di una semplice avanguardia di pensatori avventurosi, squalificati dalla notoria intemperanza delle loro speculazioni: il movimento conquista teologi seri, la cui scienza non è meno incontestabile della loro ortodossia...

Qui, come altrove, il movimento constatato trova la sua ragion d'essere in quel rinnovamento generale degli studi e delle metodologie teologiche che si è prodotto da quasi mezzo secolo a questa parte. Il merito principale spetta all'esegesi, i cui progressi hanno fatto avvertire l'esigenza e procurato i mezzi di cogliere la fisionomia umana di Gesù nella sua piena realtà storica. È il contatto col Vangelo che ha inferto alla sintesi scolastica i primi e più gravi colpi. Poi è stata la volta della teologia positiva, che ha ricordato assai a proposito come l'interpretazione restrittiva che oggi sembra imporsi, ebbe rappresentanti qualificati presso i Padri. Al tempo stesso la ragione si abituava, docile al consiglio dei fatti, a ricostruire su queste nuove basi, non meno plausibili, il pio edificio delle esigenze dell'Incarnazione⁴².

Rivière era indotto così a due constatazioni. Anzitutto, il fronte « apparentemente inviolabile » della cristologia scolastica mostrava qualche segno di *saldamento*, mentre una nuova tradizione era in via di formarsi « perfino nei libri destinati all'insegnamento elementare, in diversi punti del mondo cattolico ». In secondo luogo, c'era una *coincidenza* di espressioni fra i teologi da lui citati e i novatori più audaci, senza influenza diretta né piano concertato: « Non è questo

⁴¹ *Le problème de la science humaine du Christ. Positions classiques et tendances nouvelles*, « B.L.E. », 1915-1916, n. 6, p. 250.

Questo studio comportava tre lunghi articoli, *ibid.*, pp. 241-261, 289-314, 337-364.

⁴² « B.L.E. », *art. cit.*, pp. 256-257.

il sintomo, tanto più sicuro perché involontario, di una sorta di atmosfera identica che tende a stabilirsi fra gli spiriti sinceri, come per forza invincibile delle cose, a misura che essi prendono contatto con gli elementi nuovi sorti con il progresso delle idee teologiche? »⁴³.

Più accorto di Loisy, egli non oppone la storia o la critica alla teologia, ma, in loro nome, si appella a quest'ultima contro la speculazione: « Né la serenità degli speculativi né l'ardore dei polemisti potrebbero ingannare. La dottrina di cui essi si atteggiavano a difensori resta un'opera di pura sistemizzazione, sulla quale la teologia conserva sempre il suo diritto di controllo. Tale diritto diviene quasi un dovere quando sorgono fatti nuovi »⁴⁴. Ora è appunto questo il caso, pensa Rivière. Conviene prenderne atto e trarne le conseguenze:

Nonostante tutte le apparenze contrarie, vi sono due concezioni cattoliche della scienza del Cristo. Il loro contrasto più evidente verte sulla portata e sullo sviluppo del sapere umano di Gesù; ma la loro divergenza più profonda è forse nella maniera d'intendere le fonti e nel metodo da seguire per determinarne l'azione. Queste due dottrine sono assai inegualmente accreditate. L'una si presenta con l'aureola di un lungo passato, l'altra nel penoso tentennamento degli esordi; la prima ha dietro di sé l'immensa armata delle scuole classiche, la seconda ancora non raggruppa che rari e isolati assertori. Tuttavia, a esaminarle da vicino, né quest'ultima è così trascurabile come talvolta si pretende, né l'altra offre il valore assoluto che sembra promettere o che fautori troppo zelanti promettono in suo nome. La questione, perciò, non è chiusa e non c'è motivo di ostacolare la libertà del dibattito. La nuova concezione può ottenere diritto di cittadinanza nella teologia, ma deve precisare le sue posizioni e consolidare le sue prove. Resta il fatto che bisogna prenderla sul serio⁴⁵.

Queste affermazioni allora non furono gradite. L'autore, che non aveva preso Fillion abbastanza sul serio, ricevette una severa riprenda dal Sant'Uffizio⁴⁶. Un problema si pone: questa accusa contro

⁴³ « B.L.E. », *art. cit.*, pp. 257 e 260-261.

⁴⁴ « B.L.E. », *art. cit.*, p. 242.

⁴⁵ « B.L.E. », *art. cit.*, pp. 363-364.

⁴⁶ La Congregazione dei seminari e delle università sottmise la questione al Sant'Uffizio, che rese il suo giudizio il 5 giugno 1918. Il Supremo Tribunale rifiutò di ammettere nell'insegnamento cattolico la recente teoria della scienza limitata del Cristo sullo stesso piano della tesi classica della scienza universale. Questa teoria non poteva esser tenuta come sicura, e in particolare bisognava tenere fermi questi due punti: l'anima del Cristo vivente fra gli uomini ha

la teologia scolastica codificata non è nello stile di Rivière, né in quello del suo maestro Batiffol, ed è anche per questo, in sostanza, che il « progressismo » ci è parso diversificarsi dal « loisismo ». È naturale domandarsi, perciò, se Rivière si sarebbe così avventurato se non avesse saputo, dalle confidenze del suo arcivescovo, che questi non era estraneo all'articolo del 1907⁴⁷.

IL DOGMA E LA STORIA

Nessuno degli storici del modernismo — in particolare né Houtin, né Rivière, né Brugerette — aveva prestato fino allora molta attenzione alla controversia più serrata e ricca di fermenti prodotta da *L'Évangile et l'Église* e alla quale è inseparabilmente associato il nome di Maurice Blondel. Il relativo *dossier* è stato di recente pubblicato, ma in condizioni poco idonee a soddisfare pienamente gli storici¹. Il suo scopo è di mostrare la parte di primo piano che ebbe il filosofo di Aix nella lotta contro il modernismo, incarnato qui nella persona di Loisy. Gli editori, perciò, hanno attinto agli archivi blondeliani un carteggio inedito che conferisce alla raccolta il suo valore essenziale.

Il fatto che la pubblicazione risenta fortemente della prospettiva apologetica che la informa non sarebbe di per sé un limite gravissimo, se la raccolta non fosse sfigurata dall'eliminazione o amputazione di troppi documenti. In linea di principio, si è fatto ricorso a « tutte le lettere d'interesse storico o dottrinale incontrovertibile »². Purtroppo, si nota presto che le cose stanno assai diversamente. Blondel aveva ricevuto e conservato, da corrispondenti poco o punto conosciuti, un gran numero di lettere che non figurano nel carteggio e neppure risultano sfruttate nella loro generalità. Si aggiunga che alle voci ammesse si è troppo spesso troncata la parola senza motivi convincenti. Là dove il controllo era possibile — ad esempio, per la corrispondenza Blondel-Hügel — è certo che un ritorno al testo integrale non sempre lascia nel lettore la stessa impressione che dà la raccolta.

Queste riserve non fanno che rendere più necessario e impellente un esame complessivo della controversia, cioè sotto l'aspetto pubblico che rivestì in quel tempo, alla luce della documentazione disponibile. Le discussioni fomentate da *L'Évangile et l'Église* alimen-

posseduto la scienza dei beati; essa nulla ha ignorato e, fin dall'inizio della propria esistenza, ha tutto conosciuto nel Verbo, passato, presente, futuro, ovvero, tutto ciò che Dio conosce per scienza di visione (DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*²⁰, n. 2183-2185).

Del resto, la tesi di Lepin era stata denunciata al Sant'Uffizio nel 1907 su iniziativa del padre Billot.

A Rivière fu interdetto d'insegnare teologia e venne privato della sua cattedra al seminario maggiore di Albi. Qualche mese dopo fu nominato alla facoltà di teologia cattolica dell'Università di Strasburgo, dove non occupò mai se non una cattedra di apologetica.

⁴⁷ Così diviso fra le sue idee e il suo affetto, Rivière nota per esempio, nel suo *Modernisme dans l'Église*, che monsignor Mignot « prese la penna per rassicurare il pubblico riguardo a Loisy » nonostante l'evidenza (p. 181), ma deplora che « oscuri teologi si accaniscono nella 'Vérité française' » contro di lui per questo intervento (p. 232).

¹ *Au Coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse. Lettres de Maurice Blondel, Henri Bremond, Fr. von Hügel, Alfred Loisy...*, présentées par RENÉ MARLÉ (Paris, Aubier, 1960, pp. 366). Sulle riserve che quest'opera impone, e di cui il firmatario e autore della nota in appendice non potrebbe esser tenuto responsabile, vedi la bibliografia, p. 33.

² MARLÉ, *op. cit.* p. 15.

tarono, infatti, scambi di lettere di sostanziale importanza, prelude agli articoli di rivista che ne scandiscono il decorso.

PRIMA FASE PREPARATORIA
CORRISPONDENZA BLONDEL-LOISY

Fino al 1902 non sembra che Loisy avesse avuto molti rapporti con Blondel. Nel 1897, il filosofo gli aveva inviato in omaggio la sua *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*. « Noi siamo dei novatori. La vostra filosofia può ben intendersi con la mia esegesi », gli aveva risposto Loisy, aggiungendo: « Ma temo proprio che predichiamo nel deserto, tra i fanatici della scienza e i razionalisti della fede. Ciò non prova che siamo nel torto, al contrario. Soltanto, è naturale che ci trovino insopportabili, guastafeste, temerari e alquanto riotosi al senso comune che è un po' il cane da guardia dell'abitudine ». E terminava offrendogli la collaborazione alla *Revue d'histoire et de littérature religieuses*³.

Quali erano allora le disposizioni di Blondel verso Loisy? Per quanto possa stupire, nessun testo pubblicato, nessuna confidenza conosciuta permettono finora di farsene un'idea⁴. Se il suo atteggiamento

³ Lettera del 25 febbraio 1897, in MARLÉ, *op. cit.*, p. 35.

⁴ La raccolta summenzionata non contiene che due glosse prive di ogni giustificazione:

— prima glossa alla lettera di Loisy del 1897, citata sopra: « Questo tono, questa offerta d'alleanza un po' sospetta, non sembra che siano andate a genio a Blondel. La nuova rivista prometteva fin d'allora di servire uno spirito storico-filosofico diametralmente opposto al suo. Egli non vi collaborerà. Da quel momento, quando gli si parlerà di Loisy, sarà su una posizione di riserva » (*op. cit.*, p. 35). Nulla suffraga queste affermazioni, che rendono inesplicabile la cortese iniziativa di Blondel. Al contrario, ricordando questo episodio, il filosofo scriveva a Loisy nel 1903: « Con un biglietto ricco di significato, di cui ho serbato un grato ricordo, voi mi avete una volta sostenuto contro la dolorosa sorpresa del mio primo contatto con i teologi, con certi teologi » (*op. cit.*, p. 88).

Capitatio benevolentiae? Ma essa non poteva obbligare a una contro-verità Blondel, che così prosegue: « Del resto, mi pare che, nell'insieme, noi abbiamo ambedue un'ispirazione, una " follia " consimile. Ci sembra chiaro che la crisi di cui oggi sofferiamo, non si risolverà in virtù della scolastica, con un ritorno al fessismo medioevale. Ma quanto a me, limito la mia linea di mira al primo ostacolo... ».

— Seconda glossa alla lettera di Hügel a Blondel, del 5 agosto 1901 (vedi

mento appare con chiarezza alla fine del 1902, dopo che ha letto *L'Évangile et l'Église*, nulla ci illumina sui suoi sentimenti anteriori.

Loisy era sospetto, ma Blondel non si nascondeva «l'incompetenza del Sant'Uffizio o dell'Indice» in materia di critica biblica² e la diffidenza da lui suscitata era forse anche maggiore. Le loro occupazioni, altamente tecniche, li istradavano su binari assai diversi. L'esegesi aveva già posto svariati problemi, ma nessuna discussione seria si era ancora sviluppata, nessun'opera importante era ancora apparsa. Il pensiero di Loisy non mostrava né affinità né incompatibilità particolari con la filosofia di Blondel: nulla, nei suoi lavori, sembrava suscettibile di provocare l'inquietudine o il dissenso del filosofo. E anche nelle pagine più spregiudicate dell'esegeta — gli articoli di «Firmin» — il suo modo di trattare il miracolo, l'ispirazione, il dogma, non poteva che trovare Blondel consenziente.

Invece, con *L'Évangile et l'Église*, Loisy affrontava il Nuovo Testamento, la persona di Gesù e i fondamenti immediati del Cristianesimo. Con un salto brusco, si toccava il cuore del problema. Ognuno si sentiva impegnato nelle proprie convinzioni più intime e incitato a definire di nuovo la propria posizione. Ben si comprende, dunque, come Blondel sia rimasto subito scosso, e abbia manifestato un'avversione insormontabile, tanto da voler riprendere a suo modo l'insieme del problema. D'altra parte, le sue reazioni non sono quelle di un teologo-filosofo che ha sottomano un sistema bell'e pronto da opporre a quello dell'avversario. Al contrario, egli apprezza il voluttoso di Loisy, da uomo che conosce tutte le insufficienze dell'apologetica tradizionale; ma al tempo stesso si affretta a individuare tre

più avanti, p. 555: «Ricevuta una lettera cosiffatta, Blondel non poteva non darsi che, se non c'era troppo liberalismo, ce n'era almeno un po'. E il confronto insistente di Loisy con Newman doveva sembrargli egualmente strano» (*op. cit.*, p. 43). Quello che qui è soprattutto strano è che il confronto — incidentale e non insistente — a cui alludono gli editori, è stato, fino al nome di Newman, espunto dal frammento citato della lettera, ciò che sottrae ogni fondamento alla loro osservazione. In realtà, Hügel aveva già parlato incidentalmente di Loisy, per incoraggiare Blondel ed egli auspicava che la sorte di Loisy non fosse diversa da quella di Newman, altro sospetto ai suoi tempi: «Ahimé, no: è vero il contrario». La risposta di Blondel è girata su «un tono scherzoso per evitare di scendere nella sostanza delle cose?» (*op. cit.*, p. 44). Può darsi, ma, in questo caso, la sostanza delle cose è la ristampa dell'*Action*, e non Loisy. E per quale motivo il passaggio citato di questa risposta deve terminare su un testo accomodato in vista del commento che lo segue?

² Lettera di Blondel a Hügel, 31 dicembre 1901.

o quattro punti da cui non devierà e intorno ai quali, lentamente, s'intesse la trama della sua opposizione.

Il 26 o il 27 novembre, una quindicina di giorni dopo aver ricevuto l'opera, Blondel scriveva a Loisy per ringraziarlo dell'omaggio e comunicargli le sue prime impressioni. Sorprendente lacuna della raccolta di recente pubblicata: questa lettera non c'è⁶. Qual era il suo tenore? «Riserve immediate», dicono gli editori della raccolta; un «ringraziamento entusiastico», aveva scritto nelle sue *Mémoires* Loisy, la cui testimonianza non è neppure discussa. Non si può che farsene un'idea dal riassunto che ne dette Blondel il 10 dicembre al suo amico rev. Wehrli, ex normalista e vicario a Saint Philippe du Roule: «Ho letto *L'Évangile et l'Église* e ne ho scritto a Loisy. Molti punti che io volevo trattare, e che tratterò, a Dio piacendo, sono affrontati nel libro, e in termini quasi identici a quelli da me impiegati nelle mie note preparatorie». Egli fa, *timidamente*, una sola riserva, concernente la coscienza del Cristo: col suo modo di esprimersi da puro storico, Loisy sembra a momenti assoggettare Gesù al suo ambiente e c'è da temere che molti lettori sospettino in lui una «cristologia occulta»⁷.

Comunque, sebbene egli ammiri in Loisy «quel senso così ricco, sottile e concreto delle contingenze storiche»⁸, ben presto le sue riserve si accentuano e si moltiplicano. Il 15 dicembre, rispondendo a Wehrli che lo aveva ringraziato per essere stato «avvertito del pericolo», egli torna sulla critica iniziale: «Vorrei proprio sapere se Loisy pensa, in effetti, che la visione del Salvatore fosse limitata alle contingenze del suo ministero galilaico o al pensiero di un regno prossimamente e miracolosamente realizzato... Temo che, *relativizzando* la persona stessa del Cristo, si vada incontro a una totale disfatta». Relativizzare, cioè *assoggettare* alle condizioni storiche della coscienza comune e ai limiti della conoscenza umana⁹.

Il 4 gennaio 1903, la sua impressione sfavorevole si è rafforzata. «Su molti punti non ho trovato per me che banalità, idee che

⁶ Neanche la sua data è indicata. Loisy la ricevette il 28 novembre (*Mémoires*, II, p. 170). Lo stesso giorno, Blondel scriveva al suo amico, il rev. Wehrli, che *L'Évangile et l'Église* e il suo complemento *Études évangéliques* erano «opere da studiare, quando me ne sentirò capace» (*Correspondance Blondel-Valensin*, I, p. 110). La raccolta Marlé non fa cenno di questa lettera.

⁷ MARLÉ, *op. cit.*, p. 49.

⁸ Lettera di Blondel a Mourret, 4 gennaio 1903 (MARLÉ, *op. cit.*, p. 53).

⁹ MARLÉ, *op. cit.*, p. 51.

formano l'atmosfera abituale del mio pensiero», egli scrive a Henri Bremond. E gli dice che rifiuta di estendere alla persona del Cristo « il modo semioscienze, quasi istintivo, o perfino illusorio, in cui la Chiesa ha spesso volte agito », anche « sotto il pretesto che il trascendente non è materia di storia né di osservazione critica ». Ma subordina questa critica a una seconda che la spiega: la pretesa di separare sistematicamente il punto di vista storico da tutto ciò che è metafisico o teologico, poiché il metodo, qui, gli sembra impegnare la dottrina e implicare una preterizione del soprannaturale. Lo storico, in questa materia, non può attenersi al solo punto di vista della storia senza subordinargli « ciò che, per ipotesi, dev'essere trascendente alla serie dei fatti, ancorché compreso nella serie dei fatti »¹⁰.

Wehrlé, che nutiva per Loisy un'ammirazione tanto più fervida in quanto lo giudicava incompreso e ingiustamente perseguitato, sentì la necessità di rileggere il volumetto, alla luce della difficoltà sollevata dal Blondel. Ma non ne è convinto e lo confida all'amico il 4 o 5 gennaio, in due lunghissime lettere favorevoli all'esegeta; di esse tre paragrafi soltanto sono stati pubblicati. Dalla diffusa risposta di Blondel¹¹, si capisce che esse non sono soltanto uno sforzo per interpretare il pensiero di Loisy in un senso tradizionale e conservatore. ma un tentativo per giustificare le sue idee più avanzate. E Blondel concede che « la psicologia umana della realissima umanità del Cristo non è punto fatta »; gli dice quanto è sensibile alla forza della concezione di Loisy e che egli segue l'esegeta « fin nelle audacie più estreme » del suo pensiero: ma non per questo si dichiara meno *refrattario* alla triplice idea « di un uomo-Dio sottomesso a metamorfosi di coscienza simili a quelle che contrassegnano il passaggio dal feto all'adulto o dall'adulto all'eleto », del suo corpo mortale « per sempre abolito dalla morte », della sua condizione terrena « imperfetta, provvisoria e scomparsa per sempre ». Sono ormai queste tre critiche, e non più due, che Blondel formula contro Loisy:

1) Per cominciare, una questione di metodologia sostanziale: *dalla storia, come e perché si passa al dogma?* Dal fatto che il divino, in Gesù, non è materia di storia né di osservazione critica, non se può dedurre che esista una paratia stagna fra il trascendente e il sensibile, fra la teologia e la storia, poiché mai i fatti in quanto

fatti daranno il soprannaturale, mai la pura storia potrà fornire nulla al dogma. Dunque, bisogna aprire una strada fra l'elemento *teologico* e quello *critico*. È quel che ha fatto Loisy, ma empiricamente. Egli non è, per quanto possa pretenderlo, un puro storico, ma « un filosofo, un teologo, un *interiore* », ed ecco perché « anima la sua scienza scritturistica di uno spirito cattolico implicito; ma egli non ha fatto la teoria esplicita del passaggio dalla sua storia naturale alla sua storia sacra, dalla sua esegesi alla sua fede. Donde qualcosa di inafferrabile e di sfuggente »...

2) In secondo luogo, una questione di valutazione: « Il punto di vista escatologico del regno non è un punto di vista *centrale unico*, poiché non ne esistono di tali ». Senza dubbio questa speranza della fine prossima, di cui visse l'età apostolica, è « poco meno che una illusione », dal momento che « per ciascuno di noi il mondo è sempre prossimo a finire ». E per bella e profondamente vera che sia la dottrina loisista del regno ripresa da Wehrlé, essa non ha che un valore di parabola ancora estrinseca, se non addirittura contestabile: « Noi, adulti del cristianesimo, dobbiamo trasporre l'illusione della *parusia* sensibile e immediata nell'ordine delle realtà morali e spirituali e purificare di più la Chiesa dalle concezioni giudaiche del regno ». A questo escatologismo, Blondel oppone la sua teoria del *pancratismo*: « È la deificazione dell'uomo, la sua incarnazione nel corpo del *Deus-Homo*, che mi sembra esprimere meglio il simbolo supremo del nostro destino ».

3) Infine una questione dottrinale, strettamente connessa alla precedente: la psicologia del Cristo, *Deus-Homo* che Blondel si rifiuta di concepire come Loisy e, sulla scia di questi, come Wehrlé. « È un problema formidabile » e voi, egli riconosce, « avete accumulato testi e fatti che danno singolarmente da riflettere. Ciononostante, non posso ancora rassegnarmi ad ammettere che la coscienza di Gesù sia stata, di norma, quella che sarebbe la coscienza normale di un uomo meramente uomo ». La soluzione non sta nel minimizzare, ma nel massimizzare: se la coscienza umana di Gesù non si dissolve nell'« Oceano della Scienza del Verbo », è perché porta in sé « tutte le coscienze e tutte le incoscienze umane »; è perché realizza « il perpetuo e universale adeguamento di ciò che, in tutti noi, resta provvisoriamente inadeguato tra la nostra scienza e il nostro essere ». Gesù — egli scriverà giorni dopo a Hügel in una lettera in cui le sue critiche

¹⁰ *Ibid.*, p. 52.

¹¹ *Ibid.*, pp. 54-63.

passeranno da tre a quattro — Gesù è l'Uomo di tutti gli uomini, l'esplicito di tutto l'implicito posseduto come tale »¹².

Nuova difesa di Wehrlé, nuova risposta di Blondel, ambedue rimaste inedite. Infine, il 26 gennaio, il primo si dichiara convinto: « Io ammettevo sinceramente lo sdoppiamento dello scienziato e del prete, presumevo l'ortodossia invece di vigilare contro l'eresia, rifiutavo di vedere una defezione in ciò che voleva essere un'apologia »¹³. Pur tuttavia qualcosa ci resta oscuro in questo *retractatio*. Più tardi, il rimprovero che Wehrlé muoverà a se stesso sarà, non già di non aver visto nel volumetto ciò che vi era, ma di avervi messo ciò che non vi era¹⁴. Qui, in termini più vaghi, egli si accusa di aver tentato di forzare in un senso accettabile il pensiero di Loisy. Ora, a giudicare dai tre punti delle sue lettere del 4 e del 5 gennaio ai quali Blondel resiste energicamente, verrebbe fatto di credere che egli difendesse un'interpretazione radicale di questo pensiero e che realmente avesse stimato di poter adottare svariate tesi loisiste. Comunque, in mancanza di testi, il contesto invita a seguire senza esitazioni gli editori della raccolta, secondo cui Wehrlé « aveva visto inizialmente, nei primi due capitoli del volumetto, non l'espressione di tutto il pensiero dell'autore, ma soltanto una riserva di metodo da parte di un apologeta che voleva parlare unicamente da puro critico per esser capito da tutti »¹⁵. Ma non per questo la discussione fra i due amici era meno importante e, al di là del senso che conveniva riconoscere a un'opera, toccava, riguardo al metodo, questioni di fondo.

Le cose avrebbero potuto restare a questo punto. Un fatto nuovo contribuì alla ripresa della discussione. Nel dicembre — il 9, secondo Loisy — Wehrlé si era recato a Bellevue, per una visita all'esegeta, che fino allora non aveva mai incontrato. Ne riportò « un'impressione profonda », che si affrettò a comunicare a Blondel. Il quale, urtato dalle violente campagne scatenate contro il volumetto e il suo autore, e poi dall'atteggiamento dell'arcivescovo di Parigi, che aveva preferito « una misura di ostracismo » a un *avvertimento* pastorale, pensò di scrivere a Loisy una parola di simpatia. Nella sua lettera del 26 gennaio, Wehrlé lo dissuase: semmai soltanto i suoi intimi avevano

veste per farlo¹⁶. Senonché, due giorni più tardi, un colloquio capovolgendo queste disposizioni.

Il mercoledì 28 gennaio, all'Istituto cattolico di Parigi, Wehrlé aveva ricevuto la visita di un sulpiziano, Guibert, superiore del seminario dei Carmelitani, il quale gli aveva detto di essere « intimamente persuaso che Loisy, in sostanza, non crede nella divinità del Cristo nel senso cattolico ». La testimonianza, venendo da un uomo che si era mostrato « fino allora assai benevolo » verso l'esegeta, gli parve decisiva. E subito prese l'iniziativa di scriverne a Loisy: « Se è veramente la vostra cristologia quella che risulta dai capitoli sul regno dei cieli e sul Figlio di Dio, io la credo erronea e incompatibile con i dati più fermi, più costanti, più immutabili della Chiesa »¹⁷.

Il 2 febbraio Loisy gli risponde: « Voi siete infinitamente meglio informato di me sulla mia cristologia... C'è un problema da studiare: ecco la sola opinione salda che ho sull'argomento... Io non sono che un povero decifratore di testi e l'alta filosofia non è affar mio: che i filosofi mi forniscano lumi »¹⁸. In queste ultime parole Wehrlé vede un'apertura, per cui informa Loisy di trasmettere la lettera di lui a Blondel, al quale domanda di prendere la parola. Blondel esita: gli

¹⁶ *Ibid.*, 67.

¹⁷ *Ibid.* p. 71, con questo commento: « Convinto dalle confidenze del rev. Guibert, Wehrlé aveva appena scritto a Loisy... ». Anche secondo l'esegeta. Wehrlé gli aveva scritto « assai scosso di aver appreso... » (*Mémoires*, II, p. 224). Al contrario, ed erroneamente, la nota della *Correspondance Blondel-Valensin* (I, p. 112): Wehrlé avrebbe ricevuto lo stesso giorno, cioè il 2 febbraio, la risposta di Loisy alla sua lettera e le informazioni confidenziali di Guibert. Ora Blondel aveva ricevuto il giorno successivo, il mercoledì 3 febbraio, la lettera in cui Wehrlé gli diceva essersi incontrato « mercoledì » (e dunque il 28 gennaio) con il sulpiziano.

¹⁸ *Correspondance Blondel - Valensin*, I, p. 112. Estratto alquanto diverso pubblicato in *Au Coeur de la crise moderniste*, p. 72: « Voi siete infinitamente meglio informato di me sulla mia "cristologia". Nei miei primi due capitoli non c'è che quello che appare allo storico. Dunque, nessuna cristologia. La mia cristologia è quella della Chiesa; ma aggiungerò che io credo questa cristologia suscettibile di spiegazione... Io non sono che un povero decifratore di testi e la filosofia non è affar mio. Che i filosofi mi forniscano lumi! ».

Oltre a tre differenze d'interpunzione, si noterà, in questo secondo testo, che una parola è probabilmente saltata: « l'alta filosofia ».

Qual è l'ampiezza di questa lettera, di cui non si conoscono che frammenti? Loisy nei suoi *Mémoires* (II, p. 224), la definisce « piuttosto lunga »; nella sua lettera a Blondel dell'11 febbraio 1903 (*MARLÉ, op. cit.*, p. 80), ne parla invece come di un « biglietto ».

¹² Lettera dell'11 gennaio 1903. Vedi più avanti, p. 559.

¹³ *Correspondance Blondel-Valensin*, I, p. 111.

¹⁴ *MARLÉ, op. cit.*, p. 113.

¹⁵ *Ibid.*, p. 71.

ripugna d'intervenire senza una sollecitazione diretta. Due giorni dopo si decide a scrivere a Wehrle una lettera da mostrare all'esegeta. Cominciava così questo importante carteggio.

1) *Lettera di Blondel a Wehrle, 6 febbraio 1903*¹⁹.

A una lettura attenta del volumetto, Blondel pensa di aver individuato un triplice *equivoco*, che i soli testi non consentono di dissipare: sulla sua materia, sul suo metodo, sulle sue conclusioni.

a) Non è abbastanza chiaro se Loisy prende per punto di partenza « lo stato d'animo, la coscienza che ebbero del fatto cristiano gli autori del Nuovo Testamento » o « la coscienza che il Cristo ebbe di sé e della propria opera, la nozione diretta che Egli manifestò della sua realtà e della sua missione ».

Nella prima prospettiva, la maggior parte delle tesi di Loisy sembrano « perfettamente vere e belle »; l'attesa della parusia fu davvero il movimento iniziale « donde tutto scaturì, umanamente, storicamente ». Tuttavia, il vero problema non è quello dello sviluppo storico, ma dello sviluppo autentico del Vangelo, di cui non si può giudicare senza richiamarsi alla coscienza del Cristo. Ora, questa non può definirsi attraverso la coscienza che ne ebbero i suoi primi interpreti, senza impoverirla arbitrariamente e condannarsi a cercare altrove che in una intelligenza progressiva della rivelazione la spiegazione del divario fra ciò che il Cristo ha dato e ciò che gli si è fatto dire.

b) Pertanto, fino a che punto è possibile e legittima la pretesa dello storico, squisitamente storico, semplice decifratore di testi? Per un residuo scolastico, Loisy serba l'idea di scienze incommunicabili, di oggetti separati: misconosce che « lo storico, sia pure a sua insaputa, è costretto a sorpassare i dati della storia », giacché « se anche si limitasse ai fatti, farebbe ancora della metafisica ». La metafisica e la teologia non sono « piani superiori a cui si ha il diritto di non salire per far della storia in tutta comodità, al punto che neanche sia necessario riservare il posto alla scala »: esse son già nelle fondamenta dell'edificio.

c) In effetti, se non c'è cristologia nei due primi capitoli del volumetto (nei *fatti*, come aveva scritto Loisy a Wehrle), come può essercene una negli ultimi? Se i fatti, in partenza, *combaciavano* senza cristologia, come ha potuto intrudersi il problema, spezzando il determinismo della spiegazione storica? Distinguere fra la personalità metafisica e la persona psicologica o supporre che il Cristo noumenico sia Dio e che Gesù sia assoggettato alle ordinarie limitazioni di un uomo ordinario non è che cattiva astrazione scolastica. L'essere umano, che ignora tutto ciò che un uomo è, sa per lo meno di essere un uomo. Non si può accordare di meno al Messia: « Negare la coscienza divina di Gesù, significa negare la divinità del Cristo ».

2) *Prima lettera di Loisy a Blondel, 11 febbraio 1903*²⁰.

Loisy si dichiara felice di aver letto Blondel, pur dolendosi un po' che il filosofo si sia preso il disturbo di scrivergli in termini così particolareggiati. E siccome ogni disturbo merita una ricompensa, si spiega a sua volta diffusamente, esaminando tutti i punti contestati da Blondel nel corso della sua analisi.

Sul primo equivoco:

— Egli non ha detto « che lo sviluppo cristiano sia stato necessario, nel senso di una fatalità assoluta », ma che se *uno* sviluppo era fatale, *lo* sviluppo che si è prodotto è quello rispondente al Vangelo.

— Non ha mai pensato di definire la coscienza del Cristo attraverso la coscienza che ne ebbero i suoi primi interpreti, ma « da storico, l'unico modo che ho per giungere al Cristo è il suo insegnamento e la sua azione, quali i Vangeli li fanno conoscere ».

— Non ammette per nulla che il Cristo abbia dato meno di quanto gli si è fatto dire, ma « ciò che Egli ha dato, io cerco di riconoscerlo in quello che gli si è fatto dire ».

— Secondo Blondel, san Giovanni restitui « un insegnamento che egli giudicava forse semitradito dai suoi predecessori »²¹. Loisy, al contrario, considera « sostanzialmente fedele » l'immagine del Cristo quale scaturisce dai sinottici; essa è, rispetto alle proporzioni *esteriori* dell'originale, una sintesi che contiene virtualmente tutto l'avve-

¹⁹ MARLÉ, *op. cit.*, pp. 72-79.

²⁰ *Ibid.*, pp. 80-85.

²¹ *Ibid.*, p. 75.

nire, e non un ritratto storico parziale, felicemente completato dal quarto Vangelo.

Sul secondo equivoco:

— Egli non ha mai pensato « che una metafisica non fosse indispensabile alla storia ». L'autonomia della critica da lui rivendicata non è che una prudente misura cautelativa²²: la teologia dominante è tale « che si è costretti a barricarsi contro di essa e purtroppo anche a relegarsi nel campo sottratto alla sua tirannica sorveglianza ».

— Egli crede così poco alle « scienze incommunicabili » che ha speso la vita a demolire i diaframmi che si volevano ostinatamente mantenere fra la storia e la religione.

Sul terzo equivoco:

— Non ha mai pensato di risolvere il problema cristologico distinguendo fra la personalità metafisica e la persona psicologica. Ha detto, e pensa, che la teoria tradizionale è una definizione metafisica, non una descrizione psicologica; e, per quanto trovi soddisfacente la teoria blondeliana, essa è pur sempre limitata al piano metafisico. Ora, come esegeta, egli incontra un problema concretissimo, sebbene del tutto accessorio: quello della « determinazione storica, reale e psicologica della coscienza del Cristo ».

— Su quest'ultimo piano, lo storico deve attenersi ai testi. L'idea che il Cristo avrebbe avuto coscienza di essere personalmente Dio fin dall'istante del suo concepimento, come pretende Wehrle, non è, per lui, che *puro romanzo*. La coscienza del Cristo storico deve concepirsi non come quella di un Dio incarnato (enunciazione priva di senso teologico), bensì di un uomo elevato fino a Dio: la sua coscienza divina si è evoluta secondo la legge di sviluppo della coscienza umana. « Ora io non vedo, non posso provare che Egli abbia conseguito, nella sua vita mortale, la coscienza della propria identità assoluta con Dio. Non vedo la necessità di questa piena coscienza, atteso che l'identità non era, in un certo senso, che *relativa*. Vi sembra così facile a concepirsi la presenza di una coscienza eterna in un essere umano, in un dato momento della storia? ». Gesù visse sulla terra nella coscienza della propria umanità e della propria funzione storica, non nella coscienza eterna di Dio, della sua identità

sostanziale e personale con Dio: *ecco il fatto*.

Loisy conclude con qualche frase risentita per tutti i problemi in cui lo si vorrebbe trascinare e che esulano dalle capacità di un singolo. Non gli sembra che il suo libro implichi la negazione di alcun dogma, ma soltanto la necessità di una revisione di tutto l'insegnamento teologico, dal duplice punto di vista della storia e della filosofia, per renderlo positivamente più vero e teoricamente più intelligibile. Nello stesso plico, inviava a Blondel le quarantacinque pagine complementari destinate alla seconda edizione — poi sospesa — de *L'Évangile et l'Église*.

3) *Prima lettera di Blondel a Loisy, 15 febbraio 1903*²³.

Loisy inclina dunque risolutamente verso tesi inedite, di cui, gli risponde Blondel, « forse si potrà giudicare rettammente intorno al XXV secolo ». A ben capirlo, « la nostra fede, di forma ancora medioevale, perderà la sua configurazione presente... La cristologia si modificherà come si sono modificate l'escatologia e la soteriologia »²⁴. Ciò vuol dire toccare tesi fondamentali e bruciare diverse tappe: nessuna meraviglia che lo si diffami, supponendo che abbia sostanzialmente ragione. Tutti e due concordano sulla necessità di liquidare la struttura mentale neo-scolastica, ma Loisy si è assunto dei rischi che Blondel, più prudente, rifiuta. Perciò vi è fra loro un rapporto senza reciprocità: « I nostri pensieri potranno prevalere solo se riuscirà l'opera preventiva alla quale mi dedico... Ciò non vuol dire che, inversamente, la mia opera non possa avvalersi della vostra e non si orienti, sia pure indirettamente, verso le sue conclusioni ».

Blondel dà atto a Loisy di tutte le sue spiegazioni ed istanze

²³ MARLÉ, *op. cit.*, pp. 86-96. « Lunga epistola che rinuncio a analizzare e a discutere, temendo di perdermi in iterazioni sottigliezze, per corrispondere alle distinzioni logiche a cui si abbandona il nostro filosofo » (*Mémoires*, II, p. 228). Loisy ne riconduce il principio a una metodologia che gli sembra il *rovesciamento di ogni critica*: « Supponendo *a priori* che il cristianesimo sia trascendentalmente vero nella sua sostanza teologica, spieghiamo i testi... ».

²⁴ Da notare qui una curiosa amplificazione determinata da un errore di lettura: Blondel ha inteso *puro romanzo* (MARLÉ, pp. 87, 89 e 134) della cristologia tradizionale, là dove Loisy ha scritto *puro romanzo per lo storico* (p. 83) quello della coscienza che Gesù avrebbe avuto della propria divinità fin dalla sua concezione.

²² Dunque, non è soltanto nel 1936 che Loisy riconoscerà che « la critica pura è un mito, come lo storico puramente obiettivo » (*Au Coeur de la crise moderniste*, p. 69, nota). Al contrario, questo atteggiamento è sempre stato una costante del suo pensiero, sebbene egli non ne ricavasse le stesse conclusioni di Blondel.

— in specie sull'«odiosità del teologismo *a priori*» e sull'autonomia antecedente della storia e dell'esegesi — ma stima necessario riprendere il problema della coscienza di Gesù, che il suo corrispondente aveva giudicato «del tutto accessorio»: sì, per un puro storico; no, dal punto di vista della devozione e della teologia. Di fatto, Loisy non riesce a mantenere la neutralità che rivendica come storico: a volte sembra accantonare la questione come inaccessibile alla storia, ma più spesso sembra risolverla nel senso di una umanizzazione di Gesù, incompatibile con una cristologia teandrica.

Ebbene, osserva il filosofo, da una parte questo slittamento favorito dall'equivocità del *divino* è l'espressione stessa del trasformismo dottrinale abbozzato da Loisy; dall'altra, questo trasformismo è presentato come imposto dal metodo storico. Ciò che veniva riservato per un esame *a posteriori*, risulta così escluso implicitamente e *a priori*. Il metodo è stato surrettiziamente eretto a dottrina; l'autonomia dello storico — perfettamente legittima sul suo piano — è divenuta un argomento contro le pretese di un ordine affatto diverso. Loisy è stato vittima di un miraggio, per difetto di una «riflessione critica sulle condizioni stesse di una scienza della rivelazione e di tutta la letteratura sacra», per difetto di *prolegomeni a ogni esegesi futura* che lo avrebbero premunito contro ogni semplicismo.

Come la filosofia non può mostrare la possibilità o l'impossibilità degli oggetti della fede, la storia non può discernerne la realtà o l'irrealtà, ma deve optare per l'una o l'altra ipotesi e comportarsi in funzione della scelta compiuta. Ora, Loisy oscilla di continuo da una ipotesi all'altra. Egli pretende, con un metodo meramente regressivo e analitico, di fondare i preamboli di una cristologia e di un cristianesimo autentico, vale a dire egli afferma l'esistenza di una rivelazione positiva mentre in pari tempo tratta il Vangelo come una storia profana. Per esempio, considera i sinottici non soltanto come un'immagine esatta, ma come ciò che ci resta della sostanza stessa del Cristo; poi, dalla loro esattezza storica, deduce il carattere non storico del quarto Vangelo, ridotto a una semplice interpretazione mistica. Il fatto cristiano primitivo diviene un sedimento coperto da stratificazioni successive di cui lo storico si sforza di rendere la sequenza.

Questa oscillazione rimane, del resto, limitata ai primi capitoli del volumetto; per una incoerenza da segnalare, Loisy, passando dal Cristo alla Chiesa, rinuncia al suo procedimento analitico e regressivo per adottare un metodo progressivo e sintetico che egli applica «a meraviglia».

4) *Seconda lettera di Loisy a Blondel, 22 febbraio 1903*²⁵.

«Se volessi essere un po' maligno, direi che voi mi rinfacciate soprattutto di non aver messo la vostra filosofia nella mia storia», osserva Loisy, cedendo, notò egli stesso, a una certa irritazione. Senza dubbio egli attribuisce a questa filosofia le vertigine che rimprovera a Blondel nell'interpretazione della sua storia.

— «Il soprannaturale cristiano non dipende dalla conoscenza storica del Vangelo, ma la conoscenza storica del Vangelo reagirà sull'idea che ci si forma del soprannaturale cristiano». Perciò conviene distinguere fra la *rappresentazione*, la nozione del Cristo — che non è cosa accessoria per la fede, giacché ne è l'alimento «sebbene non sia invariabile nella sua definizione intellettuale» — e la *determinazione storica* della sua coscienza, che è questione di modalità psicologica, senza vera incidenza sull'essenza della cristologia²⁶.

— Il volumetto non segue un metodo per il Cristo e un altro per la Chiesa. Fra l'esegeta e il filosofo il disaccordo è altrove. Come vuole Blondel, Loisy ha bensì sostenuto — in polemica con Harnack, di cui si vede attribuire le tesi — che «ciò che è uscito dal Vangelo ci rivela la potenza infinita che sussisteva nell'opera di Gesù», ma resta il fatto che «la determinazione della forma iniziale e concreta di quest'opera non può farsi che attraverso i testi». Una cosa è attingere la verità divina del Cristo, un'altra cogliere la sua fisionomia storica. Da quest'ultimo punto di vista, o si tratteranno i Vangeli alla stregua di qualsiasi altra fonte storica, o li si abolirà come libri storici, ma non si potrà mai ritrovare nei testi quel che non c'è. Le difficoltà sollevate in questo campo da Blondel derivano dalla sua mancanza di familiarità con i dati del problema.

5) *Terza lettera di Blondel a Loisy, 27 febbraio 1903, e terza lettera di Loisy a Blondel, 2 marzo 1903*²⁷.

Ogni malinteso è dissipato, ogni divergenza è circoscritta? Tutt'altro. ma la pazienza di Blondel è inesauribile ed egli non si arrende.

²⁵ MARLÉ, *op. cit.*, pp. 96-99.

²⁶ Blondel a Wehrlé, 28 febbraio 1903: «Che cos'è questa opposizione fra la *determinazione della coscienza del Cristo*, che è accessoria e la *nozione del Cristo*, che è importante?» (*Correspondance Blondel-Valensin*, I, p. 113).

²⁷ MARLÉ, *op. cit.*, pp. 99-105.

Dieci proposizioni della precedente lettera gli sembrano presentare falle pericolose, se non si provvede a colmarle con suddistinzioni precise: « Non ho voluto *costringervi* a ritrovare nei testi quel che non c'è. Ho voluto impedirvi di escludere, in nome di testi *obiettivi*, delle realtà o almeno delle possibilità di un altro ordine ». La realtà storica, per lui, è simile ai cotiledoni necessari allo sviluppo del germe: ma non è il germe.

Davanti a tanta sottigliezza, Loisy provò una certa impazienza²⁸ e giudicò il suo corrispondente un po' « sibillino ». Nondimeno ebbe cura di rispondergli punto per punto.

a) Ricercare la determinazione storica del Cristo implica che questa sia servita da materia unica alla sua determinazione teologica?

— No. Quest'ultima, oggi, deve risultare da tutta la storia cristiana.

b) Il trattamento storico dei sinottici implica che la loro testimonianza costituisca un mezzo esauriente, e il solo, per conoscere Gesù e il contenuto reale della sua coscienza?

— « Vi lascio perfettamente libero di pensare che voi avete un mezzo extra-storico di definire storicamente la coscienza di Gesù. Io, storico, ignoro questo mezzo e, se lo conoscessi, esiterei a servirvene, perché non sarebbe pertinente alla storia ».

c) Le *idee* che fornisce il quarto Vangelo in opposizione ai *fatti* ritenuti dai sinottici non esprimono una realtà interiore altrettanto vera e conoscibile della realtà storica da essi tramandata?

— « In san Giovanni non c'è psicologia più di quanto non vi sia storia; in esso c'è della teologia mistica ».

d) Il Vangelo, donde la Chiesa è uscita, è soltanto il documento storico che ci fa conoscere Gesù o anche l'azione intima del Cristo mistico?

— Questa azione intima dipende dalla psicologia, non dalla storia, che la coglie in quanto influenza *incomparabile e verificabile*: « Io non ho messo il Cristo al vertice della storia per poi negare che vi fosse dentro ».

e) Come passare dalla storia alla teologia se ogni rudimento della cristologia metafisica è assente dai sinottici?

— Scevra di ogni metafisica greca, la fede cristiana non è partita dal solo dato storico, ma dallo « Spirito del Cristo vivente nella Chiesa ».

f) Poiché la nostra idea del soprannaturale cristiano si modifica con il progresso della conoscenza storica, a quali norme sottomettere questo rinnovamento?

— « La storia non ha punto il controllo della teologia; essa non è che un *testimone* da interrogare. ma il primo e, al momento, il più importante e il più urgente... Il giudice è la coscienza cristiana e la Chiesa. Supplichiamolo di ascoltare i testimoni... ».

g) La nozione della fede al Cristo, giustamente distinta dalla determinazione storica della sua coscienza, può essere interamente dipendente dall'idea che Egli si è fatta di se stesso?

— « Mi prendete per uno sciocco, supponendo che potrei ammetterlo ».

h) Pensate che la teologia lasci indeterminato il problema se il Cristo ha saputo di essere Dio?

— No, « per la ragione semplicissima che essa non comprende, per il momento, il nostro problema ».

i) Il fatto che il Cristo storico « era semplice e per nulla misterioso », significa che Egli non si sottraeva in nulla ai semplici che lo circondavano?

— « Mi fate dire un altro sproposito... ».

j) La coscienza della sua vita in Dio, che voi riconoscete implicita nell'insegnamento di Gesù, era anch'essa una cosa semplice e tutt'altro che misteriosa?

— « Può essere misteriosissima in sé e per noi, senza che l'insegnamento di Cristo sia stato privo di chiarezza ».

Questi dieci punti si possono riassumere in tre *aporie*:

1) Quali sono le condizioni e la possibilità di una sutura dell'ordine storico con l'ordine teologico?

— « Credo di aver indicato questa sutura »²⁹.

2) Qual è il criterio dello sviluppo cristologico, di cui voi asserite la legittimità?

²⁸ Le difficoltà su questo punto non provenivano dal volumetto ma dallo stato delle cose, commenterà Loisy nel 1931: « Il mio libro preparava delle trasposizioni di cui Blondel non vede la necessità, o che egli opera quasi inconsciamente, nella misura abbastanza ristretta in cui le opera » (*Mémoires*, II, p. 229).

²⁸ « Lettera intessuta di distinzioni sottili in cui le mie asserzioni sono ammesse da una parte, per essere rimesse in questione dall'altra » (*Mémoires*, II, p. 228).

Era costruita sullo schema: « Quando voi dite... lo ammetto, ma mi domando... ».

— «Non si dà criterio assoluto e *a priori* per la parte che ciascuno può prendere a questo sviluppo. È buono ciò che è ritenuto dalla coscienza cristiana, riconosciuto dalla Chiesa, e che contribuisce al progresso cristiano».

3) Qual è l'*organon* da voi usato per rinnovare la teologia mediante la storia?

— «Uno strumento modestissimo», ma «pericoloso per quelli che l'impiegano». E in termini più precisi nelle *Memorie*: «La conoscenza positiva e filosofica della storia, dell'uomo nella storia».

6) *Quarta lettera di Blondel a Loisy, 7 marzo 1903*⁹⁰.

Al termine di questo serrato interrogatorio, Blondel si scusa del suo atteggiamento «provocante», da avvocato del diavolo, imputabile alla sua «ignoranza invincibile di un pensiero che non si è del tutto e liberamente manifestato al pubblico». Egli si è trovato a suo agio nelle novantasei pagine della prefazione fuori commercio di *Etudes bibliques* che Loisy gli ha fatto avere confidenzialmente: «Voi esponete cose che un giorno non potranno non essere ammesse... Voi mettete, finalmente, il cattolicesimo alla pari con la sua idea». È dunque pienamente convinto e soddisfatto? «Sono persuaso che, se i vostri principi, il vostro metodo, se la vostra opera reale e virtuale apparisse nella sua integrità, nella sua forza e nella sua bellezza (ove s'ecceputi un punto solo), essa accoglierebbe il consenso di molti spiriti chiaroveggenti che, ancora oggi, nonostante la loro buona volontà, se ne fanno un'idea sbagliata».

Ove s'ecceputi un punto solo — sul quale Blondel si ritiene obbligato a «resistere disperatamente»: la coscienza di Gesù. Loisy riconosce che questo problema non dipende dalla scienza del critico ma dalla fede dell'uomo: «Permettete che la mia fede d'uomo protesti contro quello che ho creduto d'indovinare (senza dubbio a torto) della vostra fede d'uomo».

Dal canto suo, Blondel riconosce di aver sbagliato su un particolare: dal punto di vista della storia oggettiva, la psicologia di Gesù intimo è non soltanto inaccessibile, ma estranea ai problemi cristologici. La vera questione è quella che faceva ironizzare Loisy, quella del *mezzo extra-storico per definire storicamente* la coscienza

di Gesù. «Che la concezione verginale non concerna la storia, passi; ma può, tuttavia, essere stata un fatto di storia». La fede lo esige e lo storico non deve «rendere impossibili delle verità che possono essere state dei fatti»: non è la fede che glielo prescrive dal di fuori, ma la sua stessa esperienza che lo sollecita in questo senso. I problemi d'anima ai quali egli non sfugge, non gli sfuggono forse in parte? Lungi dal ridursi alla psicologia individuale, questi problemi costituiscono un'opera collettiva, un'esperienza accumulata che non dipende né dalla teologia né dalla storia, ma da una scienza (ancora virtuale) della pratica cristiana, dell'*azione*, capace di arricchire la nostra comprensione della storia e, quindi, unico ponte reale fra la storia e la teologia.

Volendo limitarsi ai dati e ai mezzi storici di cui, del resto, riconosce l'insufficienza, Loisy finisce in una strettoia che egli si rifiuta di riconoscere. Quando crede di aver definito storicamente la coscienza di Gesù, non ha fatto che descrivere la coscienza che ne ebbero i suoi primi interpreti. Perciò non può eludere il quesito indiscreto: «Credete o no che Gesù abbia avuto, nel suo intimo, il sentimento, il chiaro possesso della propria divinità?». Dalla risposta, stima Blondel, dipende la verità, l'efficacia e la durata della fede cattolica. Nel caso negativo, si assoggetta Gesù alle condizioni storiche, si nega la sua trascendenza rispetto alla serie dei fatti, si priva la dogmatica tradizionale della sua base e del suo valore sperimentali, la si riduce a una semplice impalcatura provvisoria, si fa riposare l'esperienza cristiana e l'insegnamento della Chiesa su una *vera sostituzione di persona*. Ma, sempre secondo Blondel, questa risposta dipende da una decisione intima: essa non è per nulla imposta, implicata dal metodo cui giustamente si appella Loisy e che, praticato con rigore, lascia la questione in sospenso.

Questa lettera doveva restare senza seguito. «Essa non sollecitava né comportava risposta», scrisse Loisy, un quarto di secolo più tardi nelle sue *Memorie*, dove egli le avrebbe opposto una netta chiusura. «Se la fede postula dei fatti la cui attestazione è essenzialmente fittizia, tanto peggio per la fede. Questo non è un metodo, è il capovolgimento della ragione a profitto di un misticismo visionario». Né la storia né qualsiasi altra scienza possono esplorare il mistero della vita religiosa e morale, ma, egli conferma, non vi sono che la scienza e la storia per determinare i fatti storici. Riconoscere questa incommensurabilità non significa far posto all'assoluto dogmatico (in cui è formulata l'esperienza collettiva donde Blondel vuole estrarre

⁹⁰ MARLÉ, *op. cit.*, pp. 105-111.

la sua scienza dell'azione) ma al mistero dello spirito dell'umanità³¹. Uno schema di pensiero, stima Loisy, non ci rivela niente sull'oggetto del pensiero stesso; e la storia nella sua verità nuda, anziché essere rivelata dalle categorie dello spirito umano, ha imparato a constatare e a spiegare la loro trasformazione. Le antiche concezioni assolute, oggi impensabili, non hanno sull'assoluto una presa maggiore né minore delle nostre concezioni relative. Inversamente, è ben vero che con esse cade il cristianesimo tradizionale, non per annientarsi, ma per sfociare in «una religione dell'umanità».

A parte quest'ultima precisazione, che denota lo sviluppo del suo pensiero, sembra proprio che tale conclusione sia la stessa cui Loisy era giunto nel 1903, al termine della sua corrispondenza con Blondel. Per un mese, la tenacia del filosofo si era sforzata di contenere in distinzioni successive e reiterate la fluidità dell'esegeta. Deludente dialogo di sordi? In un certo senso, sì, ché, all'arrivo, ci si avvede che la discussione ritorna al punto di partenza; l'obiezione primaria che Blondel aveva formulato nei confronti di Loisy si pone fra loro come l'ostacolo insormontabile, e le risposte dell'esegeta non forniscono alcun dato, sull'orientamento del suo pensiero, che non sia già contenuto nel volumetto.

Resta il fatto, comunque, che si è reso necessario questo doto itinerario per giungere a quel punto, ed è un fatto psicologico che non si può trascurare. «Se volessi essere un po' maligno, vi direi che voi mi rinfacciate soprattutto di non aver messo la vostra filosofia nella mia storia», aveva osservato Loisy, al quale questa filosofia resta piuttosto indifferente. In realtà, la questione è più complessa. Il possesso di un sistema intellettuale fortemente costruito spiega la prontezza con cui Blondel ha analizzato la sua istintiva opposizione alle tesi difese da *L'Évangile et l'Église*. Ma, da una parte, sono i suoi sentimenti ortodossi, non le sue posizioni filosofiche, che

³¹ *Mémoires*, II, p. 230-231.

«Da Bellevue, è finita», scriverà il 26 marzo Blondel a Wehrlé (*Au Coeur de la crise moderniste*, p. 113): si vorrebbe poter ricollocare nel suo contesto questa frase laconica estrapolata dall'editore.

Fin dal 13 marzo, Blondel aveva scritto a Wehrlé: «Non prenderò più l'iniziativa di turbare questo silenzio». Risposta assai dura di Wehrlé il 15: «Non apprezzo più di voi il suo spirito, che è davvero uno spirito da seminario minore, e non comprendo più di voi le sue distinzioni, che son molto più che scolastiche nel loro ideologismo oltranzista, e per giunta con la pretesa di tradurre delle realtà viventi» (*Correspondance Blondel-Valensin*, I, p. 113).

lo hanno inizialmente allarmato. E, d'altro canto, il suo sistema personale, così aspramente contestato dagli avversari tradizionalisti e sovente così mal compreso, gli ha reso arduo l'accesso al pensiero loisista il cui procedimento gli era radicalmente alieno. Contro di esso accumula obiezioni che si disfanno una dopo l'altra. Cercando di spiegare il suo invincibile disagio, egli aveva inizialmente incriminato il *metodo*; alla fine, giudica difettoso soltanto l'uso del metodo, rispetto al quale si rivelano estrinseche le due opposte cristologie che l'orientano diversamente. Mentre ciascuno dei due interlocutori è rimasto sulle proprie posizioni, Blondel, su tutti i punti salvo uno, si dichiara soddisfatto e convinto dalle spiegazioni di Loisy.

Forse perché il volumetto mancava di chiarezza? È quel che pensa Blondel e «la forma generalmente concisa o frammentaria o riservata» in cui Loisy si esprime gli dà l'impressione di una *semi-reticenza*, del resto indiscutibilmente opportuna, come di buon grado riconosce. E, nondimeno, tutte le precisazioni che la sua insistenza ottiene non gli manifestano soltanto la perfetta coerenza (in mancanza di un'ortodossia soddisfacente) del suo corrispondente: esse lo invitano a leggere il volumetto come è stato scritto. Loisy non rischiara per lui tutte le pieghe nascoste della sua opera; non commenta né completa il suo pensiero; rinvia semplicemente da ciò che gli si fa dire a ciò che ha detto. Simile a un pedagogo, la cui pazienza è illimitata, egli sembra iniziare un profano, insaziabile di spiegazioni, a un modo di pensare che non gli è gran che familiare e le cui articolazioni non gli sono evidenti.

L'evoluzione del Wehrlé non impone forse quest'ultima interpretazione? Il suo loisismo si dissolse, egli scrive, il giorno stesso in cui comprese che non c'era più «nel pensiero dell'autore che il contenuto apparente dell'opera»³². Dal lato opposto dell'orizzonte, in cui si trovava, si unì allora a Blondel. La loro immaginazione aveva così lavorato in senso inverso: al filosofo, il sentimento di una decisiva obiezione aveva fatto vedere difficoltà ovunque, mentre il teologo, che nulla di simile aveva sperimentato, risolveva con facilità tutte quelle proposte gli dal suo amico.

Di questi malintesi, dunque, la prosa di Loisy non può essere tenuta responsabile. Tuttavia essi non possono imputarsi unicamente all'eccesso di sfiducia o, viceversa, alla precipitazione dei suoi lettori. Essi hanno un fondamento reale, oggettivo, mancando il quale i pic-

³² A Blondel, 15 marzo 1903 (MARLÉ, *op. cit.*, p. 113).

coli calcoli dell'autore sarebbero stati senza ragione d'essere e senza conseguenze le incomprensioni dei suoi ammiratori o dei suoi critici. La possibilità di questi malintesi esiste su tutto l'arco che separa le formule loisiste dal formulario tradizionale, a partire dal momento in cui si pone la necessità di rivedere il formulario stesso alla luce di nuove esigenze; ora, tale è il caso di Blondel e di Wehrlé. La messa in opera del metodo si accompagna alla creazione di un linguaggio la cui assimilazione personale e verifica pratica da parte di coloro che lo impiegano restano assai delicati, un linguaggio che tutto cospira a rendere ambiguo: il peso delle abitudini inveterate che presidono alla sua nascita, la complessità del suo carattere simbolico, l'imprecisione delle esigenze che deve soddisfare, la dispersione di quelli che devono forgiarlo e servirsene, le cautele stesse che il suo impiego richiede.

Nel nostro caso, l'obiezione sollevata da Blondel era a doppia faccia e, almeno da principio, indissolubilmente oggettiva e soggettiva, epistemologica e psicologica. Da una parte, essa concerneva l'uso del metodo storico e la sua indebita riduzione dalla storicità allo *storicismo*. Dall'altra risaliva fino all'*agente* di questa riduzione, fino al legame che poteva, che doveva esistere tra la forma della sua fede personale e la sua preferenza data allo storicismo.

SECONDA FASE PREPARATORIA
CORRISPONDENZA BLONDEL - HÜGEL

Nessun caso somiglia mai agli altri, e lo stesso Blondel ha badato bene a dissociare il proprio da ogni altro. Tuttavia, prima che egli si scontrasse con Hügel in merito a *L'Évangile et l'Église*, la sua corrispondenza con il barone appare, nella forma, come un preludio in sordina dell'affare Loisy.

Le relazioni di Hügel con Loisy erano cominciate il 30 aprile 1893: lettera di un abbonato all'*Enseignement biblique* al direttore della rivistina. Quasi due anni dopo, nel febbraio del 1895, Blondel gli fu presentato a Roma da Léon Ollé-Laprune e da Paul Fabre. Da molto tempo il barone si era dedicato ai problemi della vita mistica; poi, pur non tralasciando di occuparsene, era stato indotto dall'attualità a interessarsi in modo preminente delle questioni poste dalla critica biblica. Infine, aveva una conoscenza personale dei grandi autori e seguiva con attenzione il movimento del pensiero tedesco, quantunque non si desse le arie di un filosofo di mestiere¹. In lui questi svariati interessi si componevano facilmente in una visione unitaria. Anche quando discuteva le idee dei suoi nuovi amici, si trattava delle *sue* idee, delle *nostre* idee, che occorreva far avanzare frontalmente e difendere solidarmente, al servizio della stessa causa, contro il grande nemico, lo spirito *scolastico* che dominava il cristianesimo, questa « montagna di ghiaccio che galleggia in un mare del sud »². Fra i suoi amici non vuol fare alcuna *differenziazione* intel-

¹ Così spiegherà a Blondel la pubblicazione del suo *Mystical Element of Religion* nel 1908: « Ero assillato dai problemi che mi occupavano, come materia d'importanza spirituale per la mia anima e la sua vita religiosa, già da trent'anni, assai prima che conoscessi sia pure l'esistenza dei miei amici critici, compresi il rev. Laberthonnière e voi stesso » (Lettera dell'11 dicembre 1908).

² « Se la scolastica mi rovina la filosofia, essa mi è anche implacabile nemica sul terreno storico e biblico. Nessuna reale conoscenza delle fasi passate del pensiero umano, anche (e forse soprattutto) del pensiero religioso, senza i tre elementi del *relativo*, dello *sviluppo*, del *moralismo*. Ora questi tre elementi mancano completamente, in ultima analisi, alla scolastica: essa cesserebbe di essere il giorno in cui li accettasse nella loro vera portata » (lettera a Blondel, 26 maggio 1896).

lettuale e li seguirà a malincuore quando essi penseranno di dover impegnarsi su questa via.

Ha letto *L'Action* (1893) di Blondel, con attenzione, interesse e molto profitto. Ne consiglia la lettura intorno a sé e non cesserà di spronare l'autore a una ristampa, visto che il libro non si trova neanche a peso d'oro. Nel 1896 leggerà anche la *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* di cui distribuirà a bella posta una cinquantina di esemplari, com'era solito fare con le edizioni numerate che richiedeva ai suoi amici. Ma in lui l'ammirazione, che era un'esigenza del cuore, resta sempre critica. Egli si preoccupa di una tendenza neo-platonica della teodica di Blondel, delle affinità baianiste della sua teologia della grazia³, ma soprattutto gli rimprovera l'oscurità del suo linguaggio.

« Confessò, ahimé, che ciò che scrivo è difficile a comprendersi: sapeste, però, quale pena mi dò per esprimere, per chiarire il mio povero pensiero », gli risponde Blondel⁴. Ma Hügel vede bene che il problema ha due aspetti: « la questione del vino e della bottiglia », come la chiama nel suo immaginoso linguaggio⁵. Blondel teme di essere male e troppo presto compreso da lettori frettolosi o mal preparati: « Meglio non esser compresi affatto e far dovunque sentire tutti i particolari e gli addentellati, senza di cui taluni principi nuovi, interpretati attraverso abitudini inveterate, rischierebbero di essere pericolosi e condannabili »⁶. E ancora: « Sono così assillato dalla necessità di irritare il meno possibile, di rispettare le dichiarazioni ufficiali, onde assicurare il rinnovamento da cima a fondo, la rivivificazione di tutto l'organismo. Sempre di più mi avvedo dell'importanza, e anche dell'estrema difficoltà, di un'impresa siffatta »⁷.

Un domenicano, il padre Schwalm, simboleggia questa difficoltà: in un articolo apparso sulla *Revue thomiste* ha interpretato completamente alla rovescia il pensiero di Blondel, attribuendogli opinioni del tutto diverse dalle sue. Ora, questi malintesi e queste critiche infondate poggiano su una divergenza di dottrina fin troppo reale: « Per il padre Schwalm è un articolo di fede dire che la conoscenza è il sostituto adeguato e il ricalco puro e semplice delle cose anche

materiali. Tutto ciò che, dopo san Tommaso, non è tomistico, è kantiano, cioè eretico. È proibito considerare la conoscenza come un dato mediato, come un estratto della vita e dell'azione. Ed è questo dogmatismo che ci viene imposto come la sola forma autentica dell'ortodossia »⁸.

La gravità del dibattito dipende dal fatto che qui si tratta appunto dell'ortodossia cattolica e dei suoi fondamenti filosofici, che Blondel è accusato di sgretolare con il suo *sogettivismo*. Hügel è pienamente d'accordo: « I vostri avversari dominano troppo tutte le forme di pensare, di concepire della stragrande maggioranza dei nostri, da sei secoli a questa parte, perché un atteggiamento come il vostro non incontri grosse difficoltà a farsi tollerare. Eppure quale servizio rendereste alla Chiesa, se giungeste a tanto! Io spero che, con molta dolcezza e indulgenza, con molta oculatezza e silenzio, finirete per farvi perdonare di *veder* più chiaro, più largamente e più lontano degli altri »⁹. E due anni dopo: « Nove su dieci, forse 99 su cento dei nostri sono cristallizzati, mummificati in forme e abitudini mentali che godono di un prestigio sei volte secolare o piuttosto due volte millenario. Per giunta, essi sono suscettibili, sospettosi, timidi e arroganti insieme, come tutti quelli che cercano la certezza al di fuori della vita realmente vissuta. Sono anche di gran lunga i più forti, quanto a forza esteriore immediata: potrebbero, se non fossero per nulla distratti da altre questioni, metterci quasi del tutto a terra, almeno per il momento »¹⁰.

A Roma, il nome di Blondel *fa paura* anche agli ecclesiastici più aperti¹¹. Il giudizio di alcuni preti della procura di San Sulpizio ha potuto essere momentaneamente sospeso soltanto grazie alle spiegazioni che il rev. Denis, direttore degli *Annales de philosophie chrétienne* ha dato loro, col suo fare campagnolo mal dirotto ma ben intenzionato¹². Perciò, quando Blondel è minacciato dall'Indice, Hügel si guarda bene dall'entrare nel merito della questione per difenderlo: « Ho detto al cardinale Rampolla che una condanna non farebbe che rattristare e irritare molti, in specie fra i giovani e proprio fra quelli che più simpatizzano con la politica

³ Lettera a Blondel, 2 luglio 1895 e 26 maggio 1896. « Preparatevi tutta via a difendere la vostra posizione dall'accusa di semi-giansenismo » (*ibid.*).

⁴ Lettera a Hügel, 20 giugno 1896.

⁵ Lettera di Hügel a Blondel, 21 dicembre 1897.

⁶ Lettera di Blondel a Hügel, 20 giugno 1896.

⁷ Lettera di Blondel a Hügel, 6 gennaio 1898.

⁸ Lettera di Blondel a Hügel, 12 ottobre 1896. « *Revue thomiste* », articolo del settembre 1896.

⁹ Lettera di Hügel a Blondel, primo novembre 1896.

¹⁰ Lettera di Hügel a Blondel, 30 gennaio 1899.

¹¹ Lettera di Hügel a Blondel, 3 maggio 1898.

¹² Lettera di Hügel a Blondel, 4 maggio 1898.

francese del cardinale e del Santo Padre »¹³. Pertanto « è di enorme importanza che i vostri lavori non compaiano, almeno per il momento, se non come una delle tante forme e sfumature di una tendenza o scuola che, in quanto tale, è da secoli ben costituita e bene accettata alla Chiesa cattolica »¹⁴.

Su indicazione di Hügel, peraltro, Tyrrell s'è immerso nella *Lettere* del 1896; e gli ha confidato le sue reazioni, subito tradotte sul piano della discussione: « Ho letto più volte l'opuscolo di Blondel, che m'impresiona molto, quantunque non presuma affatto di penetrarne tutte le idee, poiché buona parte del senso preciso mi sfugge. Dove lo comprendo, sono d'accordo con lui, in specie, per esempio, nella sua critica dell'insufficienza delle forme correnti dell'apologetica; e così pure nella sua più larga concezione della fede salvatrice. Il suo studio mi ha indotto al riesame di alcune mie idee, che ho sempre giudicato censurabili dal punto di vista teologico perché temerarie, ma che non lo sarebbero sempre. Ed ecco che Blondel va più lontano di me! ». Ma egli dovrebbe vigilare di più sul *suono* da dare al suo pensiero: « Si possono dire tante cose, purché s'impieghino le familiari vecchie parole, mentre Blondel adotta una lingua nuova che renderà sospetta anche la sua più trita affermazione. Traducete il cattolicesimo in linguaggio idealistico e, sebbene la cosa detta resti la stessa, sarà nondimeno anatemizzata come *pis auribus offensiva*. Credo che tutto quello che dice Blondel potrebbe esser trasposto nella lingua della Scuola e che nessuno vi ravviserebbe un progresso del pensiero, eccetto quelli preparati a ricevere questo progresso »¹⁵.

Hügel è colpito da questa valutazione, ma non interamente convinto, poiché finora la tattica del suo amico non gli è riuscita gran che e, d'altra parte, rimane al di qua del fine prefissato. « Mi sembra

che noi conseguiremo, se è possibile, la libertà di dire finalmente, talvolta almeno, la verità eterna nel linguaggio del tempo nostro »¹⁶. Ma l'impressione di Tyrrell non sarà diversa quando, nel 1900, affronterà *L'Action*: « Se posso dirlo senza presunzione, sembra proprio che noi giungiamo, l'uno indipendentemente dall'altro e per strade diversissime, a risultati perfettamente identici... Lui arriva, con una ricerca metodica, a ciò che io incontro per caso o tutt'al più per istinto ». Eppure, egli continua, « non si rimpingi abbastanza che un libro destinato a far epoca come questo, sia, alla fin fine, sepolto nell'oscurità del suo stile — sepolto, voglio dire, per quelli che ne hanno maggior bisogno e che sono avvezzi a quella terminologia familiare della Scuola che ormai è divenuta parte di ogni linguaggio moderno. Continuo a rifiutarmi di ammettere che tutto ciò che ha detto Blondel non si potrebbe dire con semplicità trasparente »¹⁷.

Ma due mesi dopo l'atteggiamento di Tyrrell cambia bruscamente: « Adesso mi rallegro che egli sia oscuro, poiché ciò darà alla sua dottrina un rivestimento protettivo finché non sia giunto il tempo della germinazione. C'è solo da temere che i suoi ammiratori chiariscano quello che ha voluto dire o almeno lo interpretino a loro modo, a beneficio dei cani da guardia ecclesiastici che, altrimenti, passerebbero accanto al libro senza fermarsi. *Inimici domestici* ejus si applica sia ai nostri amici che ai nostri avversari ». E Hügel commenta: « Mi sembra che egli abbia toccato la difficoltà tattica decisiva che vi aspetta alla seconda edizione. Perché può essere inevitabile e anche utilissimo risultare qua e là oscuri, nonostante ogni buona intenzione; ma chi sopporterebbe un'oscurità artificiosa e coscientemente opportunistica? Dovreste, dunque, divenire più chiaro,

¹³ Stessa lettera.

¹⁴ Tradotto da Hügel nella sua lettera a Blondel del 16 settembre 1900.

¹⁵ Dal canto suo, Blondel aveva assai apprezzato un articolo di Tyrrell sull'*Esquisse d'une philosophie de la religion* di AUGUSTE SABATIER: « L'ho studiato con il più vivo interesse e con il più autentico profitto. Quanto ci sarebbe di guadagnato il giorno in cui si comprendesse, in effetti, che la scienza, la filosofia, il pensiero, non sono che un simbolismo di segni sempre perfettibili e che, in particolare, la scolastica è, al pari della lingua latina e anche di quella liturgica, un sistema di formule che conservano il tesoro delle sante lettere, ma che richiedono il lavoro interpretativo dell'intelligenza, sia pure soltanto per cogliere il senso proprio e originale in cui le definizioni furono primitivamente formulate. Articoli siffatti, così giusti, così fini, così penetranti, così inattaccabili, costituiscono un grande servizio reso alla Chiesa ». (Lettera a Hügel, 18 agosto 1898).

più esplicito. Ma come rendere accettabile, quando si sarà capito meglio, quello che non si è tollerato comprendendolo a metà? Son sicurissimo, infatti, che non vi sia stato da parte loro un semplice malinteso, che il loro bisogno non è di veder più chiaro quel che noi vogliamo, per volerlo essi pure». Il barone, a ogni modo, non disperava: Blondel sarà tollerato « come uno spirito *confuso*, che potrà anche aver detto belle cose »; inoltre, le idee si fanno strada lentamente; e presto si lascerà passare quello che dieci anni prima si sarebbe condannato. Infine, anche a Roma, la reazione gli sembra una battuta d'arresto: lo dimostra la proroga concessa a Loisy¹⁸.

Davanti a queste opposizioni, del resto, il loro temperamento reagisce diversamente. Per la sua situazione, Hügel vede le cose più da vicino, ma anche più dall'alto. Vivere a Roma, per un credente sincero, è « cosa complessa e, al fondo, financo dolorosa ». A tre anni dalla morte di Leone XIII, la situazione laggiù si è fatta ancora più « chiusa, abbuaiata, stagnante ». Senza dubbio vi si trova, come sempre, quel passato straordinario e, come dappertutto, anime ammirabili. « Ma, al fondo e sullo sfondo di tutto, tanto più presente ed efficace perché sottesa e latente, vi è una tradizione secolare, qualcosa che sta nell'aria e nel sangue, qualcosa che agisce come il peso d'una massa materiale, senza coscienza né viscere, senza sosta né chiasso, senza constatazione autentica e veridica — poiché quelli che subiscono tutto questo non lo esprimono e quelli che ne parlano non lo subiscono; c'è questo potere e questo orientamento del potere che diffida profondamente, istintivamente del movimento, dell'espansione, della vita; che non comprende la *chinesiterapia* e non vede che l'elasticità si consegue solo col movimento... La cristallizzazione, il congelamento, la diffidenza, la costrizione: ah! che il Cristo divino venga finalmente ad alitare su tutto, con quella purità divina che è integralmente pura proprio perché è energia, movimento, vita e calore »¹⁹.

Blondel soffre ancora di più e cerca di superare interiormente questo stato di cose che l'opprime: « Non rattristiamoci, non diamoci troppo pensiero di qualche piccola nube che, nel momento in cui

sembra eclissare ogni luce e oscurare il nostro povero orizzonte, non impedisce al gran sole di splendere intensamente. Mi consolo, con questa riflessione, di tutte le povertà intellettuali, di tutte le meschinità morali e anche di tutte le passioni che umanamente mi fanno agonizzare l'anima e ne strapperebbero un gemito, un ruggito interiore che si vorrebbe far sentire, ma che, per sforzo di virtù come per necessità di prudenza, bisogna saper contenere e reprimere in Dio »²⁰. Ma la virtù non basta: « Ho tanti progetti! Mi consumo in tanti desideri, piani, schizzi e abbozzi! E resto muto e prigioniero. Mi si sconsiglia perfino ogni nuova pubblicazione, tanto si temono le suscettibilità ombrose, le reazioni violente. Fino a che punto bisogna seguire questo consiglio di un direttore più che saggio? È un problema che non riesco a seppellire nella sottomissione »²¹.

Una stessa lotta, comuni difficoltà, avvicinano così i due amici, ambedue coscienti dell'enormità del compito, della novità delle loro idee e della prudenza necessaria per divulgarle. Tuttavia la loro confidenza non va mai fino all'intimità, come se una linea ancora invisibile li separasse. « Voi mi siete sempre implicitamente e assai spesso esplicitamente presente », scrive Blondel a Hügel. « Vi consulto; cerco nel vostro ricordo uno stimolo, un conforto, trovo nella vostra preghiera un pegno di speranza; assaporo, nel vostro affetto, la dolcezza che aiuta a sopportare l'amaro dei tempi difficili in cui siamo impegnati »²². Al barone, Blondel non scriverà mai in termini diversi, ma, in lui, questi sentimenti, riposano su una stima personale, su una qualità dell'anima che egli apprezza, ben più che su una identità di vedute o una affinità di spirito. Dal canto suo, Hügel, più espansivo, più attivo, si mostra sensibile a una fraternità d'armi che non obbedisce a un criterio semplice come la pienezza d'un accordo intellettuale. Si muove agevolmente nella sua fede, entro frontiere di cui stenterà sempre a capire come altri possano trovarle o troppo larghe o troppo strette.

Hügel rimarrà sempre refrattario alla « *probanza* meramente filosofica » del metodo di Blondel²³, ma questa riserva non diminuisce in nulla l'ammirazione che gli porta, poiché vale di per sé, come

¹⁸ Lettera di Tyrrell a Hügel, 25 novembre 1900, tradotta e commentata dal barone nella sua lettera a Blondel del 5 agosto 1901.

¹⁹ Lettera di Hügel a Blondel, 14 marzo 1900. Confrontare con una lettera analoga scritta anni prima da monsignor d'Hulst al rev. Frémont (7 gennaio 1890).

²⁰ Lettera di Blondel a Hügel, 18 agosto 1898.

²¹ Lettera di Blondel a Hügel, 22 marzo 1900.

²² Lettera di Blondel a Hügel, 28 luglio 1901.

²³ Lunga lettera in tre punti di Hügel a Blondel, 19 febbraio 1899. Risposta del filosofo sotto forma di una « nota sul metodo dell'apologetica » (s. d., inviata il 20 aprile 1899).

una riflessione vivente e stimolante che non esita ad affrontare i veri problemi. Quanto a Blondel è possibile, col distacco della storia, trovare la sua linea di differenziazione nei complimenti che rivolse al barone per il suo studio sull'Esateuco, letto al IV Congresso Internazionale degli scienziati cattolici (Friburgo, 1897) e poi pubblicato in opuscolo. Egli deplora la propria incompetenza esegetica, elogia il metodo e la sostanza, ammira lo spirito scientifico e la rispettosa prudenza dell'autore, apprezza la spidità dello stile, poi continua: « Sono assai colpito dalla forza delle prove cumulative e, insieme, dalla necessità di completare sempre le conclusioni della storia e della filologia critica con lo studio delle condizioni interiori e dinamiche del regno della verità nella società spirituale ». E conclude con queste righe che preciseranno presto la sua posizione nell'affare Loisy: « Più passa il tempo, e più mi sembra che voler fondare unicamente e principalmente la dimostrazione evangelica su determinazioni oggettive o empiriche, significa affidare tutto o all'intolleranza d'un dispotismo dottrinale o alla temerità d'interpretazioni inguaribilmente congetturali. Il successo, così necessario e — col tempo, così certo, della vostra critica biblica mi pare intimamente legato al progresso del metodo apologetico d'immanenza, che è il solo a comportare insieme, direi, la libertà dell'evoluzione e la fermezza dell'orientamento nella vita dell'umanità »²⁴.

Sono due spiriti e due caratteri profondamente diversi. Essi si apprezzano e si sostengono: nella confraternita dei sospetti, una simpatia elettiva li avvicina, ma ciascuno conserva la propria indipendenza. Nessuna nube si è ancora frapposta fra loro, ma basterà il volumetto per rivelare una insuperabile divergenza che né l'uno né l'altro aveva fino allora sospettato.

²⁴ Lettera di Blondel a Hügel, 18 agosto 1898.

Invece la sua lettera del 22 marzo 1900, in risposta alle difficoltà personali che Hügel gli aveva esposto sul problema della personalità, non sembra uscire dal quadro delle loro discussioni abituali: nulla la designa come la prima « seria resistenza » di Blondel alle idee del barone (*Au Coeur de la crise moderniste*, pp. 36-40).

Il primo disaccordo profondo tra loro, a proposito de *L'Évangile et l'Église*, Blondel lo scoprì nel febbraio del 1903, come aveva inizialmente fatto notare lo stesso commentatore nella *Correspondance Blondel-Valensin*, I, p. 139 (in cui, disgraziatamente, tutto è riferito al 1902).

La « fissità dell'orientamento » è un'espressione che Blondel aveva ripreso da Laberthonnière.

Quando uscì *L'Évangile et l'Église*, Hügel ne richiese subito dodici copie per la sua propaganda. Fin dal 15 novembre comunica a Loisy l'impressione che gli hanno prodotto i primi due capitoli: « Tutto è semplicemente superbo. Mai avevate scritto qualcosa di più forte e di più bello, di più adatto per introdurre presto o tardi, in misura più o meno grande, un nuovo modo di presentare, di concepire il cattolicesimo, da parte della stessa Chiesa ufficiale ». Pur sapendo che quest'ultima, è « ancora lontana dal volersi prestare » a questa modificazione, egli è senz'altro ottimista: « Sarà ben difficile condannare questo, poiché apparirà come l'unica risposta efficace a Harnack; e quei signori sono anche più affaristi che meschini ». Si fa in quattro per ottenere recensioni nei periodici di lingua inglese e anche tedesca. Ai primi del 1903, davanti alle minacce che sembrano precisarsi, si sforza di agire utilmente a Roma e, nel proprio ambiente, non perde mai occasione di difendere il volumetto e il suo autore. Dopo la censura del cardinale Richard, continua a credere che essa eviterà un intervento di Roma²⁵.

L'11 gennaio Blondel comunica a Hügel le sue impressioni sul volumetto — interesse, ammirazione, disagio — e formula riserve su quattro punti: una questione pregiudiziale di metodo (collocandosi dal solo punto di vista dei fatti, ci si isola nella storia), l'insufficiente liquidazione fatta da Loisy dell'essenza del cristianesimo, due difficoltà sulla coscienza del Cristo²⁶. Assorbito dalle sue molteplici attività, il barone aspetta un mese prima di rispondergli con una vera dissertazione in cui riprende uno dopo l'altro i punti toccati dal suo corrispondente. Il giorno stesso in cui essa fu spedita, Blondel riceveva la prima lettera di Loisy.

1) Prima lettera di Hügel, 12 febbraio 1903²⁷.

a) *Questione di metodo* - Ben volentieri Hügel concede a Blondel che la storia, anche profana, è « impastata di metafisica » come la natura umana; e si stupisce che storici del valore di mon-

²⁵ Loisy, *Mémoires*, II, pp. 157, 172, 179, 181, 201.

Secondo il suo *Diario* che egli teneva dal 1877, Hügel ricevette *L'Évangile et l'Église* il 10 novembre, il giorno stesso in cui apparve nelle librerie francesi. Ne cominciò la lettura il giorno dopo e la terminò il 7 dicembre.

²⁶ MARLÉ, *Au Coeur de la crise moderniste*, pp. 63-65.

²⁷ *Ibid.*, pp. 114-126.

signor Duchesne si mostrino impermeabili a questa evidenza, che il pensiero tedesco ha messo in luce così bene. Tuttavia un'affermazione così generale va precisata quanto alle persone e ai principi.

—Non si può negare che anche Loisy, e specialmente lui, sia d'accordo sull'istanza di Blondel: basterebbe a provarlo questa o quella pagina del volumetto. Due motivi spiegano perché gli accada di dare l'impressione contraria: egli urta contro l'incomprensione di una certa metafisica che non lascia alcun posto alla storia; e teme l'imperialismo di ogni metafisica già sistematizzata.

— La storia è oggi una scienza maggiore e a dispetto del vecchio spirito metafisico che impregna ancora il cattolicesimo, il quale, come religione storica, non può sottrarsi ai suoi controlli. Essa ha una verità «relativa e insurrogabile» che nessuna verità superiore sopprime; la metafisica di cui ha bisogno non deve né scansare né violentare i fatti e neppure, inversamente, promulgarli. Ma, più che sperare di veder vivere in pace queste due discipline incapaci di escludersi a vicenda, conviene esaminare la fecondità del loro confronto dialettico.

b) *L'Essenza del cristianesimo* - Loisy, secondo Blondel, restava troppo scolastico, come lo stesso Harnack: i due storici si mostravano più preoccupati di condensare il cristianesimo in un concetto centrale da pensare anziché di mostrarlo come un'azione molteplice da vivere. Hügel non scorge la contraddizione, pur ricordando che la sintesi loisista non si presenta come un concetto unico, ma come una concezione unificata.

c) *Limiti del pensiero del Cristo* - Blondel rifiutava la limitazione anche apparente del pensiero del Cristo alla parusia prossima. Hügel constata che l'insieme dei testi evangelici suppone, al contrario, questa limitazione.

d) *La psicologia del Deus-Homo* - Hügel si rende conto perfettamente che questo punto — «il più formidabile» — introduce nel cuore della discussione. Anche qui, pensa, i testi sono per Loisy, la cui interpretazione gli sembra che rispetti molto più di quella di Blondel le dichiarazioni di Gesù, la sua profonda umiltà e le esigenze della devozione.

Riconosce, d'altronde, «la forte impressione di naturalismo» che dà la lettura di Loisy, ma che occorre saper superare. Ogni visione religiosa un po' nuova appare da principio come profanatrice, riduttrice. Anche le resistenze suscitate da Loisy denunciano questo carattere. Infine, il temperamento spirituale dell'esegeta è agli antipodi

di spiriti come Blondel, Tyrrell, Laberthonnière, Eucken, tutti assestati di assoluto. D'altra parte «il Dio di tutti i doni gliene ha impartiti di mirabili: veracità e perspicacia storiche, un coraggio morale, una perseveranza insopprimibili...».

2) *Prima risposta di Blondel, 19 febbraio 1903*²⁸.

Blondel rispose prima a Loisy e qualche giorno dopo a Hügel che, alla sua duplice amicizia, univa una duplice competenza: «Non ci siete che voi a mostrare la filosofia e la critica congiunte al grado in cui le conciliate in voi stesso».

Pur convalidando tutte le osservazioni del barone sui diritti della storia, Blondel nota però che queste comuni condizioni lasciano insoluto il particolare problema dell'esegesi biblica. L'accordo dello storico e del filosofo non basta ad armarli per *individuare* il soprannaturale. S'impone quindi una questione preliminare: «Se, per ipotesi di fede, si suppone che le pretese del cristianesimo abbiano un fondamento reale», quale atteggiamento seguire affinché il modo di esaminarle non sia un modo di eliminarle surrettiziamente? La dignità della storia non deve farle dimenticare l'umiltà del suo compito: i suoi lavori di ripulitura, di mondatura, di scalo, sono opera di cuochi; ciò che essa chiama *fatto* non ci dà l'umanità che al modo in cui il vetturale di una carrozza conosce la sua città. Il Cristo non ha scritto che sulla sabbia e, per letterale che la si voglia supporre, la trascrizione del suo insegnamento da parte dei suoi primi interpreti ha potuto esserne soltanto un'espressione rudimentale e inadeguata. Il suo pensiero è dunque inseparabile dal lavoro di comprensione e di assimilazione al quale la Chiesa non ha cessato di dedicarsi, e un atto di fede basta a riassumere tutti gli altri: «Io credo nell'identità e nell'unità fondamentale di tutti i Cristi della tradizione, in quello di Marco, in quello di Giovanni, in quelli di Atanasio e di Agostino, di Tommaso, di Teresa e di Margherita Maria». In altri termini, «non si può vedere Gesù che nella sua opera totale e attraverso la sua immanenza nella Chiesa, quanto e più che nel

²⁸ *Ibid.*, pp. 127-138.

«La lettera di Hügel mi ha procurato ore, notti di inquietudini e anche di tormenti, come se una tempesta sradicasse qualcosa dal profondo di me» (Blondel a Wehrli, 21 febbraio 1903, *ibid.*, p. 148).

Vangelo»; è illusorio «fidarsi del comune metodo storico per estrarre dai sinottici il vero Gesù»²⁹.

Blondel, dunque, non ha mai pensato di introdurre una incompatibilità reale fra concetto da pensare e azione da vivere. Ha voluto soltanto rifiutare «la pretesa di attribuire ai sinottici e, per essi, al loro Maestro un concetto ben definito donde si sarebbero prodotte, grazie a una dialettica ideale o concreta (poco importa), le varie incarnazioni del cristianesimo». Egli rimprovera a Loisy di aver dato al regno, supponendo che esso sia stato il veicolo iniziale, una precisione affatto scolastica, un aspetto da istantanea fotografica, a scapito dell'«idea sempre fecondata dalla vita e dalle suggestioni dello Spirito di novità». Al contrario, è questa permanente fecondazione che ci orienta verso l'unità di pensiero che Gesù ebbe in una maniera superiore, ma di cui non fissò Egli stesso la rappresentazione obiettiva. La parusia imminente ha soltanto il valore di una «primitiva sintesi immaginativa»: essa è «l'abbozzo di una metafisica del destino soprannaturale dell'uomo, alla portata dei pescatori di Tiberiade» e il residuo di una parola destinata ad avere un'infinita ripercussione.

Camaliele fu saggio nel concludere: «Attendiamo i frutti e vediamo il seguito...». Il seguito ha reso testimonianza del principio, oppure il *Mystère de Jésus* di Pascal non sarà stato che un «pio romanzo». Togliendo a Gesù la coscienza della sua divinità, si sopprime il suo ruolo ontologico. Non è la cristologia che va modificata, ma il modo scolastico di presentarla: una statica natura umana meccanicamente riunita alla natura divina nell'astratta nozione della personalità. Gesù è «l'universale stigmatizzato dei dolori umani... La coscienza della sua divinità lo abbandona meno ancora di quanto noi siamo abbandonati dalla coscienza della nostra umanità; e la coscienza della sua umanità è fatta di tutte le nostre coscienze umane... Se noi siamo per Lui, Egli è per noi; Egli è, alla lettera, il Figlio dell'Uomo». Allo *storicismo* di Loisy, pseudo-scienza e pseudo-filosofia, Blondel oppone il suo *pancristismo*.

²⁹ Blondel insiste qui su due distinzioni corrispondenti:

— *L'evoluzione*, effetto delle pressioni esterne, e lo *sviluppo*, creazione continuata a partire da un germe che trasustanzia i propri alimenti. Lo sviluppo di cui parla Loisy non è, in realtà, che un'evoluzione;

— *L'immagine* e il *pensiero* di Gesù. Loisy riduce il pensiero di Gesù all'immagine che i suoi primi testimoni si sono fatta della sua persona e delle sue idee.

3) Seconda lettera di Hügel, 2 aprile 1903³⁰.

Prima di rispondere, il barone si concesse sei settimane per riflettere. Ma la sua prima impressione non cambiò: era dispostissimo a farsi convincere, ma Blondel non vi riusciva. Invece, i supplementi preparati da Loisy per una ristampa de *L'Évangile et l'Église*, e che l'esegeta gli aveva inviato, lo soddisfecero pienamente. «Nella totalità di questa risposta a Harnack, voi avete messo tutto ciò di cui è prevedibile che avremo bisogno nei prossimi cinquant'anni», gli scriveva il 22 febbraio.

Hügel si stupisce che Blondel non sembri distinguere mai fra il Cristo terreno e il Cristo glorificato: in questo appunto culmina la sua critica. Sono due stati dello stesso Cristo, ma ciascuno dei quali presuppone un esercizio diverso della sua umanità. Il ragionamento di Blondel ha per lui il privilegio di un'antichità secolare: se il Cristo è veramente Dio, Egli ha dovuto avere necessariamente, per tutto l'arco della sua vita terrena, una coscienza pienamente esplicita della propria divinità e dei poteri della sua umanità. Dopo lunghe esitazioni, Hügel ha cessato di condividere questo ragionamento, ma per il maggior profitto della sua vita spirituale.

Il dissenso si manifesta anche su altri due punti. Anzitutto, non si può svalutare la testimonianza dei sinottici (come Blondel è indotto a fare dalla sua concezione della storia) senza colpire al tempo stesso quel quarto Vangelo che egli assume come la misura degli altri. In secondo luogo, se all'esegeta s'impongono dei prolegomeni «storico-critici e filosofico-teistici», dei prolegomeni «cattolico-ecclesiastici» non possono che imprigionarlo in un doppio circolo vizioso. Da una parte, infatti, la Bibbia comincia col sostenere la Chiesa prima che quest'ultima la sostenga a sua volta; e, dall'altra, il progresso degli studi biblici è opera di tutti gli uomini di buona volontà. Il cattolico non deve inquietarsi di questa tensione, di questa «eteronomia intellettuale» fra la critica e la sua fede: il loro confronto dialettico appartiene alle «necessità della vita creaturale» *in fieri*.

I dissensi fra i due amici permangono immutati. La discussione ha permesso loro di chiarire con più esattezza le proprie posizioni, ma non ha mostrato alcuna possibilità di avvicinamento; sarebbe vano,

³⁰ MARLÉ, *op. cit.*, pp. 139-147.

pensa Hügel, di prolungarla. « Mi dico, amico caro, che adesso sarebbe bene rimetterci serenamente ai nostri libri rispettivi... ».

4) *Seconda risposta di Blondel, 7 aprile 1903*³¹.

Blondel non cerca di insistere. Si limita a respingere la distinzione proposta dal barone fra il Cristo passibile e il Cristo glorioso per risolvere il problema della sua psicologia di Uomo-Dio. L'inconsistenza di questa distinzione gli era apparsa durante uno scambio di vedute col Wehrlé, che ne era stato anche lui attratto. In effetti, egli osserva, i sinottici non l'impongono, la sua pietà personale e la sua riflessione vi si rifiutano, l'unità della persona divina del Cristo ne risulta dissociata e il passaggio da uno stato all'altro perde ogni fondamento.

Discretamente, Blondel si limita a queste poche osservazioni. Le due lettere di Hügel lo hanno angosciato ed egli si confida con il Wehrlé: « Le mie tesi lo importunano palesemente, come le sue mi rattristano ». Già sei mesi prima quello che gli era stato riferito dell'*evoluzione* dell'amico lo aveva riempito d'inquietudine³². Ora, egli constata nel campo dei « critici », di cui Hügel si è fatto il portavoce, uno *sconquasso* delle idee ancora più grave di quanto non avesse immaginato: « Dovunque ci troviamo sull'orlo di abissi »³³. I loisisti pretendono di non trovare nella storia che un uomo, e tuttavia vorrebbero insediare un Dio nel Cielo: « Il Dio-Uomo mi sembra una chimera, se non vi è stato l'Uomo-Dio ». E Blondel tanto più soffre della sua incompetenza esegetica e della sua « cecità psicologica » giacché la pretesa imparzialità di cui i loisisti decorano le loro conclusioni gli sembra una trama di *a priori*³⁴. Con un tono ancora più duro, Wehrlé gli farà presto eco, sdegnandosi della « menzogna di questo apparato scientifico che serve da copertura alla più arbitraria, fantasiosa e antiscientifica delle dottrine »³⁵.

BLONDEL: *HISTOIRE ET DOGME* (1904)

Una pubblica presa di posizione appare presto come un dovere a Blondel, sia per contrastare l'influenza di Loisy e dissociarsi da ogni solidarietà con lui, sia per fare un po' di luce sui problemi dibattuti. La sua corrispondenza con l'esegeta e il barone, agli inizi del 1903, lo aveva preparato al momento giusto. In seguito, nel giro di pochi mesi la situazione non aveva fatto che aggravarsi, mentre la contesa dilagava: era necessario « rettificare le posizioni pericolose, senza chiudere gli occhi sui problemi reali »¹. Wehrlé e Mourret lo incitano a intervenire; il primo gli parla dei « guasti » prodotti dal metodo storico di Loisy; il secondo dei molti preti con i quali è in contatto e che sono affascinati da *L'Évangile et l'Église*, lo tiene al corrente della situazione e, il 22 novembre, gli invia due lunghe lettere sugli errori di metodo del volumetto².

Verso la fine del novembre 1903, Blondel si mette al lavoro. Procede a stento, penosamente, non riuscendo a discriminare fra le sue « molteplici adesioni » e le sue « invincibili ripugnanze », sentendosi invischiato in « difficoltà inestricabili ». Inoltre naviga fra Scilla e Cariddi, e la necessità di esser breve e chiaro lo paraliza. Per denunciare le nuove tesi, non intende propugnare i vecchi metodi: in fin dei conti questi e quelle sono egualmente pericolosi. Il suo lavoro, per avere un senso, dovrà mostrare « che non sarà sufficiente condannare Loisy, per condannabile che sia, se si vuol rimediare ai pericoli della crisi e alle angustie di tante intelligenze »³. Ha deciso perciò di « prendere lo scancio sui gayraudisti per colpire i loisisti »⁴.

¹ MARLÉ, *Au Coeur de la crise moderniste*, p. 158.

² *Ibid.*, pp. 159-165. Queste due lettere non figurano nella raccolta. Particolare fatto apposta per impressionare Blondel: « Ho constatato che si è molto inclini a interpretare la dottrina dell'*Action* nel senso delle dottrine de *L'Évangile et l'Église* » (Mourret a Blondel, 11 novembre 1903, *ibid.*, p. 160). Resta il fatto che l'affinità di pensiero fra i due uomini sembrava, allora, evidente a molti, avversari o partigiani.

³ Blondel a Mourret, 28 dicembre 1903 (MARLÉ, *op. cit.*, p. 173).

⁴ Blondel a Mourret, 23 dicembre 1903 (MARLÉ, *op. cit.*, p. 170).

Il 23 novembre Blondel aveva scritto a Mourret: « Non mi propongo di criticare direttamente Loisy, ma prendo il metodo in *abstracto*, nella sua purità artificiale » (*Correspondance Blondel-Valensin*, I, p. 114). È a questo

³¹ *Ibid.*, pp. 147-148.

³² Blondel a Mourret, 2 ottobre 1902 (MARLÉ, *op. cit.*, p. 47).

³³ Blondel a Wehrlé (MARLÉ, *op. cit.*, p. 148).

³⁴ Blondel a Wehrlé, 8 aprile 1903 (MARLÉ, *op. cit.*, p. 150).

³⁵ Wehrlé a Blondel, 14 novembre 1903 (MARLÉ, *op. cit.*, p. 161).

Ciò non toglie che Wehrlé apprezzasse l'articolo di monsignor Mignot in favore di Loisy, *Critique et tradition* (MARLÉ, *op. cit.*, pp. 189 e 202).

I gayraudisti sono i difensori accaniti dei vecchi metodi, di cui il deputato di Finistère è, secondo il giudizio di Mourret, un « rappresentativo »⁵, e la loro potenza è altrettanto grande della loro intellegenza. Lo slancio glielo forniscono quattordici lettere di una corrispondenza scambiata un tempo con il Gayraud per interposta persona⁶.

Il prudente sulpiziano teme subito il peggio: Blondel non sarà compreso dalla maggior parte dei teologi, alcuni dei quali (per esempio nella redazione dell'*Ami du clergé*) sono ancora più ostili a lui che a Loisy; gli verrà rinfacciata la sua considerazione per il talento, il carattere e talune idee dell'esegeta, e il suo intervento non farà che aggravare le cose⁷. Wehrlé finisce per condividere questi timori e si associa a Mourret per convincere Blondel a rinunciare

atteggiamento che egli si richiamerà nel suo articolo e in seguito, e non a quello espresso nella sua lettera del 23 dicembre (vedi avanti, nota 19). Ciononostante, egli scriveva al padre Valensin, il 18 dicembre: « Ho voluto riservare il mio tempo, le mie forze — o la mia fralezza — a un articolo sugli errori di metodo e di dottrina di Loisy » (*Correspondance Blondel-Valensin*, I, p. 108).

⁵ Mourret a Blondel, 8 dicembre 1902 (MARLÉ, *op. cit.*, p. 158).

⁶ Queste lettere, dal 26 settembre 1901 al 17 dicembre 1902, non sono comprese nella raccolta Marlé.

⁷ È quest'ultimo appunto che Loisy muoverà a Blondel nei suoi *Mémoires*, II, p. 335.

Mancò poco che queste apprensioni non si dimostrassero vere. « Sapete certamente che, dopo gli esepiti, si domanda la testa dei filosofi... I miei articoli hanno scontentato a destra, più ancora che a sinistra » (Blondel a Loisy, 28 febbraio 1904). « Si troverà un vescovo coraggioso?... Io credo che uno lo troveremo » (Mourret a Blondel, stesso giorno). « Da due o tre giorni, provo un'impressione di agonia. Le notizie divengono sempre più inquietanti » (Blondel a Mourret, 29 febbraio). « Le notizie sono sempre più inquietanti... Perdono a tutti, ma soffro crudelmente » (Blondel a Wehrlé, 1 marzo). « Speriamo *contra spem* » (Mourret a Blondel, stesso giorno). Nell'eventualità di una messa all'indice, Mourret consigliava a Blondel una sottomissione pura e semplice, la più discreta possibile e senza ritrattazione. Wehrlé indicava intorno a sé una novena a san Francesco Saverio, ma « qualunque cosa accada, non bisognerà mai rimpiangere di aver detto ciò che avevate nel cuore, ciò che si doveva dire ». E, osservava Laberthonnière, « mi sembra che molti si diano da fare per impedire che siamo colpiti » (tutti questi testi e altri, solamente nella *Correspondance Blondel-Valensin*, I, pp. 122-126).

Le notizie si fanno rassicuranti il 22 febbraio e i giorni seguenti: benché i nemici di Blondel siano ancora attivi, l'Indice non si occupa di lui, non perché non vi sia niente da ridire, « ma, comunque, per ragioni estrinseche » (*ibid.*, pp. 137-139). Non per questo Blondel si era rassicurato.

alla stampa. Viva reazione del filosofo, che ne fa una questione di principio e intende avvalersi della sua libertà di laico: « La libertà dei figli di Dio non si riceve, si prende ». Gli interessi della vita spirituale non possono essere sacrificati a una religione da *prejetti scolastici*. E ricorda un'espressione di Hügel, al quale aveva detto un giorno che i suoi contraddittori avrebbero cessato di combatterlo se egli fosse riuscito a farsi comprendere: « Disingannatevi, molti resterebbero ostili a ciò che esige uno sforzo di rinnovamento interiore e minaccia il loro ideale umano di potere teocratico. Noi dovremmo lottare eternamente contro il giudaismo »⁸.

Blondel è convinto che ciò che egli ha da dire contro Loisy « per orientare quelli che la sua opera ha legittimamente scosso », nessun altro potrebbe dirlo. Il 31 dicembre due lettere s'incrociano: una in cui il filosofo s'inchina dinanzi alla decisione dei suoi amici, l'altra in cui questi ultimi lo lasciano libero di seguire le sue ispirazioni. Il 16 gennaio, il 1 e il 16 febbraio del 1904, Fonsegrive pubblica in *La Quinzaine* il manoscritto di Blondel in forma di lettera⁹ e sotto il titolo generale: *Histoire et Dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*. Riuniti in opuscolo, i tre articoli di 72 pagine complessive, ne dedicavano 42 alla critica delle « soluzioni incomplete e incompatibili » e cioè il gayraudismo (6 pagine) e il loisismo (35 pagine), e 25 alla soluzione proposta da Blondel¹⁰.

A. IL PROBLEMA

Un solo cattolicesimo possibile, ma due « mentalità cattoliche » incompatibili: ecco lo scandalo rivelato oggi dalla questione biblica. Da una parte e dall'altra si pretende di giustificare per ogni spirito indipendente la divinità del cristianesimo e la legittimità della Chiesa; e ciononostante, gli uni e gli altri si rinfacciano egualmente di mettere la religione in pericolo. Né i fatti né i testi bastano a dirimere la controversia: ciascuno li invoca a suo favore. La corretta applicazione del metodo storico è essa stessa dominata da un problema pre-

⁸ *Au Coeur de la crise moderniste* p. 175.

⁹ La lettera era datata 20 novembre 1903 e, precisava Blondel, era stata scritta « prima degli atti recenti dell'Autorità ». In realtà, era stata cominciata alla fine di novembre e il 23 dicembre era a buon punto solo il primo articolo (*ibid.*, p. 170). Il terzo articolo fu finito ai primi di febbraio.

¹⁰ Questi articoli furono poi ristampati in *Les Premiers Ecrits de Maurice Blondel*, Paris, P.U.F., 1956, pp. 149-228.

giudiziale e primario, da cui scaturisce l'attuale conflitto; tra i fatti cristiani e le credenze cristiane, tra la *storia* e i *dogmi*, c'è un duplice salto da fare. I fatti che stanno alla base della fede non sono i soli a generarla e non bastano a giustificarla; per giunta, la dottrina della Chiesa, che garantisce questi fatti, dà loro una dimensione storica che sfugge allo storico puro.

Davanti a questa situazione, gli uni si comportano come se la storia dovesse dipendere assolutamente dal dogma, gli altri come se il dogma dovesse procedere esclusivamente dalla storia. L'*estrinsecismo* dei gayraudisti e il loro « teologismo »; lo storicismo dei loisisti e il loro « criticismo » sono pertanto due soluzioni incomplete e pericolose, che non riescono a operare la sintesi di storia e dogma; sono due atteggiamenti mentali il cui antagonismo non deve dissimulare la loro profonda affinità.

B. L'ESTRINSECISMO

Il primo atteggiamento, illustrato dalle polemiche del Gayraud, è quello di tutta l'apologetica ufficiale. Si fonda su una distinzione radicale fra la genesi della fede, che ha fra le sue cause la grazia soprannaturale, e la genesi della sua certezza, con cui « la grazia nulla ha a che fare »¹¹. L'apologista deve rivolgersi alla ragione e ragionare proponendo delle ragioni. Egli parte da una constatazione empirica, da un *fatto* nel quale scorge un plus-valore accidentale, il *miracoloso*, donde un'inferenza razionale gli permette di ricavare il *divino*, che autentica il carattere *soprannaturale* della rivelazione¹². L'insieme di tali fatti costituisce una classe che dispensa dal considerarli in sé e per sé, nella serie in cui essi si inseriscono, poiché questa particolarità basta per concludere sull'assoluto valore del tutto che li valorizza.

Il procedimento logico di un esegeta nutrito di questi pensieri sarà di prendere i testi alla lettera e di subordinare ogni studio critico alle esigenze sovrane dell'ideologia dogmatica. « La Bibbia è garantita in blocco, non dal suo contenuto, bensì dal sigillo esteriore

¹¹ Gayraud al rev. Mallet, 31 marzo 1902 (MARLÉ, *op. cit.*, p. 156).

¹² « Quando Gayraud dichiara che *la nostra fede è una questione di fatto storico*, vuol dire che si constata il soprannaturale come si vede brillare il sole, e ciò è mostruoso » (Blondel a Wehrli, 6 gennaio 1903, in MARLÉ, *op. cit.*, p. 57).

del divino: perché verificarne il dettaglio? Essa è pregna della scienza assoluta, fissata nella sua eterna verità: perché ricercarne le condizioni umane e il senso relativo? ». Ma il giorno in cui, grazie alle scoperte dell'archeologia e della filologia, la resurrezione del passato « fino allora definito più dalle esigenze ideologiche che dai metodi di osservazione », ha opposto smentite di fatto alle deduzioni dalla tesi, una crisi pericolosa doveva aprirsi. Incapace di trovare nelle sue raziocinazioni un criterio ermeneutico, l'estrinsecismo non poteva che resistere disperatamente, cedere passo alla sola violenza delle evidenze contrarie...

C. LO STORICISMO

Nell'impossibilità d'incontrare il dogma e la sua formula astratta nella storia, non sembra allora naturale di « cercare la storia, e la storia soltanto, perfino nel dogma che in essa riprenderà vita, movimento e pienezza?... Se il soprannaturale è da qualche parte, esso è nella realtà della storia; troviamolo, dunque, dove esso è, com'è, con perfetta docilità, con imperturbabile venerazione per tutte le forme in cui si è compiaciuto di umiliarsi ».

È ben vero che la storia ha una consistenza certa e un'autonomia relativa: nulla si può senza di essa né contro di essa. Ma tale riconoscimento non fa che circoscrivere il problema senza ancora risolverlo, poiché resta da definire l'atteggiamento che assumerà lo storico in presenza dei fatti cristiani. Ora, « per portare il peso infinito dell'antica fede e tutta la ricchezza del dogma cattolico », la trama della storia critica non si rivela più solida delle suture operate dalla raziocinazione ideologica, e le sue lacune filosofiche spiegano i pericoli della sua apologetica.

1. *Lacune filosofiche.*

La storia, che ha da dire la sua parola in tutto, non ha mai l'ultima parola. Nel senso tecnico e moderno dell'espressione, le appartiene « tutto ciò che, nella vita delle società umane, è materia di constatazione o di testimonianza e tutto quello che, con tali dati come base d'induzione, è spiegazione del *fieri dell'umanità* ». Lo storico si propone dunque di reintegrare nella scienza « non la realtà

vissuta, ma l'espressione quanto più intelligibile di questa realtà e la spiegazione del determinismo che — apparentemente — ne ha collegato tutti i momenti successivi». Oltre a quello che lo storico vede, c'è dunque ciò che egli non vede, dovendo sapere che gli sfugge: la realtà spirituale che i fenomeni storici non esauriscono mai. La sua scienza non stringerà mai « un fatto che non sia che un fatto e che sia tutto il fatto ». La sua spiegazione *deterministica* non è che un livello di una spiegazione *realistica* plenaria. Lungi dal soffrirne, l'indipendenza della sua ricerca si conforta nella dipendenza delle questioni ulteriori « che egli non è qualificato a risolvere da solo o semplicemente a risolvere ».

Lo *storicismo* è appunto questa sostituzione alternativa e inconsiderata « della storia-realtà alla storia-scienza », della realtà profonda al dato elaborato, in virtù della quale ciò che era soltanto storia positiva risulta innalzato a teologia negativa. Si dichiara di non presumere di risolvere i problemi dogmatici, ma si scartano, come impossibili a discutersi e a concepirsi, le asserzioni di ordine teologico che si danno come un'interpretazione storica dei fatti. Da una metodologia e da una fenomenologia si desume un'ontologia che è soltanto fenomenismo; da un determinismo scientifico si conclude con una sorta di evolucionismo dialettico « che crederà di aver penetrato il segreto spirituale della catena vivente delle anime, avendo verificato la saldatura esteriore degli anelli ».

A ogni tratto caratteristico dello storicismo, è possibile far corrispondere un problema capitale:

— Tende a considerare i fenomeni storici (nel senso critico) come la misura di ciò che si può conoscere della realtà e come il solo modo di attingerla. Problema: il rapporto del Cristo storico con il Cristo reale;

— Tende a sostituire surrettiziamente il fatto all'attore, la testimonianza al testimone, il ritratto all'essere agente. Problema: il rapporto del Cristo storico con i suoi primi testimoni;

— Tende a considerare l'operazione iniziale degli esseri meno dell'influenza dell'idea che di essi ci si è fatta, dell'impressione intellettualizzata che essi hanno lasciato. Problema: il rapporto del Vangelo con la Chiesa;

— Tende a racchiudere la storia nella logica della sua evoluzione, trascurando il principio del suo sviluppo. Problemi: il rapporto della rivelazione e della tradizione, le interrelazioni dei diversi momenti della Chiesa, la nozione del soprannaturale cristiano.

2. *Pericoli apologetici.*

Si può adottare il metodo dello storicismo e respingerne le conseguenze? Lo « spettacolo il più possibile integrale, imparziale ed esatto » dei fatti cristiani sarà, di per sé, solo una giustificazione delle credenze cristiane? Ma lo spirito umano non conosce l'insieme che attraverso i particolari: prima di esaminare ciò che vale l'apologia del cristianesimo mediante la sola storia, bisogna verificare che la posta finale, la sintesi ultima non siano state compromesse nella fase critica.

Tre esempi bastano a Blondel per illustrare questo problema pregiudiziale. Lo storico che si è sforzato di situare Gesù nel suo tempo non può ignorare il prodigioso e rinascite successo del Crocifisso. Deve dunque interrogarsi sul rapporto del disegno iniziale di Cristo con l'immenso sviluppo del cristianesimo. Prima, decisiva alternativa: per attingere il Cristo *reale* abbiamo forse il solo ritratto, il Cristo *storico*, lasciato dai suoi primi testimoni? O abbiamo anche la risorsa di avvalerci dello sforzo di venti secoli di generazioni credenti? In altre parole, « il cristianesimo procede da quello che il Cristo è stato ed è ancora, da ciò che ha voluto e previsto, da ciò che Egli opera e al tempo stesso da ciò che Egli ha insegnato? La Chiesa è un semplice portato di quello che Gesù lasciò al determinismo storico e di quello che i riflessi della sua azione ne hanno fatto lievitare? ».

La critica storica non può che lasciare aperta la questione. Specialmente qui i testi sono impotenti a dare conto dei sentimenti e delle azioni. Gesù si è manifestato con una bontà senza limiti piuttosto che con dichiarazioni senza riserva — « Neppure la rivelazione potrebbe violare il mistero di Dio » — e della sua intimità non ci resta che la testimonianza indiretta di uomini semplici, profondamente imbevuti dei pregiudizi del loro ambiente ristretto. Per contro, la sua influenza inespresa ha inaugurato una tradizione di dedizione e di adorazione i cui fili ci riallacciano a Lui più realmente di tutta la letteratura cristiana.

Facciamo un altro passo. Se è vero che la generazione apostolica visse nell'attesa della parusia prossima, bisogna domandarsi come la fede sia sopravvissuta all'« immensa delusione ». Nuova alternativa, altrettanto decisiva: vi fu inadempimento di una promessa, seguito da una sterzata, da un'inversione, da una acclimatazione della speranza cristiana alle proprie condizioni storiche? O fu una providenziale rampa di lancio, tale da imprimere alle anime semplici uscite

dall'ambiente giudaico lo slancio per attingere il Cristo reale? « Può darsi che, se si è continuato ad attendere il Cristo glorioso, è per il fatto che si amava il Cristo più della sua gloria ». Lo storico, in ogni caso, non può escludere senza esame questa seconda ipotesi, come un *a priori* chimerico o impossibile. Invece, la prima implica tre conseguenze: la negazione di una finalità antecedente di cui la scienza storica non è qualificata a negare neppure la possibilità; la dissoluzione del cristianesimo originale, con tutta la sua specificità, in un vasto movimento della coscienza umana; la sostituzione della persona del Cristo con un'immagine ritoccata sotto la pressione delle smentite della storia.

Quando la nuova religione incontrò l'alta cultura ellenica, si passa a un'altra tappa. Dopo aver conquistato gli umili al suo amore, la Chiesa ha conquistato le intelligenze alla sua follia e questa « inverosimiglianza » si prolunga sotto i nostri occhi. Terza, decisiva alternativa: i fatti cristiani stanno per le idee, di guisa che il dogma ne sarebbe una interpretazione, una sistematizzazione superiore e periodicamente rimaneggiata? O le idee stanno per i fatti cristiani di cui i dogmi tenderebbero a cogliere la verità fissa nella sua inesauribile pienezza? Nel primo caso, l'essenziale della fede è al di là del dogma, semplice linguaggio desunto dai fatti; nell'altro, « dogmi, storia del Cristo, vita dell'uomo formano un tutto per così dire indivisibile ». Nel primo caso, le credenze, emergono a poco a poco dalle fasce della loro culla e si svincolano dalla lettera per meglio innalzarsi allo spirito; nell'altro, esse tendono ad esprimere in maniera sempre più esauriente la ricchezza dei fatti donde procedono. Nel primo caso, il cristianesimo si richiama alla religione come al suo termine finale; nell'altro, la religione si richiama al cristianesimo come alla sua realtà perfetta.

Accreditando ogni volta la prima ipotesi, si agisce come se la realtà totale dei fatti dipendesse dalla loro possibile ricostruzione. Con il pretesto di stabilire, per mezzo della storia, che la Chiesa non è che il Vangelo continuato, si relega il cristianesimo nella storia, lo si riduce ai dati di una storia naturale. Ma come potrà, quest'ultima, darci mai il soprannaturale? « Senz'altra zavorra che quella di testi indefinitamente duttili » essa non può approdare che a « un'ideologia in cui tutto si riporta a un'evoluzione di concetti indefinitamente sublimati ».

Si giunge così a un divorzio fra ciò che è *saputo* e ciò che è *creduto*, a una pericolosa scissura tra due ordini incommensurabili,

la scienza, lasciata a se stessa, ripiegata su se stessa, e la fede, che rischia « o di vanificarsi in un mistico simbolismo o di ricadere nel positivismo della scienza ». La via è aperta al peggio, alla dissoluzione del soprannaturale specificamente cristiano, a un voltafaccia totale dello spirito religioso.

D. LA TRADIZIONE

Dissipato il prestigio dello storicismo, occorre evitare ogni ingiusta reazione: né la vera filosofia né la vera critica sono responsabili di queste storture. D'altra parte, per rimediare a quelle dell'estrinsecismo non basta aver mostrato le carenze e i pericoli di tale posizione. Resta da *trovare un intermediario fra la storia e il dogma*. Se la Chiesa e la Bibbia possono mutualmente sostenersi, « è dunque perché la Chiesa non si fonda interamente sulle Scritture e perché la Storia, a cui il cattolicesimo si obbliga a credere, non è soltanto quella che lo storico può stabilire ». Le collega un principio distinto dai testi e dalle formule: la *tradizione*.

A questa tradizione, che Loisy invocava senza mai analizzarla, Blondel si sforza di restituire il suo vero volto, reso irricostituibile dagli estrinsecisti come dagli storicisti, dai *Procuste* e dai *Protei*, dalla tendenza a restringere e da quella a dilatare.

L'idea che ne presenta la teologia « tradizionale » — trasmissione orale di qualcosa che è stata nettamente pensata un tempo e che allora avrebbe potuto essere scritta — è oggi giustamente screditata. Inoltre, « il lungo intervallo che ci separa dalle origini, l'infedeltà ingegnosa del ricordo popolare, lo sforzo crescente dell'umanità per fissare letterariamente tutte le reminiscenze del suo passato e tutte le sfumature del suo pensiero, lo sradicamento della vita moderna che perde il senso della continuità, l'abitudine di affidare ogni cosa alla scrittura e alla stampa, come a una memoria di carta » tutte queste cause hanno corroso la sua autorità e offuscato la sua utilità.

In effetti, la tradizione non è un semplice succedaneo dell'insegnamento scritto, un ripiego in mancanza di documenti e di argomenti. Essa non procede dallo stesso livello di attività; non ha né lo stesso oggetto né la stessa funzione. Del passato, ritiene meno l'aspetto individuale che la realtà vitale: essa ricapitola ad ogni istante, nella propria continuità, un'esperienza spirituale collettiva,

donde trae un principio autonomo di discernimento che « le consente di restare, per certi aspetti, signora dei testi, invece di esservi strettamente asservita ». Essa *scopre* col sentimento di *ritrovarle*, verità di cui il passato è vissuto senza avere potuto enunciarle o definirle esplicitamente: « Amorosamente volta al passato, dov'è il suo tesoro, essa va verso l'avvenire dove si trovano la sua conquista e la sua luce ». Il formulario intellettuale della dogmatica non si determina e non è vivificato che nel seno della società credente. Per passare dai fatti ai dogmi non bastano l'analisi più esatta dei testi e lo sforzo del pensiero individuale: occorre il lento travaglio e la mediazione della collettività cristiana. La tradizione è così una via legittima e paradossale — che trascende la storia degli storici senza svaporare nel mistico — per « enucleare i pensieri autentici di uomini che non li hanno formalmente espressi e che sarebbero stati incapaci di comprendere la formula di cui oggi li si riveste come la più consona alle loro personali credenze ».

Una siffatta estensione delle nostre conoscenze religiose è razionalmente giustificabile in una *filosofia dell'azione* che studi l'attività morale soggiacente ai sistemi razionalizzati che si propongono ad essa e « le vie molteplici, regolari, metodicamente determinabili mediante le quali la conoscenza chiara e formulata giunge ad esprimere sempre più pienamente le realtà profonde dove essa si alimenta ». C'è un altro deposito da conservare, che non i pensieri espressi e compresi; come vi sono altri modi di conservarlo che non la precisione didattica dell'insegnamento orale.

Il concetto di tradizione ci consente così di comprendere non solo come l'insegnamento del Cristo poté essere ritenuto anche senza supporto scritto, ma altresì come si è potuto legittimamente supplire a ciò che Egli non disse. Per aprirsi, le orecchie dello spirito impiegano più tempo di quelle della carne e allora percepiscono ciò che è penetrato per vie diverse dalla carne stessa. Nell'età matura si rischiarano i ricordi dell'infanzia, parole udite ma anche abitudini ricevute senz'altre spiegazioni. E non c'è niente di meglio dell'obbedienza pratica dell'amore per proteggere il deposito della tradizione dalle infedeltà della memoria e dalle limitatezze dell'intelligenza¹³: « Ciò che l'uomo non può totalmente comprendere, può farlo piena-

¹³ Blondel rinvia qui a quattro testi evangelici: *Et ipsi non intellexerunt verbum quod locutus est ad eos... Et mater ejus conservabat omnia verba haec in corde suo* (Lc. 3, 50). *Spiritus suggeret vobis omnia quaecumque dixerit vobis* (Io. 15, 26). *Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis*

mente; ed è facendolo che intratterrà vivente in sé la coscienza di questa realtà ancora semioscura per lui ».

La conclusione non poteva essere diversa. « Virtuale eresia » è il *fissismo*, e non l'idea di *sviluppo*, che tanti credenti paventano come eterodossa. Il Vangelo è nulla senza la Chiesa e l'insegnamento della Scrittura senza la vita della cristianità, poiché è vano « ricercare subito l'ultima parola nella prima eco ». La tradizione non potrà attingere l'alfa se non sarà giunta all'omega. E oggi, adulta, ma indefettibilmente fedele agli antichi significati, la Chiesa ne preserva sempre l'intenzione spirituale contro le formulazioni inadeguate e i rivestimenti friabili. La tradizione è la forza vivente che le permette, dinanzi a certe evidenze brutalmente imprevedute, di serbare la sua stabilità: è venuto il tempo in cui « le conclusioni della critica su Tobia, Daniele, Giobbe e Noè non turberanno più di quanto non riuscirà a edificare lo sforzo di un pio zело per ritrovare la tomba del figliol prodigo ». In senso inverso, « con l'ausilio del passato, essa affranca l'avvenire dalle incoscienti limitatezze e dalle illusioni del presente ». La Chiesa trova così in se stessa « un mezzo di limitare le esigenze della storia o le deduzioni della teologia e di espandere se medesima ».

Tali gli articoli, di stampo personalissimo, in cui il filosofo dell'*Azione* sviluppa o applica su un punto particolare le idee elaborate nella sua tesi. Hügel, che li aveva letti con scrupolosa attenzione, fu d'avviso che « Blondel è pressoché impossibile, non dico ad accettarli, ma a comprendersi per più di una o due pagine alla volta »¹⁴. Tuttavia, *Histoire et Dogme* rappresenta un duplice progresso rispetto alle lettere indirizzate a Hügel e a Loisy: nella forma, esso associa un impianto fortemente strutturato a uno stile più agile; quanto alla sostanza, l'autore ha saputo sfruttare delle osservazioni e delle pre-

portare modo (Io. 16, 12). *Servate mandata mea... Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et ad eum venietur* (Io. 15, 23).

¹⁴ Hügel a Loisy, 30 maggio 1904 (*Mémoires*, II, p. 391).

Vedi nella *Correspondance Blondel-Valensin*, I, pp. 126-130, una scelta di giudizi elogiativi e alle pp. 129-130, una critica del modo in cui *Histoire et dogme* fu presentato da due storici di quel periodo, Rivière e Bruguerette. Opinione comune degli ammiratori di Blondel espressa dal canonico Masure: « questa cinquantina di pagine sembrano aver colto di primo acchito il cuore del problema... Esse rappresentano indubbiamente ciò che di più forte si è scritto contro l'esegesi di Loisy » (*Le témoignage d'un théologien*, « Études philosophiques », 1950, p. 55).

cizzazioni fornitigli dall'esegeta, eliminando tutte quelle dubbiosità interpretative che erano profuse nelle sue lettere. D'altra parte, la lettura di *Autour d'un petit livre* ha facilitato il suo compito quando egli ha dovuto descrivere la logica interna dello « storicismo ».

Ma se Blondel si mostra, in questo studio, più comprensivo e più comprensibile, non per questo i suoi lettori sono dispensati da uno sforzo sostenuto di analisi prima, di sintesi poi. Quest'ultima invita a distinguere tre ordini di problemi: l'originalità del punto di vista, l'oggettività delle critiche, la realtà della controversia.

1. Blondel si sforza di tracciare una *via media* fra quelli che vogliono conoscere soltanto il concetto e la deduzione e quelli che riconducono tutto alla critica e alle sue induzioni. Dalla speculazione scolastica al dogma cristiano, c'è tutta la distanza della storia; ma dalla storia reale alla storia scritta c'è lo iato della « metafisica in atto », insuperabile per il puro storico. Dalla natura della Storia (*Geschichte*) derivano la necessità ma anche le lacune della storia (*Historie*), fra le quali la tradizione esercita la sua insostituibile mediazione.

Si potrebbe credere che questa teoria si iscriva nella linea dei sistemi che, dalla Germania alla Francia, hanno cercato di definire i « limiti dell'oggettività storica » o denunciato « la superchieria del fatto ». Essa procede da un'eguale reazione contro la contaminazione delle scienze dell'uomo con quelle della natura, a causa di un positivismo sconsiderato. Ma è governata da un'ispirazione filosofica ben diversa, che riconduce la loro parentela ad alcune somiglianze di elementi e a una comune intenzione generale: la critica della conoscenza storica come contropartita della convalida delle conoscenze storiche. L'individuazione dei fattori soggettivi della ricostruzione critica non tende, qui, a rendere all'uomo la coscienza che il suo destino, storico o trascendente, è nelle sue mani e davanti a sé; ma, al contrario, a premunire l'oggettività della storia scritta contro le sue deficienze, mettendo al suo servizio una *fonte* non ancora sfruttata, una riserva di oggettività: la vita cristiana nella propria continuità e profondità.

Qui Blondel si mostra più preoccupato di metodologia che di antropologia. Tutta la sua argomentazione si fonda sul concetto di *extra-storico*, cioè lo spartiacque fra storia critica e storia reale, fra storia-scienza e storia-vita. L'espressione non era delle migliori: Loisy non mancò di criticarla e non la si ritrova in *Histoire et Dogme*

dove è sostituita dal termine *tradizione*. Ma, anziché rinunciare alla sua idea primitiva, Blondel la esplicitava, riprendendo un'espressione del più classico vocabolario teologico cui infondeva un contenuto nuovo¹⁵. La teologia contemporanea, che ne ha fatto tesoro, ha rivolto la sua attenzione soprattutto ai rapporti fra Tradizione e Dogma, mentre Blondel aveva presenti inizialmente quelli fra Tradizione e Storia. Si ritrova qui la sua tendenza a fondere in una due questioni che sono peraltro ben distinte.

Dapprima, egli ha giustamente insistito sull'inadeguatezza della vita concreta rispetto alla sua conoscenza scientifica. Ma ha ignorato che gli storici, come i filosofi, ne facevano il loro problema e che, sforzandosi di giungere a una concezione sempre più ampia della loro disciplina, essi tendono a una *storia totale*, pur non ignorando che sarà sempre un ideale inaccessibile. Per mezzo di tecniche nuove o affinate, come notava Seignobos fin dalla fine del secolo scorso, essi cercano di aprire alla loro scienza domini a lungo negletti. La vita cristiana nelle sue diverse manifestazioni non è forse studiata ora nello spirito delle più felici osservazioni suggerite a Blondel dalla propria analisi della tradizione? E non ne troviamo già le primizie negli ultimi capitoli del volumetto di Loisy, del quale si dichiarava molto soddisfatto?

In realtà, la sua critica era destinata meno a stimolare gli storici che a contenerli. Egli non concepisce la vita cristiana nella ricchezza delle sue forme, ma come una testimonianza che gli permette di raggiungere e di percepire storicamente una realtà trascendente. La sola storia totale è quella che riconosce il suo posto a una *storia santa* la quale sfugge alle prese del puro storico e si compie nella metastoria dei *fatti soprannaturali*: « Il fatto percepito dallo storico non è il fatto ripreso e affermato dal teologo »¹⁶.

Loisy aveva esaminato, nella sua linea, tre di questi fatti: la concezione verginale, la resurrezione e la coscienza divina del Cristo. Blondel passa sotto silenzio i primi due, fa del terzo la chiave di

¹⁵ « Siete stato bene ispirato a chiamare il vostro principio sintetico col suo nome *tradizionale* di *tradizione*. Se aveste avuto l'idea di denominarlo l'esperienza collettiva della Chiesa o l'azione dello Spirito infallibile sulla comunità cristiana, o in altro modo analogo, sareste stato fortemente compreso. Se aveste avuto la disgrazia di battezzarlo l'evoluzione immanente, sareste stato perduto » (Mourret a Blondel, 20 febbraio 1904, in MARLÉ, *op. cit.* p. 128).

¹⁶ Blondel a Mourret, 28 maggio 1904. (MARLÉ, *op. cit.*, p. 208).

volta della dogmatica cristiana, ma ne rinvia a più tardi la delucidazione. Affermare energeticamente la loro *storicità* gli sembra il solo modo di sanare lo iato che rimprovera agli «storici» di creare fra la storia e il dogma; ma egli stesso ne crea un altro fra la propria rappresentazione della storia e la storia quale è oggi praticata da tutti gli storici di mestiere. Così orientato, lascia cadere il problema critico posto agli storici dalle origini cristiane: la *storicizzazione* di questi fatti, la genesi delle rappresentazioni che ce li hanno trasmessi. Spetta dunque agli storici e ai teologi dire ciò che pensano di questa mediazione e quale profitto, ossia quale nuovo indirizzo il loro lavoro può trovarvi.

2. Blondel ha riservato tutta la sua severità verbale agli «estrinsecisti»: zeloti, eretici virtuali, cripto-protestanti, giannizzeri del seraglio, guardiani di museo... Il suo amico Mourret la giudicava eccessiva. Oggi la descrizione che egli fa del loro abito mentale ci sembra soprattutto esteriore, artificiosa. In essa tutto ricalca la loro maniera scolastica di argomentare, in antitesi al metodo storico. Ora il vero problema posto dall'estrinsecismo non è l'esclusione della storia ad opera di una ideologia dogmatica, ma l'associazione di quest'ultima a uno stadio pre-critico e fissista dell'altra. Il letteralismo con cui esso tratta i testi non è congiunto a un doctetismo che vanifica i fatti in un'atmosfera «senza tempo, senza colore locale»: al contrario, conferisce loro una consistenza, un realismo che li protegge contro ogni critica considerata negatrice della storia.

Nondimeno l'attacco è concentrato, sebbene con più misura di espressioni, contro lo storicismo, sinonimo spersonalizzato di loicismo. Loisy ha reagito con tagliente severità alla descrizione del sistema che gli viene imputato:

Blondel era filosofo, e nient'affatto esegeta. Nulla lo obbligava a intervenire nella controversia biblica e nella storia del cristianesimo se non il desiderio di piantarvi la sua bandiera, lo standard della filosofia dell'azione, unico e sufficiente strumento di salvezza per la Chiesa e per la scienza (...). Egli denunciava nei miei volumetti una nuova eresia, lo *storicismo*, censurabile per non aver tenuto conto della rivelazione filosofica di cui egli era il profeta. Blondel supponeva che io avessi voluto provare con la sola storia la verità soprannaturale del cattolicesimo integrale: non era mia intenzione. Ma Blondel s'ingannava singolarmente supponendo, d'altra parte, che la sua filosofia dimostrasse quelle verità.

In effetti, io nulla avevo provato e nulla volevo provare. Avevo mostrato lo svolgimento della religione cristiana e cattolica a partire dal Vangelo come un movimento di vita religiosa che aveva dovuto assimilare perpetuamente gli elementi necessari alla sua vitalità e alla sua crescita, in virtù di un principio abbastanza forte per il compimento di queste realizzazioni. Ciò che Blondel scriveva della tradizione vivente, per opporla ai miei volumetti, c'era già in essi, senza la pretesa accampata da Blondel, di provare con questa tradizione la penenza dei dogmi e l'autenticità assoluta degli scritti evangelici. Io non avevo voluto fondare la fede sulla storia; e neppure avevo concepito l'evoluzione dei dogmi come una sovrapposizione di elementi eterogenei.

L'inventore dello *storicismo* non sono io, ma Blondel (...). Volendo provare, con l'intuizione superiore della tradizione vivente, la storicità degli scritti evangelici, egli si espone al rischio di parlare per non dir nulla. Lui stesso, senza avvedersene, ha fatto opera da demolitore. Ha detto che la storia non può provare il soprannaturale cristiano: è vero, ma io lo avevo detto prima di lui e con maggiori cautele. Adesso egli si lusingava di dimostrare questo carattere sprannaturale con un metodo personale, ma che cosa provava? Sviluppava una gnosi, pretendendo di farne un'esperienza. Quanti pensatori seri si decideranno ad ammettere che l'incarnazione del Logos viene a proposito per dimostrare la realtà del mondo esteriore?...¹⁷

Contro questa critica Blondel si era premunito, presentando il suo saggio come una «proiezione» (*épure*), una schematizzazione di «tesi astratte»; le loro pericolose tendenze erano, nei rispettivi autori, corrette «da felici incoerenze e da illogiche compensazioni», ma non per questo non s'incarnavano socialmente: «Io non faccio polemiche personali... Ogni allusione particolare sarebbe dunque certamente calunniosa». E nell'opera di uno di quelli ai quali senza dubbio pensa il lettore, si trovano facilmente dichiarazioni contrarie allo storicismo, ma anche, frammischiate alle prime, altre che sembrano contradd-

¹⁷ *Mémoires*, II, pp. 392-393.

L'allusione finale di Loisy è diretta al *pancristismo* di Blondel: «La mia idea è che la presenza e la coerenza del Verbo nella carne è, per la carne stessa, la condizione suprema della sua esistenza: di guida che dal fenomeno sensibile, supponendo che esso sia reale, è una necessità addvenire all'Emmanuel» (Blondel a Hügel, 12 luglio 1895). «Le nostre conoscenze non sono oggettive e l'oggettivo non è reale che in virtù dell'Emmanuel e se il Verbo si è incarnato. Se non si arriva qui, il problema dell'oggettività mi sembra radicalmente insolubile» (Blondel al padre Valensin, 19 dicembre 1901. *Correspondance Blondel-Valensin*, I, pp. 43-44, commentato con l'appoggio di testi, *ibid.*, pp. 43-48).

dirle¹⁸. Storicismo ed Estrinsecismo, egli scriverà a un prete loisista, sono « due caricature » disegnate « non perché ognuno riconosca il proprio avversario nell'immagine artificiosamente forzata, ma affinché, da una parte e dall'altra, si stia in guardia contro tendenze che, a mio avviso, sono legittime soltanto a condizione di essere completate e compensate »¹⁹.

Queste proteste, di cui Blondel ha un po' abusato, rivelano una legittima preoccupazione di non invelenire la disputa. Ma chi poteva ingannarsi? Era proprio il loisismo ad essere chiamato in causa: né Wehrle né Mourret ne dubitano un solo istante. E nella misura in cui lo strale era stato deviato, non si sapeva più chi aveva fatto da bersaglio e chi era stato colpito. Lo stesso Blondel constata che non si può onestamente confinare Loisy nello storicismo quale egli lo descrive, ma sottolinea che l'esegeta sembra a volte autorizzare ciò che nega altrove. Pertanto, anziché prendersela con una costruzione arbitraria, non era preferibile mettere in risalto questa contraddizione intima e forzarla a esplodere? Inoltre, col pretesto di andare al nocciolo della questione, egli ha semplificato il gioco e trascurato i dati reali della situazione. Non erano soltanto loro — Blondel e Loisy — a combattere i gayraudisti. C'erano anche Duchesne, Batifol, Lagrange...

¹⁸ *Histoire et Dogme*, estratto, pp. 5 e 41.

¹⁹ 28 febbraio 1904 (*Au Coeur de la crise moderniste*, p. 200).

« Ho proibito al lettore, sotto pena di calunnia, di imputare a Loisy le critiche che indirizzavo a possibili interpretazioni delle sue dottrine » (allo stesso, 25 febbraio 1904, *ibid.*, p. 198). « La mia tattica è stata di mettere ciascuno dei campi avversi dinanzi a due caricature che possano servir loro da contrasto, indurli a dire: "Ci hanno sfigurati", e finalmente dar loro la possibilità di spiegarsi e forse di avvicinarsi, sia pure contro di me... Me la piglio di più con quelli che hanno dedotto da Loisy delle tesi di cui egli è perfettamente innocente » (a Hügel, 11 febbraio 1904, *ibid.*, pp. 213-214). « Sarebbe iniquo prendersela con me, come se io me la fossi presa con Loisy in persona. La sola allusione diretta che ho fatto, è stata per citare alcune sue frasi che contraddicono i miei rimproveri e provano che lo storicismo non è il loisismo (a Hügel, 27 marzo 1904, *ibid.*, p. 219). « Ho trovato naturalissimo che voi scendiate nell'arena contro di me e in favore di Loisy, che tuttavia io non avevo attaccato » (a Hügel, 25 settembre 1904, *ibid.*, p. 246). Vedi *supra*, nota 1.

Mesi dopo, il padre Lagrange si giudicherà vittima dello stesso procedimento nella sua polemica con un gesuita belga, professore al Collegio Romano, il padre Delattre, e gli rimprovererà di averlo trasformato in « sistema manichino » (*Eclaircissement sur la méthode historique*, Paris, Lecoffre, 1905, p. 79).

Degli ultimi due, Blondel tace. Eppure, secondo il padre Laberthonnière, allora suo intimo amico, essi meritavano più di Loisy il rimprovero di storicismo²⁰; e monsignor Batifol, del resto, non tarderà a reagire contro le tesi sostenute da Blondel²¹. Quanto a Duchesne, stupisce un po' di vederlo citato, lui solo e con parole di elogio, in *Histoire et Dogme*, per un pezzo di bravura²², senza dubbio sincero, ma estrinsecato al suo racconto²³, che cade sotto il colpo della critica blondeliana²⁴ e che, per giunta, avrebbe potuto essere benissimo della penna di Loisy.

Qui, in realtà, Blondel si comporta con l'esegeta come questi con

²⁰ « Voi sembrate credere che Blondel ha attribuito lo storicismo a Loisy. Non è esatto. Blondel ha visto benissimo che uno dei meriti di Loisy è di aver compreso che non spetta alla storia in quanto storia, darci la realtà spirituale del Cristo. Ma è appunto in causa di questo che molti si sono scandalizzati. E se lo storicismo non è affare di Loisy, lo è però di molti altri. Questa "pretesa insopportabile", come voi la chiamate, affiora qua e là con una ingenuità sorprendente. Il padre Lagrange e monsignor Batifol hanno ben la pretesa di cavarsela da soli con l'esegesi e la teologia positiva. E ad ogni piè sospinto si sente dire, o si legge, che il cristianesimo è una verità storica » (Laberthonnière a Hügel, 29 maggio 1904).

Vedi più avanti le osservazioni del padre Allo (p. 613, nota 1) e del rev. Venard (pp. 624-626 e 630, nota 21).

²¹ Vedi avanti, pp. 626-630.

²² « Il carattere soprannaturale della Chiesa non potrebbe dedursi con rigore sufficiente da ciascuno dei suoi trionfi singolarmente presi... Tutte queste cose, un'istituzione umana, guidata da uomini illuminati e saggi, avrebbe potuto farle isolatamente. Ma l'insieme: ecco ciò che è impossibile, a voler restare sul terreno dell'ordine naturale » (L. DUCHESNE, *Les Origines chrétiennes*, p. 468, in *Histoire et Dogme*, pp. 36-37).

²³ Il padre d'Alès, uomo del terzo partito, sempre cortese e moderato, gli rimprovera « di aver trattato molto leggermente e da un punto di vista troppo umano cose realmente divine »; e precisa: « In special modo delicata era l'evidenziazione della trascendenza del cristianesimo, considerato come regola di credenza e insieme come principio di vita soprannaturale. È questo il punto in cui la critica sarà tentata di contenere e di segnalare dei cedimenti, di reclamare un più alto grado di convinzione o di amore o di fermezza o di decenza » (« *Études* », 20 gennaio 1911, pp. 184 e 186).

²⁴ « Basterà dire, dinanzi allo spettacolo integralmente conosciuto che offre la vita della Chiesa: guardate e giudicate; non ho bisogno di essere apologeta, ché a questo basta la storia » (*Histoire et dogme*, p. 39). Del resto Duchesne era più sensibile ai pericoli dell'Indice che ai meriti del blondelismo: « Monsignor Duchesne sembra non vedere il grande interesse del vostro studio e si ostina nel suo sdegno beffardo per la filosofia » (Mourret a Blondel, 6 febbraio 1904, *Au Coeur de la crise moderniste*, p. 184).

Harnack. La confutazione non è che il *primum movens*, il trappolino iniziale che consente di sostituire, alla critica serrata del pensiero altrui, l'ampia esposizione di un pensiero personale negli schemi che gli sono familiari. Questo volo toglie certamente alla polemica una parte della sua pertinenza, ma conferisce allo studio la sua ricchezza e il suo interesse durevole. Inoltre, scopre le carte e ci fornisce un mezzo, più fecondo che non la critica della critica, per confrontare i due pensieri nelle loro affinità e nelle loro divergenze.

3. «Loisy», è stato detto, «stimava necessario reinterpretare i dogmi — e in effetti arrivare alla loro dissoluzione — per offrire un nuovo alveo alla fede cattolica. A differenza di Loisy, al contrario di Loisy, Blondel intendeva salvaguardare i dogmi della fede cattolica integralmente, scrupolosamente»²³. Questa è appunto l'impressione che lascia la critica blondeliana dello storicismo, ma che sembra rimessa in causa dalla parte positiva dello studio, la concezione blondeliana della tradizione. Come fra Harnack e Loisy, viene un momento, fra Loisy e Blondel, in cui mal si distingue la frontiera:

Quanto più la Chiesa tiene alla realtà della Storia divina a cui si sforza di configurarsi, tanto più si affranca dalle rappresentazioni figurative e dalle iconografie colorate con le quali le giovani generazioni se la sono dipinta... Unico giudice, in ultima analisi, di ciò che vi è di reale nell'immensa parabola narrata a quell'eterno fanciullo che noi siamo nel mondo, essa potrà considerare come similitudini ciò che in altri tempi fu preso alla lettera, perché le basta la divina realtà del suo Sposo, in confronto del quale tutto non è che simbolo e preparazione. Pienamente consapevole della forza della sua tradizione, essa può fare a meno di certe impalcature che furono provvisoriamente necessarie per salvaguardare la crescita della sua opera o utili all'edificazione spirituale, ma la cui rimozione può divenire opportuna o anche indispensabile, non già per demolire l'edificio, ma per scoprirne le proporzioni insospettite e la struttura granitica (...). Il sentimento di essere l'esito di tutta la vita religiosa dell'umanità farà sì che il cattolicesimo si agguagli sempre di più alla propria idea e ottenga o riconquisti l'udienza di tutti gli spiriti²⁴.

²³ *Au Coeur de la crise moderniste*, p. 11.

²⁴ *Histoire et dogme*, pp. 64-65. «Il mio paradosso sulla tradizione», scrive Blondel a Mourret (6 febbraio 1904, *Au Coeur de la crise moderniste*, p. 184).

Ma lo storicismo non consisteva, appunto, nel considerare le teorie apostoliche «come impalcature artificiose e sempre perfettibili dell'edificio spirituale»²⁵? E che ne è del primato dei *fatti* in questa immensa parabola? Dove trovare un ingranaggio di arresto nella liquidazione del *provisorio*, un criterio di discernimento nei confronti della simbologia primitiva? Nella Chiesa, «unico giudice, in ultima analisi», scrive Blondel. Ma tale era anche la posizione di Loisy. E tuttavia è proprio nel momento in cui le loro strade sembrano confondersi che, in realtà, stanno per separarsi definitivamente senza potersi riunire. Che cosa deciderà, in effetti, la Chiesa e fin dove si spingerà sulla via di questo *affrancamento*, che ambedue giudicano necessario e salutare? Essi lo ignorano, ovviamente. Non possono che pronosticarlo, secondo le convinzioni cui sono giunti. Ora, quella che Blondel difende contro Loisy non è una tesi astratta — e «fissista» — ossia la perennità assoluta dei dogmi in contrasto con la loro indefinita plasticità. È un punto fisso, la divinità assoluta del Gesù della storia e la coscienza infinita che essa implica, unico fondamento incrollabile del cattolicesimo²⁶.

Si ricorderà che Blondel aveva subito espresso, su questo punto, il suo radicale dissenso dal volumentismo. Ma, alla fine del lungo periplo, ha veramente rimosso l'ostacolo, anche se lo ha aggirato? Loisy, a cui sembra «ragionevolmente impossibile» questa idea di un Dio «a passeggio in incognito nelle campagne di Galilea, insediato e operante nell'organismo di Gesù»²⁷, rimproverava a Blondel di parlare sempre della coscienza divina come se la conoscesse a fondo e lo sfidava a rappresentarsi in Gesù «la coscienza simultanea di questa duplice

²⁵ *Histoire et Dogme*, p. 34.

²⁶ «In fondo a tutte queste alternative, non c'è che un solo problema, quello del rapporto, nel Cristo, dell'uomo e del Dio e, per conseguenza, quello del rapporto del Cristo con ciascuno di noi» (*Histoire et dogme*, p. 68).

«Mi sono profondamente, enormemente rallegrato delle mura innalzate dall'enciclica *Pascendi* sulla strada che condurrebbe a uno svuotamento della cristologia. In effetti, tutto o niente. O si fa del Cristo un non-consustanziale del Padre, incamminandosi così fatalmente verso un deismo o un simbolismo; o si ha fede nell'Emmanuel e in tal caso non se ne avvalora abbastanza la funzione, la bontà, l'efficacia. E, di fatto, la tendenza che ha sempre trionfato nella Chiesa, è la più valorizzatrice. Potevo temere di non essere che un visionario opponendo il mio pancristismo agli antropomorfismi di Loisy o del barone von Hügel; ma no». (appunto non datato nella *Correspondance Blondel-Valentin*, I, p. 44).

²⁷ *Mémoires*, II, p. 230.

DIFESA DELL'ESTRINSECISMO

intelligenza e di questa duplice volontà»³⁰. Nelle sue *Memorie*, egli giudicherà «pericolose» le limitazioni che Hügel — e lui stesso — avevano introdotto nella tesi tradizionale, e ne dedurrà «l'inconsistenza del dogma cristiano»³¹. Blondel, dal canto suo, aveva riconosciuto che «sull'aguzzo crinale in cui gli attuali conflitti ci collocano, le mezze soluzioni non bastano»; e, aggiungeva, è vano nascondersi che molte delle antiche risposte devono essere approfondite ed estese dalla sfera della ideologia ai domini della psicologia, della storia e della metafisica»³². Non sembra che da allora la questione abbia fatto, su questa strada, molti progressi.

Blondel ha creduto di trovare nella concezione che Loisy si faceva della storia una spiegazione del loro dissenso cristologico. Ma il vero problema, anziché nello iato fra storia vissuta e storia scientifica, non era nella storicizzazione del divino, nella *epifania* di una metastoria nel seno della storia umana?

Questo problema sollecitava la riflessione a due livelli ben distinti: l'uno, che raccoglie oggi molti consensi, ma che Loisy giudicava estraneo al suo mestiere, dipendeva dalla teologia della storia; l'altro, al quale egli limitava le sue preoccupazioni, riguardava il nesso fra la manifestazione del divino nella storia umana e le rappresentazioni simboliche, figurative o concettuali, di cui si servì la fede delle generazioni cristiane successive per apprendere, esprimere e assimilare questa manifestazione. Egli dissociava così i due livelli, senza neppure essersi interrogato sul loro grado di solidarietà. Blondel, insomma, gli ha opposto in forma massiccia, la sua filosofia dell'azione. Non può dirsi che sia penetrato davvero nelle esigenze storiche a cui Loisy doveva soddisfare; ed ebbe ancora più scrupolo a penetrare nel segreto delle sue disposizioni intime.

Per Blondel, l'*estrinsecismo* non era un mito, ma un mostro vivo e vegeto di cui Gayraud era, ai suoi occhi, il tipico rappresentante. In privato, lui e i suoi amici, non lesinavano al teologo-deputato apprezzamenti tutt'altro che lusinghieri¹: «avventuriero» (Laberthonnière), «generale della gendarmeria teologico-scolastica» (Wehrle) «Ercole da fiera» e «beota» (Blondel), «tracotante caudico» (Mourret)... Gayraud, che amava il chiasso e la pubblicità, non era però cattivo. Viveva nell'evidenza della sua teologia scolastica, di cui si serviva infaticabilmente alla Camera o sulla stampa, non appena una santa causa gli sembrava minacciata o gli si apriva una tribuna. Perciò, quando capi che il suo sistema era divenuto il bersaglio di Blondel, restò letteralmente senza fiato ed ebbe l'impressione che il mondo vacillasse intorno a lui. La sua risposta, pubblicata tre mesi dopo dalla *Revue du clergé français*, mostra ancora il segno di questo sbalordimento, dal quale gli era indispensabile riaversi².

I rapporti del dogma con la storia! Ma io conosco più di un teologo incanunito sui volumi dei dottori e dei Padri che ricuserebbe, senza falsa modestia, di dissertare in poche pagine su un problema così vasto e complesso. I rapporti del metodo critico con la necessaria autorità delle formule dottrinali! Ma occorre, per determinarli giustamente, la più esatta erudizione teologica, il più ponderato senso teologico e la più rigorosa conoscenza dello spirito critico moderno: più di un teologo serio e dotto esterebbe.

Blondel, invece, non ha esitato. Ha cominciato con l'arricchire di due barbarici neologismi «il deposito dei vocaboli orripilanti di cui la Scuola non ha certamente la specialità» e il cui significato è tutt'altro che chiaro. Poi si scandalizza di trovare in conflitto due mentalità cattoliche incompatibili: «In questa divisione degli spiriti, io non vedo anomalie, ma piuttosto una legge della storia. Dal tempo della controversia delle osservanze giudaiche, che agitò il primo secolo,

³⁰ *Au Coeur de la crise moderniste*, p. 97.

³¹ *Mémoires*, II, p. 393.

³² *Histoire et dogme*, p. 68. «Il problema della coscienza intima del Cristo è, per certi aspetti, un campo inesplorato» (*ibid.*).

¹ *Au Coeur de la crise moderniste*, pp. 55, 69 e 157.

² *L'extrinsecisme*, «R.C.F.», 15 maggio 1904, pp. 580-599.

fino alle dispute più recenti fra kantiani e scolastici, ogni età della Chiesa ha visto fra i teologi dispareri e contrasti sui punti più gravi». Si ricordi: scuola di Alessandria e scuola di Antiochia. platonizzanti e aristotelici, scotisti e tomisti, cartesiani e malebranchisti, tradizionalisti, fideisti e neo-scolastici: il campo della discussione è stato sempre largamente aperto nel cattolicesimo.

Oggi si profilano nuove divisioni e Blondel ha creduto di scoprirne la causa. Gayraud non è soddisfatto: «Francamente, il pensiero dell'autore non mi è chiaro». Vuole spiegazioni, esempi, nomi. Ha trovato come difendersi: opporrà la sua incomprensione o la sua incertezza alla mania del filosofo per le «astrazioni quintessenziate» e per l'«ondata delle proiezioni astratte». Lasciando allo storicismo la cura di difendersi da sé, gli basterà esaminare il caso dell'estrinsecismo come lo vede Blondel. E, per cominciare, che dire della descrizione che il filosofo fa di questo metodo?³

Ricavare dai fatti miracolosi, con un ragionamento di buon senso, la dimostrazione della divinità del cristianesimo e del cattolicesimo per concludere poi con la verità della dottrina insegnata dalla Chiesa di Gesù Cristo: chi è che procede così, dunque? A mio sommo parere, il Concilio vaticano nella sua Costituzione *Dei Filius*. È proprio il Concilio che considera i fatti divini, ovvero le profezie e i miracoli, come gli argomenti esterni — ecco l'*estrinsecismo!* — come i segni certi e alla portata di tutti — ecco le «prove di buon senso» e il «ragionamento elementare» della rivelazione divina... Dio mi guardi dal pensare che Blondel prenda di mira l'apologetica vaticana: ma è certamente ineccezionale che il metodo erroneo a cui egli affibbia il nome di *estrinsecismo* non si distingua a prima vista, neppure per un teologo scolastico, da quello del Concilio.

E non è forse naturale che questi fatti interessino l'apologista sotto il profilo del soprannaturale e, per conseguenza, che essi richiedano tutti lo stesso tipo di ragionamento? La resurrezione di Lazzaro è un fatto storicamente stabilito da documenti inoppugnabili. Di per sé, questo fatto, non può essere che miracoloso; il suo autore rivendica una missione divina; la testimonianza di Dio che opera questo

³ «Ciò che gli *estrinsecisti* domandano ai fatti, unicamente, è di servire da segni ai sensi e da prove al buon senso. Una volta forniti i segni, un ragionamento elementare ne ricava la dimostrazione del carattere divino dell'insieme al quale appartengono questi fatti significanti...» (*Histoire et dogme*, estratto, p. 6).

miracolo per mezzo di Gesù dimostra razionalmente la divinità di questa missione. Il miracolo è qui intrinseco al fatto, dal quale non si distingue, ma estrinseco alla divinità del Cristo. Ora, Blondel capovolge tutto questo: egli considera il miracolo come un carattere accidentale, estrinseco e generico, un involucro del fatto, e pensa di aver trovato degli argomenti intrinseci della divinità del Cristo. Se polemica con questo spettro dell'estrinsecismo, può darsi che abbia ragione, ma dove vuol parlare? «Ognuno di noi sa che la verità è la vita, la fede e la grazia, non dipendono dalla sottigliezza di un sillogismo... Il suo *estrinsecismo* è per me incomprensibile, se vi cerco qualcosa di diverso dal metodo tradizionale e vaticano dell'apologia cattolica».

La Bibbia, fa dire Blondel agli estrinsecisti, è garantita in blocco, non per il suo contenuto, ma per il suggello esteriore del divino, sì che è inutile verificarla nei particolari. «Chi tiene questo linguaggio sulla *garanzia in blocco* della Bibbia? Ma tutti i teologi cattolici... Dunque è proprio la teologia cattolica che Blondel designa col nome di estrinsecismo». Solamente, essa si guarda bene dal trarre la conseguenza che egli immagina: anzi, invece di respingerla, essa esige la critica biblica con tutti i suoi metodi legittimi. Perciò, «lo ripeto: con chi ce l'ha?». Con quei retrogradi che non mollano mai se non agli estremi? «C'è del vero, ma che la *tesi* ne sia responsabile, è falso».

Secondo la tesi, in effetti, non c'è contraddizione possibile tra la verità reale della scienza o della storia e il senso vero dell'autentico testo ispirato. Quanto alle molteplici opposizioni che si constataano, esse si spiegano facilmente: «Si era fermamente convinti di possedere il vero senso divino del testo autentico e, d'altra parte, la verità contraria, storica o scientifica, non s'imponesse con evidenza. Di qui il conflitto: ma non è il caso d'immaginare l'estrinsecismo né di mettere in causa la teologia fondamentale dell'antica esegesi». Se oggi c'è crisi, ciò non è imputabile al sistema scolastico: «Essa è nata, mi sembra dagli urti frequenti e rapidi di svariate nuove scienze, alimenti della critica biblica, contro un'ignoranza diciotto volte secolare causata non da una qualsivoglia filosofia o teologia, ma da quella sorta di sonno in cui gli uomini di ogni cultura e di ogni razza sono rimasti così a lungo immersi per quanto concerne la conoscenza della natura e della storia».

Così Gayraud rifiutava di riconoscere, nella proiezione tracciata da Blondel, altro che una caricatura, ma in questa carica-

tura riconosceva la teologia più ufficiale. A torto o a ragione? « Si facciano esempi e nomi. Noi li metteremo a raffronto col metodo apologetico tradizionale e con la Costituzione vaticana *Dei Filii*, dimodoché ciascuno potrà pronunciarsi con cognizione di causa sull'estrinsecismo o sul suo ideatore ». La critica era prevedibile, e Blondel vi si era particolarmente esposto. Ma, se anche avesse affrontato il suo contraddittore premunendosi con esempi e nomi, le difficoltà non sarebbero state meno ardue. Esse avrebbero riportato al nodo delle controversie che da un decennio suscitava la filosofia dell'azione e dell'immanenza, senza maggiori speranze di scioglierlo. E se egli poteva rivendicare l'apologetica vaticana a favore della propria teoria, era pur sempre in conflitto con quella delle sue interpretazioni che aveva per sé la maggioranza dei consensi, l'età e l'autorità.

Gayraud, dunque, non si sente per nulla colpito da questa critica nelle sue certezze e nella sua buona coscienza. Non offre forse, nella sua persona, un raro esempio della *conciiliatio oppositorum*? Uomo di tradizione e di progresso, si proclama fedele a san Tommaso e alla Scolastica, in cui « la vita *vivente* circola da cima a fondo », e al tempo stesso allineato con la repubblica e con i metodi critici. Che questo duplice allineamento lo abbia spinto sulla via delle concessioni, è ciò che altri, più devoti al passato, non mancano di fargli osservare; ma il suo atteggiamento intellettuale lo immunizza contro ogni nuova evoluzione: egli è sulla direttrice del progresso, e in essa ha incardinato la tradizione. In questo senso, appunto, dà corpo all'estrinsecismo, poiché la sua repubblica non è quella dei « repubblicani », e la sua idea dei metodi critici ignora tutto del mestiere del critico: l'una e l'altra sono foggiate apposta per entrare nel suo sistema senza scompagnarne la struttura.

Questa potenza di convinzioni si risolve in una radicale impotenza a entrare nel pensiero altrui, non appena esso rinunci allo stampo scolastico. Il modo in cui Gayraud argomenta contro Blondel non rivela molta più perspicacia che elasticità di spirito; ed egli si mostra tanto più disorientato dalle critiche del filosofo poiché evidentemente non ne comprende la natura. Dopo aver così a lungo discusso con lui, non aveva imparato niente: « Anche se san Tommaso scendesse dal cielo per indottrinarlo, lui non capirebbe », concludeva Mourret⁴.

⁴ Mourret a Blondel, 17 maggio 1904 (MARLÉ, *op. cit.*, p. 200).

Con Maignen la risposta era stata più pronta. E fu anche più vigorosa⁵.

Dopo *Critique et tradition* di mons. Mignot, osserva Maignen, *Histoire et Dogme* è « il tentativo più ragguardevole che sia stato fatto per riabilitare le idee di Loisy nell'opinione cattolica ». E l'interesse di questa diffusa esposizione nasce dal fatto che il suo autore, « una mente tutt'altro che comune » è « uno dei capi indiscussi della filosofia neo-cattolica, l'ispiratore e il dottore di quella scuola filosofica, di cui abbiamo segnalato gli errori, sotto il nome di *illogicismo integrale* ». Ora, col pretesto di colmare le lacune filosofiche dell'esegesi moderna, egli tende a dimostrare nientemeno che la possibilità di conciliare il dogma cattolico con le conclusioni de *L'Évangile et l'Église*. Per giunta, egli falsa completamente il senso consacrato della parola tradizione e le attribuisce un significato « conforme in tutto e per tutto alla teoria dello sviluppo » di Loisy. Donde l'estrema gravità di questo documento che infligge alla Chiesa una nuova ferita.

Blondel ammette che nella Chiesa vi sono due mentalità cattoliche incompatibili e inconciliabili. Anche Maignen ne è convinto, ma in un senso ben diverso. Il filosofo pensava di arbitrare la disputa e tracciare una via fra i due estremi, ma viene respinto alla rinfusa, con quelli da cui cercava maggiormente di distinguersi, fra gli adepti del *neo-cattolicesimo*, opposto al *cattolicesimo tout court*. Maignen aveva coniato l'espressione *neo-cattolicesimo*, rendendola familiare ai suoi lettori, per designare globalmente tutte le tendenze filosofiche, esegetiche, politiche e sociali — che gli sembravano l'ultimo sbocco del *liberalismo* così spesso condannato dai papi⁶. Blondel aveva creduto di colpirlo, coinvolgendolo nell'estrinsecismo. Maignen gli ritorce la frecciata:

La *mentalità* dei nostri contraddittori è tale da farci constatare con loro che non c'è più alcun punto di contatto fra noi. In effetti, non seguiamo la stessa via né nell'ordine razionale né in quello della fede. Nell'ordine razionale, siamo separati a tal punto che le leggi stesse della logica sono fra noi materia di discussione... Nell'ambito della fede, la divisione è altrettanto grande giacché sui punti stessi in cui sembriamo

⁵ *Deux mentalités incompatibles*, « La Vérité française », 25, 26, 27 febbraio e 1 marzo 1904.

⁶ *Nouveau Catholicisme et nouveau clergé*, Paris, Retaux, 1902, pp. XIV-494.

d'accordo siamo di fatto separati. Recitiamo lo stesso *Credo*, ma alle parole che lo compongono non diamo lo stesso significato.

La tattica dei novatori, secondata dal turbamento e dalla confusione delle idee, consiste nel capovolgere il senso delle parole per meglio propagare le proprie dottrine. Che cos'è dunque l'estrinsecismo? Il metodo tradizionale dei teologi cattolici presentato sotto una luce meschina e sfavorevole. Che cos'è lo storicismo? Quello che Loisy chiama la critica storica. Che cos'è il sistema di Blondel? È il sistema di Loisy, la cui *paratia stagna* è stata sostituita da un *sifone*:

Il nostro filosofo non contesta alcuna delle pretese conclusioni storiche di Loisy. Senza dire espressamente che le ammette tutte, è manifesto che il suo sistema consente di non sacrificarne alcuna e, anzi, di aggiungerne di più audaci ancora. Blondel prende le mosse da un fatto che gli pare certo, ossia che vi è un divario prodigioso fra l'insegnamento del Cristo storico e il dogma com'è oggi professato dalla Chiesa cattolica. Gli pare evidente che molti dei nostri dogmi non furono mai insegnati, neppure implicitamente, da Nostro Signor Gesù Cristo. Pertanto, si tratta di spiegare come mai ciò che Dio non ha rivelato agli apostoli, ciò di cui gli apostoli non ebbero mai l'idea, possa venir insegnato dalla Chiesa come facente parte della rivelazione.

Blondel immagina dunque un vero sifone, grazie al quale il contenuto dell'insegnamento rivelato primitivo si è elevato e si eleva ancora progressivamente fino all'altezza dell'insegnamento cattolico: è la tradizione. Ma, per una vera perversione, il significato da lui attribuito a questa parola nulla ha in comune con ciò che la teologia designa sotto questo nome. Per la teologia, tradizione è *conservazione*; per Blondel, è *evoluzione*, anzi «l'evoluzione».

I novatori vanno letti con attenzione ben sveglia. A sentire Blondel, la tradizione permette di passare dall'*implicito vissuto* all'*esplicito conosciuto*. Implicito, esplicito: sono parole familiari ai teologi che si rassicurano. Ma essi rischiano di non vedere che l'essenziale, qui, è l'opposizione tra il conosciuto e il vissuto, vale a dire quello che, allo stato implicito, non sussisteva anteriormente nella conoscenza, ma nei fatti e che noi totalmente ignoriamo. La tradizione vorrebbe essere, in tal modo, un mezzo per supplire legittimamente a ciò che Dio non ha detto. Grazie ad essa, ormai, tutto diviene possibile, ma a prezzo di un completo sovvertimento della fede cattolica:

— la tradizione cessa di essere la trasmissione fedele dei pensieri espressi oralmente e in principio conservati oralmente;

— non è più necessario che Gesù abbia comunicato agli apostoli, e che lo Spirito Santo abbia loro rivelato, tutte le verità dogmatiche e morali necessarie alla salvezza;

— allontanandosi dalle origini, l'umanità cristiana acquista una vita spirituale superiore a quella delle prime generazioni;

— la verità rivelata è sostituita da un *impulso di vita*, che la Chiesa ha sempre posseduto e impiegato senza espressamente conoscerlo, «come l'industria moderna possiede e impiega l'elettricità senza conoscerne la natura»;

— per giudicare dell'autorità di una tradizione, diviene inutile ricorrere alla testimonianza dei Padri, dei dottori, dei teologi: «Chiunque viva e pensi cristianamente porta con sé questo implicito vissuto che i migliori trasformano in esplicito conosciuto»;

— pertanto, come assume il *Sillon*, bisogna vivere la propria fede e andare alla verità con tutta la propria anima, non bastando il solo intelletto per attingerla esplicitamente;

— infine, conviene istituire una dogmatica sperimentale, una teologia veramente progressiva che sarebbe la scienza dello sviluppo cristiano: «Loisy stima che la Chiesa non abbia ancora acquisito la coscienza del proprio sviluppo. Blondel ammette che c'è ancora da farne la teoria, ma afferma che la Chiesa ne ha l'esperienza secolare, ciò che non contraddice (al contrario) l'asserto di Loisy».

Blondel e Loisy si ritrovano così nell'*evoluzionismo religioso* «e nel condannare il *fissismo*, cioè noi». Mentalità incompatibili? La conclusione s'impone con rigore: «Non si tratta qui di divisioni fra cattolici, poiché se una delle parti è cattolica, è impossibile che lo sia anche l'altra». Che i neo-cattolici se la sbrighino fra loro: tutti i loro marginali dissensi non possono prevalere sull'ispirazione fondamentale che li oppone solidalmente all'autentica fede tradizionale.

LA CONTROVERSIA HÜGEL-WEHRLÉ

Histoire et Dogme rivelò a Blondel tutta una corrente di simpatia favorevole alle idee più che alla persona di Loisy: « Dalle molte lettere che mi son giunte, io concludo che il pericolo dello storicismo sia più diffuso, meno immaginario di quanto non pensassi. Mi dispiace constatare che molti preti non fanno alcuna differenza fra le contingenze simboliche e le realtà sostanziali della fede e che ammettono l'incoscienza del Cristo o il suo concepimento comune con la stessa facilità con cui si parla della localizzazione o dell'inesistenza del diluvio »¹. Purtroppo queste lettere sono rimaste sepolte negli archivi che le custodiscono: il giudizio complessivo di Blondel dimostra, almeno, che il senso reale del volumetto non sfuggiva agli autori delle lettere e che ai più esso non sembrava incompatibile con la loro fede².

Fra tutte queste simpatie, per lo meno una doveva presto manifestarsi in pubblico: quella del barone von Hügel. Gli articoli di Blondel avevano suscitato in lui sentimenti contrastanti. *Nulla* è più desiderabile e utile di una discussione irenistica e pertinente; d'altra parte, scrivere contro Loisy, significa aggravare le sue difficoltà del momento, ma altresì trattarlo come uomo *da discutere*, e perciò rendergli un servizio. Fin dal 9 febbraio, Hügel informa Blondel della sua intenzione di rispondergli: « Sono ansioso che mi rispondiate *a fondo*; da parte vostra le contestazioni mi saranno infinitamente meno e più penose e utili che da ogni altro »³, gli dice Blondel, che tuttavia dà presto il primo segno di cattivo umore: « Da diverse parti mi si dice che avete scritto in giornali, nel *Times* e altrove, e che la vostra risposta ai miei articoli è pronta. Si dice anche che secondo voi io non faccio che completare Loisy. Se questo è vero, vi allineate con Maignen e con la *Vérité française* e credo che una tale asserzione non soltanto possa nuocermi gravemente (cosa che

¹ Blondel a Mourret, 5 aprile 1904 (MARLÉ, *op. cit.*, p. 207).

² Sono segnalate soltanto una lettera del rev. Pécheut (*ibid.*, p. 182), una lettera di Augustin Léger (p. 187), due lettere — pubblicate — di un prete sconosciuto (pp. 192-195). Le altre tendenze sono rappresentate ancora più poveramente.

³ Blondel a Hügel, 11 febbraio 1904 (MARLÉ, *op. cit.*, pp. 213-214).

non va considerata), ma non sia conforme alla verità. In effetti noi non concordiamo né sul metodo né sulle conclusioni dottrinali»⁴. Qui non è più questione di tesi possibili o dedotte e Blondel enumera tutta una serie di divergenze che la sua corrispondenza con Loisy, un anno dopo, gli consentirà di tenere per certe.

Hügel lo rassicura: «Non ricordo affatto di aver usato questa frase — sicuramente non come anticipazione di ciò che stavo per dire nel mio articolo. In ogni caso, il detto articolo è quasi finito nella prima stesura e non contiene NULLA di simile. Non vi associerò né vi raggrupperò con alcuno, né con Loisy né con me stesso. Vi confesso francamente che soffro molto sotto questo sistema di differenziazioni assolute quanto la verità, la veracità lo esigono; e dubito molto se, alla lunga, ciò sia perfino così saggio come sembra. Ma infine mi sforzerò di adattarmici». Hügel si rassegna dunque a una *dissociazione* dei suoi amici, di cui Blondel, con molta schiettezza, ha creduto di doversi assumere la responsabilità. Ne teme gli inconvenienti immediati e lontani e pensa che il filosofo avrebbe agito altrimenti se fosse meglio penetrato nel pensiero di Loisy: «Si comprende bene solamente ciò per cui si ha una simpatia più o meno istintiva. Questa simpatia, voi non l'avete»⁵.

«È così difficile capirsi gli uni con gli altri», gli risponde Blondel, che si riconosce «impotente a intendere la ricca complessità del pensiero» di Loisy, quantunque la simpatia nei suoi confronti non gli manchi. Ma, egli pensa, la storia non è assolutamente competente a risolvere il problema della coscienza del Cristo. Riuscirà Hügel a trasformare questo dissenso filosofico in semplice malinteso? Blondel se lo augura⁶. Ma intanto anche il barone si impermalisce:

⁴ Blondel a Hügel, 15 marzo 1904. «Da diverse parti»: secondo Maric (p. 216), Bremond (che aveva bensì quest'idea, ma di cui nulla prova che l'attribuisse a Hügel). Quanto al barone, egli pensava come possibile fonte a J. Chevalier.

⁵ Hügel a Blondel, 19 marzo 1904. Compendio in *Au Coeur de la crise moderniste*: «Egli soffre molto di dover fare fra i suoi amici differenziazioni così assolute quanto la verità, la veracità lo esigono» (p. 218). Questo giro di frase può lasciare intendere, a torto, che il barone si credesse obbligato in coscienza a scegliere fra loro.

Fedele al suo atteggiamento, Hügel scriverà a Blondel l'11 dicembre 1908, un anno dopo la *Pascendi*: «Non ho affatto pensato a differenziarmi, in quei tempi, dai miei amici che tanto soffrono per convinzioni che non possono essere soltanto puri errori».

⁶ Blondel a Hügel, 27 marzo 1904.

«Non mi ritrovo affatto nella vostra descrizione della mia cristologia... ma mi rassego a vedere che un filosofo dell'immanenza come voi sia, in queste materie, più assoluto di un buon numero dei detrattori di questa filosofia»⁷.

Tuttavia il 1 giugno 1904 *La Quinzaine* pubblicava la risposta di Hügel sotto il titolo un po' provocante: *Du Christ éternel et de nos christologies successives*. L'articolo, di ventinove pagine, era stato tradotto in francese con l'aiuto affrettato di Bremond.

1. «Del Cristo eterno e delle nostre cristologie successive».

«È veramente il prezzo più doloroso del lavoro del pensiero il non poter fare un passo senza avvedersi che un vecchio amico, da molto tempo provato compagno di strada, si rifiuta di seguirvi...». Questo sentimento è per Hügel tanto più penoso giacché il suo disaccordo con Blondel disperde la pattuglia di avanguardia alla quale entrambi appartenevano, lasciandola ancora più isolata davanti alla gran massa dei suoi correligionari a cui si ricollega. Hügel lo sa, la maggior parte dei lettori della *Quinzaine*. Eppure la rivista che ospita il suo articolo rappresenta una delle punte avanzate del cattolicesimo non solamente francese, ma mondiale.

Hügel misura perfettamente la portata di questo disaccordo e la posta in gioco. Ben presto dirà che egli può preparare la soluzione, ma non *forzarla*: «Da una parte alcuni cattolici sono convinti che certe conclusioni della critica saranno presto un fatto acquisito, anche dai loro avversari; che, nonostante la loro apparenza d'incompatibilità, queste conclusioni possono interpretarsi in armonia con la fede cattolica, per quanto concerne l'Incarnazione; e, perciò, è nostro dovere tentare qualche interpretazione analoga. D'altra parte, si è convinti che le dette conclusioni non sono che fantasie di specialisti; ch'esse non possono conciliarsi con certe conclusioni, abbastanza antiche, della teologia dell'Incarnazione; e che pertanto noi dobbiamo scegliere fra queste conclusioni, identificate con la fede, e una pseudo-scienza»⁸.

Blondel non aveva voluto far nomi. Hügel non esita a mettere a confronto i due protagonisti: il suo amico di Aix, contro il quale prende posizione, e il suo amico di Bellevue, per il quale parla, senza

⁷ Hügel a Blondel, 31 marzo 1904.

⁸ Lettera di Hügel al direttore, «La Quinzaine», 16 settembre 1904, p. 276.

averne ricevuto il mandato, fino a identificarsi con lui⁹. Perciò comincia col ricollocare l'attività critica nella sua personale concezione generale della vita spirituale. Fra l'io psicologico e l'io metafisico, fra il fenomeno percepito e il noumeno intuito, fra la scienza e la fede, vi sarà sempre « un certo meccanismo di antagonismo e di conflitto ». La resistenza è la condizione del movimento: un proiettile non avanzerebbe nel vuoto, il mare non sosterrebbe le navi se non ne ostacolasse il movimento; e del resto gli estratti di carne non bastano allo stomaco. Bisogna dunque accettare l'*Attrito*, la lotta, e non cercare una pace prematura che sarebbe soltanto un'illusoria unificazione: « Più il conflitto sarà stato acuto, l'attrito doloroso, l'unificazione difficile, e più la vittoria sarà completa e profonda ».

Questa tensione è inerente in special modo al cristianesimo. La fede travalica i fatti storici, e nondimeno ha bisogno di una base storica. Tuttavia per una tendenza naturale, il credente giunge di solito a non più distinguere i fenomeni e l'interpretazione che ad essi ha dato: non separa più la visione del Crocifisso dall'idea di redenzione. Dimentica che i fatti sui quali si fonda la sua fede non hanno altra realtà e valore spirituale che quelli derivanti dalla loro elaborazione per mezzo della fede stessa: non idealizzazione, ma esplicitazione progressiva che ci conduce dalla superficie in cui si susseguono gli eventi all'apprendimento del loro inesauribile significato.

Lungi dal turbare l'equilibrio e l'armonia della fede, le difficoltà scaturite dalla critica contemporanea non fanno che ricondurci a questa verità primaria e dimenticata di cui sono la trama reale. Esse culminano nell'opposizione evidente fra il Cristo sinottico e il Cristo giovanneo.

Per giusto che sia l'argomento desunto dai miracoli e dalle profezie, non è esso che conduce le anime al Cristo, ma le loro aspirazioni profonde. Perciò, « quando vogliamo raffigurarci il Cristo stesso negli anni della sua vita mortale, gli attribuiamo, come per necessità, i connotati del Cristo eterno che ha parlato al nostro cuore ». Il cristiano vivente va diritto al ritratto tracciato dal quarto Vangelo, mentre lo storico si ferma davanti a quello che danno i sinottici. Il primo ci mostra innanzitutto il Verbo, l'altro il Messia. Ambedue sono imperfetti: Giovanni non ha penetrato a fondo la sostanza della

⁹ « Blondel non sembra averci capiti e non dà risposta alla nostra precisa difficoltà » (*Du Christ éternel*, estratto, p. 21).

verità che contempla e i sinottici non ci hanno dato una cronaca compiuta di tutto ciò che videro i loro autori. Ma essi non si completano sullo stesso piano, come se fossero esatti di uno stesso genere di esattezza. Ciascuno ha la sua peculiare verità, di cui il quadro attribuito alla vita pubblica è in qualche modo la spia: nove mesi per i sinottici e per Giovanni la metà del numero sacro, tre anni e mezzo, simboleggiante la natura teandrica del Cristo. I primi si sono occupati della condizione terrena del Cristo, della serie *limitata* degli atti della sua vita mortale; l'ultimo ci invita a un lavoro *indefinito*, l'intelligenza della sua vita essenziale, della sua condizione celeste. Questa distinzione, ben nota a san Paolo, delle due condizioni nella stessa persona, è imposta dal confronto dei due gruppi di Vangeli: e permette anche di sostituire a un'antinomia disastrosa un attrito fecondo.

Tali le posizioni affermate da Hügel. Senza attardarsi a precisare i limiti del suo accordo con Blondel, egli osserva che su due punti il filosofo non ha compreso né lui né Loisy e su quattro non ha risposto al loro quesito.

Né Loisy né lui stesso hanno mai preteso che la storia provi il cristianesimo. E sono perfettamente coerenti con se stessi nell'escludere « le interpretazioni che implicherebbero l'esattezza di dati d'apparenza fenomenica incompatibili con la verità storica », nel momento stesso in cui affermano che il senso spirituale dei fenomeni non dipende dalla storia.

Dopo essersi sforzati di stabilire per mezzo della critica tutto quello che è storicamente conoscibile, hanno forse parlato come se ciò fosse anche tutto quello che si è verificato? Hügel concede che alcuni passaggi de *L'Évangile et l'Église* hanno potuto prestare il fianco a questa critica; ma ricorda quanto fosse necessario distinguere energicamente, meglio di quanto non faccia Blondel, tra i fenomeni storici e il loro significato spirituale e di saggiare la solidità del nocciolo lasciato dalla critica.

Delle quattro divergenze rilevate da Hügel, specialmente due importano. In primo luogo si può, volendo, parlare di una vita terrena del Cristo celeste, cioè della sua vita nella fede dei credenti. Ma questa serie di fatti nulla apporta alla nostra conoscenza scientifica della vita terrena di Gesù, che potrebbe essere arricchita soltanto dalla scoperta di documenti nuovi o da una migliore utilizzazione di quelli noti. Santa Teresa e Pascal ci illuminano non già sulla storia del Gesù terreno, ma sul mistero del Cristo celeste, secondo una distinzione purtroppo estranea a Blondel.

In secondo luogo, Blondel rincara le esigenze cristologiche della più rigorosa ortodossia. Egli vuole, come una conseguenza dell'unione ipostatica, che il Cristo abbia avuto una coscienza umana della propria divinità « senza restrizione, senza arresti, senza alcun progresso », e una scienza umana esplicita commisurata a quella che avrà l'umanità alla fine dei tempi. Gli evangelisti non ci hanno detto tanto e la Chiesa — a tutt'oggi almeno — non ci domanda tanto. La coscienza che Gesù ebbe della propria divinità è « un profondo mistero che sfugge ai nostri poteri e ai nostri metodi di ragionamento ». Non possiamo che rifarci ai testimoni oculari e *spremere* ciò che essi hanno detto della coscienza della vocazione messianica del Cristo per mostrare che veramente quel Messia era Dio. Ma allora, a questa fase del lavoro, preferire san Giovanni ai sinottici e sostituire ai fenomeni storici la loro interpretazione mistica, « è forse un buon metodo, da poter seguire senza pericolo? ».

Hügel è così ricondotto al suo punto di partenza. L'esperienza e l'insegnamento della Chiesa abbracciano due strati ineguali di verità, la cui unità feconda riposa su una diversità iniziale che non verrà mai ridotta. Lo si era troppo dimenticato. Forse Loisy ha insistito oltre misura su questa diversità, che egli ha tanto contribuito a mettere in luce. Ma Blondel è rimasto troppo presto affascinato da una unità che egli ha creduto di poter raggiungere « per la via più corta ». Fra i suoi due amici, Hügel spera che il dissenso non sia che alla superficie.

Hügel non ha dissimulato il disaccordo, ma tanto meno ha convertito Blondel: « Ancora una volta sono rimasto commosso dall'accento penetrante che risuona profondamente in queste pagine intense. Ho ammirato la ricchezza di vita interiore e di esperienza spirituale che esse testimoniano ». Nonostante tutto, egli resiste imperterrito alle sue conclusioni. Due strati di verità? Ma ve ne sono mille, che si sovrappongono e si compenetrano. « Voi ragionate come se l'unità e la diversità fossero due cose e due entità, mentre si tratta della medesima cosa che è una e diversa: il Cristo celeste non può essere ciò che voi dite se il Cristo terreno non è più che quello che dite »¹⁰.

La reazione di Wehrlé è immediata e violenta. L'articolo gli

¹⁰ Blondel a Hügel, 24 giugno 1904. *Bi-ontologismo*, egli dice del dualismo hügeliano. *Mistico-positivismo*, aveva già scritto a Mourret (4 giugno 1904, in MARLÉ, *op. cit.*, p. 225). In questa lettera egli rimprovera a Hügel di aver contrapposto « il fenomeno in sé al noumeno intuito ». Nuovo errore

sembra ben più nocivo delle *buffonate* di Gayraud. « Tutto riposa sul falso, da cima a fondo, con una sicurezza strabilante ». Hügel non ha l'aria di sapere che Loisy sia stato condannato dal Santo Uffizio. Il suo *kantismo da licealista* volatilizza « la storia reale percepita e raccontata dalla tradizione » in un viluppo inestricabile di sofismi. Blondel serve qui da copertura a Loisy¹¹.

Rispondendogli a volta di corriere, il filosofo lascia cadere un giudizio severo: il barone è « un'anima ammirabile, ma una mente stonata o addirittura inconsistente »¹². E il suo direttore spirituale, Mourret, con la stessa libertà di linguaggio: « Temo che in questo articolo vi sia una sofisticazione completa del cristianesimo, un misconoscimento totale del *realismo* della fede, una dissoluzione completa del soprannaturale »¹³. Non vi sono cristologie successive, ma una cristologia unica e progressiva, « che bisogna opporre nettamente a questo iper-Cristo perduto sulle nubi e a queste ipo-cristologie che si sotterrano le une sotto le altre negli ossari della falsa scienza »¹⁴.

Fin dal 5 giugno, Wehrlé annuncia la sua intenzione di rispondere: « Io sono prete, ed è il cuore più profondo della Chiesa che si colpisce... »¹⁵. Egli tiene a conservare la sua piena indipendenza di pensiero e di espressione, ma due volte al mese consulta Blondel dal quale riceve, il 21 giugno, una nota di quattro pagine (inedita) e l'11 e il 12 luglio due lunghe lettere sui diversi significati della parola *coscienza*¹⁶: « Il Cristo non ha cercato nella sua vita terrena di conoscere il proprio Padre, ma di sposare l'umanità... Egli non si è sforzato di prendere coscienza della propria divinità, ma, per così dire, di dimenticarla, di assorbirla e annientarla in quel nulla che è stato penetrato, ricreato dall'effusione del suo respiro e del suo sangue... Gesù, persona divina, ha assunto volontariamente in sé non solo una natura umana, ma la natura umana... È bensì uomo, ma lo scrupolo di precisare la verità di questa umanità è accessorio, come la natura umana è sussunta alla divinità essenziale.

di lettura: il barone aveva contrapposto « il fenomeno *perceptio* al noumeno *intuito* ».

¹¹ Wehrlé a Blondel 2 giugno 1904 (MARLÉ, *op. cit.*, p. 224).

¹² Blondel a Wehrlé, 3 giugno 1904 (*ibid.*, p. 225).

¹³ Blondel a Mourret, 4 giugno 1904 (*ibid.*, p. 226).

¹⁴ Blondel a Wehrlé, 9 giugno 1904 (*ibid.*, p. 231).

¹⁵ Wehrlé a Blondel, 5 giugno 1904 (*ibid.*, p. 225). Sulla parte avuta da Blondel in questa decisione, vedi più avanti nota 24.

¹⁶ MARLÉ, *op. cit.*, pp. 234-241.

Capovolgere questo, significa uscire inevitabilmente e definitivamente dal cristianesimo ».

Alla fine di luglio, Wehrlé ha finito il suo articolo. Blondel non vi trova « che luce, bontà, energia », e Mourret, dal canto suo, scrive al filosofo: « Approvo tutto, ammiro tutto, sottoscrivo tutto »¹⁷.

Il 16 agosto 1904, Fonsegrive ne pubblica senza entusiasmo le 27 pagine nella *Quinzaine*, sotto il titolo: *Le Christ et la conscience catholique*. Una nota redazionale dichiarava la discussione ormai chiusa¹⁸.

2. « Il Cristo e la coscienza cattolica ».

Il dibattito aperto dal filologo contro il filosofo esula di molto dalla sfera delle libere opinioni. Hügel ha sollevato « la questione capitale della dogmatica cristiana, chiave di volta di tutto l'edificio cattolico ». È dunque giusto che un prete intervenga: né filosofo, né critico, e neppure teologo, ma semplice prete di parrocchia, interprete ordinario della Chiesa e confidente delle anime, egli vuole esprimere « la resistenza del *consensus* cristiano ». Lo farà in quattro punti.

a) *Conseguenze cristologiche dell'articolo di Hügel*. Poco importa che cosa pensi Hügel, conta soltanto ciò che le sue formule suggeriscono. Già il titolo del suo articolo è indifendibile: poiché il Cristo è il Verbo incarnato non può essere detto eterno senza maggiori spiegazioni; e la Chiesa non ha avuto che una sola cristologia, giunta prestissimo alla sua formulazione dottrinale e definitiva.

Hügel confessa il Cristo « vero Dio e vero uomo », ma secondo quale relazione reciproca delle due nature? Si avverte in lui « una concezione perpetuamente soggiacente all'ortodossia delle intenzioni e del testo o affiorante come una giustapposizione al dato tradizionale di cui essa è formalmente esclusiva »: nel Cristo la divinità è stata costituita a partire da una umanità antecedente. Hügel parla

¹⁷ *Ibid.*, p. 242.

¹⁸ « Che cosa possiamo sapere di tutto questo? E poi, che importa! che c'importa! » diceva. Partigiano di Loisy e di Hügel, Augustin Léger aveva scritto a Blondel con sentimenti un po' diversi: « evidentemente il grosso problema resta quello della coscienza del Cristo. Non è del resto un problema insolubile? » (MARLÉ, *op. cit.* pp. 243 e 228).

così « dell'incarnazione di Dio in un'anima e in un corpo determinato » — ciò che è giusto — ma purtroppo aggiunge: « in Gesù di Nazareth ». Egli dà la sensazione di un Cristo « unicamente umano al suo punto di partenza e progressivamente divinizzato da un'importazione ulteriore di origine celeste »; ben più, di un Cristo esclusivamente divino dopo essere stato troppo umano. Un pio illogicismo mantiene al Cristo terreno la sua supposta divinità; e un audace paralogismo conferisce al Cristo celeste la sua umanità d'oltre tomba. Il cattolicesimo si dissolve nell'hegelismo.

Conseguenza pratica: « Il Cristo storico è proprietà della critica, che lascia alla Chiesa la proprietà del Cristo celeste. La critica può esercitarsi senza riserve e senza controlli sulla materia che le forniscono il taumaturgo galileo e il martire gerosolimitano. Spetta ad essa esplorarla e dirci l'ultima parola in proposito... Il risultato supremo di questa distribuzione di compiti, è che, essendo il Cristo terreno oggetto della sola conoscenza umana e scientifica, e il Cristo celeste della sola credenza religiosa, la fede cattolica si appoggia, in definitiva, su un Cristo antitetico a quello che è il solo di cui noi possiamo fare la prova e controllare i passi. In breve, la credenza soprannaturale non ha più, quaggiù, un fondamento verificabile. È sospesa a tutta una realtà impalpabile, coraggiosamente affermata da fortunati veggenti ».

b) *I due argomenti di Hügel*. Tutto il ragionamento di Hügel si fonda su due argomenti: il contrasto fra san Giovanni e i sinottici, la necessità di interpretare i fatti cristiani.

1) La questione dei Vangeli non è meramente critica: è *illegittimo* risolverla « indipendentemente dalla Chiesa e senza tener conto della presenza di un fattore soprannaturale che è, appunto, l'incognita che fuorvia i critici e tiene tutti in sospeso ». Il contrasto fra i sinottici e il quarto Vangelo è una difficoltà reale, ma non così pronunciata come spesso si afferma. Loisy, che la erige a tesi nel 1903, non la sospettava nel 1891. « Cerco invano il *fatto nuovo* oggettivo che ha determinato il voltafaccia ». In realtà, è nello spirito del critico che si è prodotta la dislocazione: « Mentre una volta importanti testimonianze garantivano il contenuto del nostro Vangelo, adesso questo contenuto stesso basta a screditare irrimediabilmente quelle medesime testimonianze sulle quali si appoggiava ».

Ora, la questione del Vangelo giovanneo è capitale. Ammettere il suo valore storico, vuol dire ammettere in pari tempo che « dietro

la storia fenomenica, c'è una storia reale che le serve da supporto immediato; che queste due storie sono in continuità diretta e oggettiva; che la teologia e la storia sono comunicanti e solidali fra loro; che il dogma non fa che esprimere il contenuto dei fatti; che, perciò, la critica non ha soltanto dei diritti ma altresì dei doveri; e, infine, che la storia e la teologia operano di comune accordo a enucleare quel *realismo* cristiano di cui il padre Laberthonnière ci ha parlato nel suo bel libro». Il quarto Vangelo è «la sintesi vivente di questi due punti di vista e la perfetta sutura di questi due ordini di conoscenza, concernenti un solo oggetto realmente presente nella storia». Esso impone dei limiti alla scienza e conferisce dei diritti alla Chiesa nella definizione del Cristo terreno «di cui rivela l'interiorità».

2) È ben vero che la fede non risulta dai soli dati di fatto e che i fatti cristiani esigono un'interpretazione. Ma in che consiste questo delicato lavoro? Hügel vuole «trovare in occasione dei fatti, al di là dei fatti, pensieri e credenze di un ordine diverso dai fatti stessi». Per lui il lavoro della fede su se stessa non esplicita il contenuto dei fatti reali, ma quello dell'anima credente, stimolata dall'esterno. Il soprannaturale non è più nei fatti, ma in noi, tanto più possente quanto più efficacemente ci disimpegna dagli avvenimenti percepiti. Sotto i dati sensibili, noi oggettiviamo «o il prodotto della nostra soggettività, o un misterioso prestito mutuato da regioni ultraterrene».

Ora, spiega Wehrlé, «noi non dobbiamo attraversare i fatti per trovare dietro di essi qualcosa di diverso dai fatti stessi», ma cogliere nei fatti la realtà nascosta e inclusa in loro: «Sono i fatti che noi dobbiamo adorare, perché essi sono immediatamente adorabili, non essendo che la manifestazione, senza soluzione di continuità, della sostanze delle cose che non si mostrano agli occhi della carne». Più ancora che di Kant, Hügel sembra discepolo di Berkeley, per il quale tutte le cose sensibili esistono unicamente in quanto vengono percepite: allo stesso modo, pare, per il barone tutte le realtà della fede esistono unicamente in quanto vengono credute.

c) *Ritorno alla cristologia tradizionale* - La coscienza non è che la traduzione della personalità di cui essa manifesta il contenuto. Essa può non tradurre adeguatamente tutto ciò che è nella persona, ma non può tradurre altro che ciò che è nella persona. Il primo atto conoscitivo umano che mette il soggetto in rapporto con

se stesso gli esprime, dunque, ciò che egli stesso è. Il Cristo essendo Dio, ne segue che Egli si è sempre saputo Dio nella propria coscienza umana¹⁹. L'errore di Hügel, di Loisy, la loro pretesa insostenibile, è di voler «ricostruire e definire una personalità dal basso in alto e dal di fuori al di dentro». In questa impresa il metodo storico fallirà sempre, poiché esso va sostenuto e integrato da un *principio superiore d'intuizione* che si esplica nella Scrittura e nella tradizione.

d) *Apologia di Blondel* - L'articolo di Hügel non è una risposta a Blondel, ma «una sorta di giustificazione del processo intentato da quest'ultimo nei confronti dello storicismo». Il barone ha dato così «una consistenza concreta e un corpo palpabile alla teologia astratta» contro la quale Blondel ha protestato. Nell'ordine del pensiero, il disaccordo è profondo e irriducibile: «Si hanno da una parte e dall'altra, nozioni diametralmente opposte sul mutuo rapporto tra la realtà profonda e le apparenze sensibili». Fra ciò che è e ciò che pare, Hügel scava un abisso, laddove Blondel sottolinea la continuità vivente²⁰.

Hügel reagì subito vivamente con una lettera al direttore della *Quinzaine*, che occupò due pagine del numero del 16 settembre 1904. Non potendo rispondere pienamente senza «qualche presunzione», si limitava a una scelta ristretta di critiche. Per giustificare il suo titolo, si riferiva alla Somma teologica: *Haec propositio est vera: Christus incoepit esse homo* (e non: *Homo Christus esse incoepit*) e ricordava come la cristologia apparisse tutt'altro che istantanea: «Gli emendamenti teologici del dodicesimo secolo erano compatibili con l'identità della fede: perché dovrebbe essere altrimenti oggi?». Egli non diceva, né insinuava, che Cristo fosse divenuto Dio a poco

¹⁹ In opposizione a Hügel, Wehrlé respinge la realtà psicologica della tentazione del Cristo, perché essa conduce al dilemma: «O Gesù non è Dio, o Dio può diventare peccatore» (*art. cit.*, pp. 427-428).

²⁰ Nell'articolo di Hügel, Wehrlé aveva rilevato quattro discontinuità *irrimediabili*: fra la realtà profonda e i fenomeni, fra i sinottici e san Giovanni, fra l'umanità e la divinità di Gesù, fra il Cristo terreno e il Cristo celeste (a Blondel, 12 giugno 1904, MARLÉ, *op. cit.*, p. 231).

Fin dal gennaio 1903, una divergenza si era delineata tra Blondel e Wehrlé, nel corso della loro discussione a proposito dell'*Évangile et l'Église*. Essa verteva sul rapporto fra rivelazione e redenzione e, per conseguenza, fra teologia e filosofia. Culminò e si risolse nell'agosto del 1904 (vedi *Au Coeur de la crise moderniste*, cap. VII, pp. 255-296).

a poco, ma pensava che avesse avuto una coscienza umana progressiva della sua primitiva divinità e che il sillogismo di Wehrlé non aveva scosso la sua convinzione. Infine, la distinzione tra i due Cristi, secondo la carne e nella gloria, era vigorosamente affermata da san Paolo (2 Cor. 5, 16): compito ideale del pensiero era proprio di *riconciare* « le nostre impressioni e esplicitazioni di queste due condizioni o aspetti del suo essere ». E terminava con questa frase in cui Blondel a un *dipresso* si ritrovava²¹: « E il significato completo della sua personalità, che in quanto divina era infinita, non poteva mai essere esaurito dalla conoscenza umana, vale a dire limitata, del Cristo ».

Quanto ai suoi sentimenti personali, Hügel ne parla con Blondel il 21 settembre. Lo zelo religioso del Wehrlé, più appariscente della sua competenza « nei problemi e nel metodo storico-critico », gli ha fatto assumere « un tono e delle maniere che mai mi permetterei nei suoi confronti ». Per giunta, dietro di lui si riconosce Blondel che ha preferito rispondere per interposta persona. Infine, l'articolo è sistematicamente tendenzioso: « A più riprese vi si ammette, chiaro e tondo, che il tal passaggio è suscettibile di un significato buono e di uno cattivo. Stando così le cose, chi non ha diritto al beneficio del dubbio? ».

Blondel gli risponde diffusamente il 25 settembre. No, Wehrlé non è stato un prestanome: « Io sono totalmente estraneo alla stesura, colata in un sol blocco... Che voi abbiate potuto attribuirmi il modo di pensare e l'andatura stilistica di un altro, quando voi stesso mi diceste più volte che avevate assimilato le mie abitudini intellettuali e i miei procedimenti espositivi, è un fatto che mi rende ancora più circospetto in materia di critica testuale e letteraria ». Più giusto sarebbe collocare Wehrlé all'origine di *Histoire et Dogme*, poiché fu lui a dare avvio alla corrispondenza fra Blondel e Loisy. Talvolta la sua penna è stata un po' pesante, ma « un prete non manca di rispetto a un laico, sia pure più anziano e più celebre, quando difende ciò che reputa la causa del Cristo e il necessario orientamento della dottrina della Chiesa ». Nel suo articolo egli ha messo a profitto il loro commercio intellettuale degli ultimi due anni e Blondel ne è onorato: « In una questione in cui mi è parso che la causa del Cristo, della Chiesa e delle anime fosse direttamente in gioco, mi sarei sentito colpevole di far macchina indietro davanti

²¹ Blondel a Mourret, 20 settembre 1904 (MARLÉ, *op. cit.*, p. 243).

al timore di contraddire o di contristare gli spiriti ai quali più sono attaccato ». E Blondel si duole che Hügel non sembri averlo avvertito. Al barone si è rifiutato il beneficio del dubbio?

Wehrlé ha indicato nettamente che, in quanto prete, egli si preoccupa non di interpretare la vostra vera intenzione, ma di mettere in guardia i lettori contro le tesi oggettive che, per taluni, si desumono naturalmente dalle vostre espressioni. È questo un suo punto di vista personale, ed è il primo lui a sapere che io non avrei concepito il suo articolo sullo stesso piano. Ma devo confessarvi, sulla scorta di molte testimonianze ricevute, che i suoi timori sembrano giustificati, poiché molti ritengono del vostro studio soprattutto quelle che voi stesso definite le interpretazioni incresciose. E del resto perché nella lettera pubblicata dalla *Quinzaine* del 16 settembre non dite chiaramente che voi respingete come Wehrlé queste spiacevoli interpretazioni, quasi non foste lontano dal desiderare che quelle profittino della possibilità di interpretazioni favorevoli? Non si trattava, dunque, di lasciare a voi (poiché non eravate voi in causa) il « beneficio del dubbio »: questo dubbio può servire a trasmettere la morte delle anime. Al contrario, si trattava di rimuovere il « segno della contraddizione » e di tendere a delimitare il crinale dei due versanti verso i quali, nella presente crisi, può orientarsi il pensiero cristiano: poiché, infine, il lavoro scientifico consiste non già nel coltivare equivoci, ma nella progressiva ricerca della precisione, operando una cernita sempre più netta.

Al fondo, Blondel, come Wehrlé, non ha mai messo in dubbio che il Cristo abbia attraversato due stati: ma si tratta di due stati « tangenti l'uno all'altro (se pure lo sono) » ovvero essi si raccordano almeno parzialmente nella di Lui coscienza durante la sua vita mortale? E non bisogna forse « costringere il pensiero di parecchi a rivelarsi nettamente? ». Che almeno la loro amicizia sia salva!²².

Ci vorranno ancora lunghe spiegazioni reciproche per dissipare questa spessa nube. Hügel vuol darsi il tempo di essere equanime e non risponde che il 7 ottobre. Senza dubbio egli ha esagerato la parte avuta da Blondel, ma non ha mai pensato di attribuirgli la redazione dell'articolo e, sostanzialmente, la sua rimostranza resta

²² Blondel a Hügel, 25 settembre 1904.

Lo stesso giorno a Mourret: « Non posso fare a meno di sorridere pensando al quiproquo del barone... ». Il giorno dopo a Wehrlé: « Non posso fare a meno di ridere pensando all'equivoco del barone, che distingue gli Isia e i Marco e non sa rilevare una differenza fra il vostro accento e il mio » (*Correspondance Blondel-Valensin*, I, p. 193).

fondata; quali che fossero le mille buone ragioni di Blondel, la sua manovra avrebbe ferito qualunque altro dei suoi amici verso cui l'avesse rivolta. Almeno, egli dice della sua critica, «io son ben deciso a lasciarla cadere, a dimenticarla e ad aiutare me stesso amandovi sempre e come sempre. Quanto alla sostanza, vi ho pensato e vi penserò ancora a lungo. Ma sento con molta chiarezza che, per ora, sarebbe assai più facile un raffreddamento della nostra amicizia, da una parte e dall'altra, che una revisione delle nostre idee; e sento anche che io ho così pienamente soddisfatto a ciò che la franchezza poteva esigere da me su questi punti, e che da parte vostra vi sono tante disposizioni, conoscenze e mezzi necessari o anche desiderabili per la vostra opera presente o avvenire, che è meglio attendere qualche nuova occasione che ci dia o ci indichi un nuovo terreno di cooperazione intellettuale»²³.

«Sono infinitamente commosso di vedere la vostra amicizia perdonarmi anche l'incapacità di comprendere dove sia il mio errore», gli risponde l'11 ottobre Blondel, che accetta l'ammnistia offerta ma vorrebbe, con nuove spiegazioni, rendere meno onerosa la generosità di Hügel. E «sospendendo anche ogni giudizio sulle nostre attuali divergenze di fondo», egli rimette all'avvenire, alla Chiesa e a Dio la cura di utilizzare i loro sforzi che convergono almeno sul piano delle intenzioni. Hügel — al quale, del resto, Wehrlé aveva scritto il 10 ottobre per affermare le proprie responsabilità — non vuole che il suo amico resti con l'impressione di una rimostranza che egli non si spiega: Blondel — scrive il 29 ottobre — poteva o rispondere direttamente o incoraggiare un terzo, ma non collaborare di nascosto contro un amico intimo, come di fatto avvenne con la lettura delle bozze dell'articolo. Cose simili, egli non se l'è mai permesse. Fin dal 3 novembre Blondel lo rassicura: «Non si può che ammirare e amare gli scrupoli di un'anima e di un'amicizia quale la vostra». Non soltanto Wehrlé gli ha spedito il suo articolo all'ultimo momento, senza averlo consultato e interdicendogli qualsiasi ritocco in ciò che lo riguardava, ma per giunta «non ho mai avuto l'impressione che l'articolo fosse diretto contro di voi, come non ho creduto che il vostro fosse diretto contro di me». Ma non riuscì a dare piena soddisfazione al barone che, il 10 novembre, archivia l'episodio.

²³ Hügel a Blondel, 7 ottobre 1904. «Anima malata e degna di riguardo», scriverà il filosofo a Wehrlé informandolo di questa lettera (MARLÉ, op. cit., p. 247).

«Ad ogni modo riconosco francamente che ho visto la questione sotto una luce assai esagerata, e che le mie eventuali scusanti per questa impressione sono cosa di così scarso momento che insistervi sarebbe troppo meschino. Vi prego dunque di perdonare e di lasciar cadere sia il mio errore che questa futile bega».

«Di tutte queste spiegazioni, non voglio serbare, e in effetti non serbo, che un sentimento di maggior fiducia nella vostra amicizia», conclude Blondel il 14 novembre; e aggiunge che in tutta la vicenda lo ha più colpito la franchezza del barone che la sua suscettibilità. La querela era pur sempre durata due mesi²⁴. Essa non rivela soltanto due temperamenti, ma è anche un'eloquente testimonianza del posto occupato, nella storia del modernismo, dalle controversie personali sul fertile terreno dei contrasti ideologici e in un clima di difficile comprensione reciproca. Diversamente da molte altre, la polemica non lasciò alcuna traccia nei rapporti tra il filosofo e il barone. L'autocontrollo di Blondel, l'alta coscienza di Hügel e il loro senso di carità evitarono da una parte e dall'altra parole irreparabili. Curiosa amicizia, sempre venata da un non so che, fra due uomini che di continuo tutto divide e tutto avvicina. Forse la spiegazione è nella lettera che dopo l'enciclica *Pascendi* Blondel scrisse a Hügel e in cui è bene espresso il loro orientamento, non comune, ma convergente:

Dovrei scrivere un libro per dirvi soltanto un po' di quello che mi riempie il cuore. Ed è una pena di più questa impossibilità di parlare con voi apertamente, come tanto vorrei. Ma vi sono ore in cui non si può che tacere e pregare come il divino Maestro, il quale non discusse. Poiché

²⁴ Essa è smorzata in *Au Coeur de la crise moderniste*, p. 247, dove è chiusa il 7 ottobre da Hügel su una nota di bonomia (vedi tuttavia a p. 253, dove fioritura).

Alcuni testi omessi nella raccolta *Au Coeur de la crise moderniste* (dove il solo Mourret interviene per far decidere Wehrlé) e citati nella *Correspondance Blondel-Valensin* (I, pp. 180-181), fanno pensare che il filosofo abbia avuto una parte maggiore di quel che ha voluto riconoscere. Fin dal 24 maggio, egli scrive a Wehrlé: «Chissà se il vostro intervento non sarà più utile contro l'articolo di Hügel-Bremond?» (che apparve il 1 giugno). E il 3 giugno, rinnovando il suo suggerimento: «Continuo a pensare che nessuno meglio di voi potrebbe, con l'energia, la chiarezza, la dignità di tono desiderabile, rimettere le cose al punto giusto». Il 13 giugno, Wehrlé: «Vedrete il mio articolo, lo criticherete liberamente e... vedremo tutti e due il da farsi».

non è avendo ragione che Egli salvò il mondo, ma soffrendo docilmente nel disprezzo e nell'umiltà. Mi sembra che il male terribile da cui vediamo colpite tante anime non sarà sanato con la resistenza intellettuale e le dimostrazioni della scienza, ma in virtù delle vie paradossali che furono quelle del Salvatore. Ci sia dato, mercé la pazienza, di medicare tante ferite e di elevarci al di sopra dei sentimenti in rivolta, al di sopra della scienza e della giustizia misconosciute, a quell'ordine di carità soave, umile, eroica, che è veramente incommensurabile con tutto il resto e in cui sta la pienezza dello spirito cristiano. Compensandosi di questo sentimento, si giunge a rallegrarsi per sé delle più crudeli incomprensioni. Ma resta il fatto che si soffre fino all'angoscia pensando a tutti coloro la cui fede è in pericolo, la cui coscienza agonizza. E si vorrebbe soccorrerli a qualunque costo; ma al momento non vedo altro rimedio che la preghiera e il lavoro a lunga scadenza²⁵.

Nel suo singolare confronto con Wehrlé, Hügel era stato approvato da monsignor Mignot: « Ho letto l'articolo di questo sacerdote nella *Quinzaine* e gli ho fatto dire da Birot che la seconda parte del suo lavoro si presta, più ancora della prima, ad essere discussa e contraddetta, atteso che egli può parlarci soltanto con ragioni *a priori* di quella che reputa la natura della coscienza umana di Nostro Signore »²⁶. Argomento delicato, cui l'arcivescovo doveva ritornare, una volta sopita la polemica, in un articolo anonimo affidato al padre Laberthonnière e che appunto per questo non attirò gran che l'attenzione²⁷.

Nel 1918 Hügel, in un articolo in memoria di monsignor Mignot, ridiscusse le loro posizioni davanti a *L'Évangile et l'Église*. Ma qual è la portata di questa autocritica? Rivière l'ha interpretata a rovescio. Egli cita tra virgolette l'inizio di una frase dell'articolo relativa al libriccino di Loisy: « Monsignor Mignot ed io ci rallegrammo profondamente del suo carattere cattolico »; e rinvia, in nota, alle pagine corrispondenti del testo inglese e della traduzione francese dell'articolo. Infine, continua la frase senza virgolette, a significare così che ne riporta la sola sostanza: « fino a non vedere », aggiunge, « che questo cattolicesimo mancava di ogni base positiva »²⁸.

²⁵ Blondel a Hügel, 5 novembre 1907.

²⁶ Mignot a Hügel, 29 settembre 1904. « La lettera piena di restrizioni che egli ricevette dal rev. Birot non turbò Wehrlé » (*Au Coeur de la crise moderniste*, p. 251).

²⁷ Vedi *supra*, pp. 519-524.

²⁸ *Le Modernisme dans l'Église*, p. 167. « Contemporary Review », mag-

La frase di Hügel è difficile a rendersi, come spesso accade, ma non a comprendersi e il suo significato non può dare adito a dubbi. Non si tratta qui di *fondamento*, ma di *superamento*, Hügel distingue, nel pensiero di Loisy, tre livelli di attività: il « criticismo storico », analisi di documenti e ricostruzione del passato; il « senso sociale », coscienza vivace della comunità religiosa per la cui mediazione il soggetto individuale tende al compimento della propria personalità spirituale; infine, l'appercezione e il concepimento dell'ultima realtà. Sul piano generale s'imponavano le conclusioni critiche, discutibili in sé e più ancora a motivo del temperamento di Loisy. Esse potevano provocare un malessere profondo in spiriti ben disposti, sia perché egli scombinava il dettaglio degli avvenimenti, senza preoccuparsi molto della loro fisionomia generale, sia perché spezzava ogni connessione necessaria tra i fatti e la fede. In secondo luogo, il senso della Chiesa vi appariva fortemente marcato, ma non portava gran che in direzione delle realtà ultime e dava troppo l'impressione di risolversi in un servizio più profondo della società. Infine, tutto quanto concerneva la realtà ultime era, necessariamente, lasciato sullo sfondo, ma senza un solido nesso con il resto dell'opera. In questa oscurità, che li intrigiava, molti lettori scossero inquietanti fosforescenze; nei sei anni che seguirono, Loisy non fece che rafforzarli nei loro timori legittimi, quantunque questo *background* non abbia determinato il *foreground* e sebbene il panteismo rappresenti

gio 1918, p. 524. « As to the social current, both M. Mignot and I rejoiced deeply in its strongly catholic character, without, perhaps, even for that period in M. Loisy's evolution, realising sufficiently how little its social quality here logically led beyond simply a deepening and purification of itself ».

« Revue du clergé français ». 1 giugno 1918, p. 35, trad. di L. de Laeger. « Quant au sens social et ecclésiastique qui animait l'oeuvre entière, Mgr. Mignot et moi, nous nous réjouissions profondément de son caractère catholique, sans peut-être nous rendre compte combien peu ce mouvement, même à ce premier stade de l'évolution de M. Loisy, tendait logiquement à autre chose qu'à un approfondissement et une épuración du moi ». Dal controsenso si passa qui al non-senso. D'altronde, la traduzione di questo articolo è uno stupefacente esempio di trascrizione di un linguaggio personale in schemi scolastici.

Trad. it. « Quanto alla tendenza sociale [comunitaria], tanto Mgr. Mignot che io ci rallegrammo profondamente del suo carattere fortemente cattolico, senza, forse, renderci conto a sufficienza, anche in quella fase dell'evoluzione di Loisy, che logicamente la sua qualità sociale conduceva ben poco più in là di un approfondimento e di una purificazione di sé stessa ».

pur sempre un'esigenza permanente della filosofia, anche se non è la sua ultima parola.

Quale fu, in rapporto a questi tre piani, l'atteggiamento dei due amici dell'esegeta? Per il primo, quello della critica, monsignor Mignot auspicò che Loisy ponesse maggiormente in evidenza l'apporto della tradizione orale nella definizione storica degli eventi. Quanto a Hügel, insistette sulla discriminazione che s'imponesse tra la frangia e il nocciolo degli avvenimenti, a motivo della stretta necessità, per la fede religiosa, di una base storica e di una credenza precisa nella propria storicità. Circa il secondo piano, quello della Chiesa, ambedue si rallegrarono del suo carattere fortemente cattolico, « senza forse aver veduto abbastanza, anche in quella fase del pensiero di Loisy, che logicamente tale dimensione sociale non andava molto più in là di una purificazione e di un approfondimento di se stessa ». Più in là, in effetti, gli scritti di Loisy in quegli anni restavano vaghi: vi mancava un'analisi più precisa o una teoria più stabile della grande realtà, quella fede cattolica in un *Dio Personalista*, nella quale l'arcivescovo visse e volle morire.

L'atteggiamento dei due amici sembra presentato qui in modo fedele: Hügel che insiste sulla necessità di un nocciolo storico, piccolo ma pesante e tale da avere resistito alla prova critica; Mignot, che confida nella tradizione di cui i Vangeli non sono che una espressione tardiva e parziale; e tutti e due fermamente aderenti alla « realtà ultima », sotto le specie della rivelazione cristiana, ma spogliata dei rivestimenti immaginativi che la velavano. Per l'uno come per l'altro, in effetti, un certo allegorismo si sta dissolvendo sotto la pressione dello spirito scientifico, a scapito apparente del dogma, identificato con esso, ma in realtà a suo vantaggio²⁹. Sul principio in se stesso, Blondel e Wehrle erano d'accordo con loro, come molti altri. Ma dove fermarsi su questa strada e come giustificare l'atteggiamento scelto? Partito dall'Antico Testamento, dalla storia della Chiesa antica o dall'agiografia cattolica, il plotone degli esegeti, degli storici e dei teologi cattolici, impegnati nell'enorme lavoro di revisione che s'imponesse, doveva restringersi a misura che si avvicinava al cuore della fede cristiana, della cristologia tradizionale, di cui il problema della coscienza del Cristo appariva come la pietra angolare.

Ci fu un ripensamento di Hügel su questo punto? Nel suo

²⁹ Cfr. M. NÉDONCELLE, *La Pensée religieuse de F. von Hügel*, pp. 203-205.

articolo del 1918 nulla lascia pensare che monsignor Mignot o lui stesso siano tornati a una concezione più classica su questo argomento purtuttavia capitale. Morto Hügel, sua nipote riferì alcuni dei pensieri che egli le aveva confidato: « Non riesco a capire bene questa grande dottrina della parusia... Nostro Signore vede qualcosa, io non vedo chiaramente di che si tratta. È superiore alle mie forze »³⁰. Ma se questa riflessione conferisce una forma toccante a un convincimento che egli aveva già acquisito a caro prezzo, non si vede però che lo rimetta in discussione. I limiti che i testi gli sembrano riconoscere alla coscienza del Cristo, lasciavano a questa coscienza il suo carattere eccezionale, al di là di ogni comune misura. Hügel non credeva di abolire il mistero e al tempo stesso un falso assoluto senza fondamento storico: il mistero lo ritrovava altrettanto totale in questi limiti, gravidi di tanti problemi dai quali il suo sguardo non poté mai distogliersi.

Una delle sue lettere, scritta nel luglio del 1921, ce lo mostra coerente con se stesso, deciso a non ripudiare nulla di ciò che un tempo aveva pensato e amato. È indirizzata al professor René Guisan, di Losanna, che inclinava al modernismo e sollecitava una scelta di opere religiose. Più che mai attratto dal pensiero tedesco, e in special modo da Troeltsch, Hügel, in questa lettera, misura la propria distanza rispetto a quelli che restano i suoi « amici sempre carissimi »: Loisy, naturalmente e Tyrrell, ma anche, alla loro destra, Blondel e Laberthonnière. Ed è tanto più in grado di ripetere, riguardo a Loisy e a Tyrrell, la sua « persistente ammirazione per alcuni dei loro primi libri ». Poi viene una lista commentata di ventisette

³⁰ GWENDOLEN GREENE, *Thoughts from von Hügel*, « Dublin Review », aprile 1931, pp. 257-258.

Questo testo e un altro del 1907, estratto da una lettera del barone, sembrano ben fragili per suffragare la tesi di una correzione in due tempi delle « sue asserzioni più temerarie » proposta da M. Nédoncelle (*op. cit.*, pp. 114-115), il quale non discute il testo del 1918.

Devotissimo alla causa di Blondel, il compilatore del dossier della controversia, non vede, in questo intervento di Hügel, che un « increscioso episodio della sua attività religiosa » (*Au Coeur de la crise moderniste*, p. 253). È difficile conciliare questo giudizio sommario con gli apprezzamenti dell'autore della nota in fondo al volume: Hügel « ricorda giustamente »; « faceva giustamente osservare a Blondel », « gli opponeva serie obiezioni », « aveva ben visto », « rimproverava a Blondel » (*ibid.*, pp. 349-353). Tuttavia, non bisogna stupirsi, se è vero che l'articolo del barone « ha avuto per effetto di screditarlo presso alcuni teologi francesi » (M. NÉDONCELLE, *op. cit.*, p. 29).

opere, di cui tre di Ollé-Laprune, una di Blondel (*L'Action*, edizione accresciuta), una di Laberthonnière, tre di Tyrrell, quattro di Loisy, e cioè: *L'Évangile et l'Église, Autour d'un petit livre, Le Quatrième Évangile e Les Évangiles synoptiques*.

I due volumetti rossi, « così prestigiosi, hanno piuttosto aiutato la mia testa che la mia anima », egli nota; « Eppure di essi resteranno non poche cose ». Quanto ai due grossi commentari, « le parti che trattano dei discorsi sono per lo più di una magistrale penetrazione. Mi hanno insegnato parecchio ». Ma non manca una riserva sui *Sinottici*, formulata fin dalla loro comparsa nel 1907-1908: « L'introduzione, benché straordinariamente brillante, è per me assai meno solida del corpo dei volumi. E anche qui, Loisy comincia già a sottillizzare troppo, a mostrarsi eccessivamente sicuro là dove gli mancano quasi tutti i materiali per una decisione sobria ». Il paradosso che egli sottolinea è che l'esegeta domanda a dei protestanti di nutrire il proprio cattolicesimo: più isolato che mai fra i suoi correligionari ³¹.

DI ARBITRATO IN ARBITRATO

Dopo tutti questi sviluppi, era possibile fare il punto della controversia senza invelenirla, ma portandovi invece un po' di luce? Don Venard, un giovane prete di trent'anni, ritenne di sì. L'uomo era rimasto fuori dei due campi. Conosceva Loisy, di cui aveva seguito i corsi alla Sorbona e, pur non condividendone tutte le idee, era rimasto in relazione con lui. Di cultura generale abbastanza vasta, laureato in scienze, formato alla filosofia, le sue preferenze andavano però all'esegesi e teneva con competenza la « cronaca biblica » nella *Revue du clergé français*. In altri tempi avrebbe potuto fare una brillante carriera nell'insegnamento superiore: nel 1919 declinò la cattedra di Sacra Scrittura offertagli alla nuova facoltà di teologia cattolica di Strasburgo. Il suo temperamento

³¹ Vedi *supra*, p. 305.

Un giovane domenicano, il padre Allo, si era già interrogato: « L'estrinsecismo e lo storicismo, così finemente descritti, esistono nella realtà, quali Blondel li ha visti? E aveva risposto per due volte, pur garbatamente, con una quasi-negativa.

— « Conveniamo che questo estrinsecismo è reale, fin troppo reale. Ma stiamo attenti a tacciarne in blocco tutti quelli che professano certe teorie sul primato dell'argomento dei miracoli e sulla portata ontologica dei nostri concetti. L'estrinsecismo illegittimo non è il rampollo di alcuna filosofia della conoscenza né di alcuna metafisica; esso non proviene che da un orientamento mentale difettoso perché viziato da ristrettezza, da timidezza, dalla renitenza a verificare e ad approfondire ».

— Quanto allo storicismo, « se si fosse reso necessario precisare le personalità cui alludeva Blondel, non si sarebbe scoperto con certezza che un solo nome, che è sempre stato sulla punta della sua penna e che una caritatevole riserva gli ha impedito di scrivere. Ora, non oseremmo certamente credere che Loisy sia, al di fuori degli estrinsecisti, il solo scrittore cattolico al quale possano muoversi giuste critiche sul modo di concepire la storia religiosa e la sua efficacia apologetica; soltanto, ci permetteremo di dubitare che egli abbia potuto fondare una scuola storica, o che sia egli stesso uno storico che ben corrisponda a tale descrizione ». Loisy ha una filosofia religiosa a cui tiene e non considera la storia come indipendente. E si potrebbe trovare più d'uno a cui la critica converrebbe meglio; nondimeno ciò che ad essi può rimproverarsi non costituisce un metodo, bensì delle deroghe al metodo » (E. B. ALLO, *Extrinsécisme et historicisme*, « Revue Thomiste », settembre-ottobre 1904, pp. 437-465. Su questo articolo, vedi: *Au Coeur de la crise moderniste*, pp. 203-205).

³¹ Lettera dell'11 luglio 1921, in *Selected Letters*, London, 1927, pp. 333-336. La tesi di Blondel è stata aggiunta alla lista.

prudente e moderato lo indusse a non lasciare il collegio scolastico di Vienne dove per tutta la vita insegnò le scienze ai futuri baccellieri.

Con questi intendimenti concilianti, inviò le sue riflessioni a monsignor Batiffol, al quale era assai legato. Le aveva esposte in forma di lettera che il rettore dell'Istituto cattolico di Tolosa pubblicò anonima nel numero di novembre-dicembre del suo bollettino, sotto il titolo: *La valeur historique du dogme. A propos d'une controverse récente*². Un preambolo redazionale sottolineava, sebbene elogiativamente, il carattere personale dell'articolo: «L'autore non appartiene al nostro Istituto e il bollettino non aderirebbe a tutte le sue vedute, ma egli è di coloro ai quali possiamo essere onorati di dare la parola qui, non foss'altro a titolo di informazione»³.

A. IL VALORE STORICO DEL DOGMA

Tutte le persone informate avevano notato una «evidente affinità tra la filosofia religiosa che fa la sostanza dei volumetti di Loisy e quella filosofia anti-intellettualistica, misticheggiante», che si trova in Blondel, in Laberthonnière e anche in Tyrrell.

Agli inizi del 1904, Blondel si era bensì dissociato da Loisy per quanto concerne il metodo e alcune tesi essenziali, ma in guida tale che «i teologi classici hanno potuto accusarlo, con qualche parvenza di verità, di aver rinvigorito ben più che criticato la dottrina che egli voleva combattere». Hügel ha mostrato che Blondel si era ingannato su molti aspetti del pensiero di Loisy, ma egli ha esposto le proprie idee nel modo che più giustifica le critiche del filosofo. Infine, l'intervento di Wehrle non ha fatto che accrescere la confusione.

Occorre dunque procedere con metodo, isolare i malintesi da chiarire, per mettere a fuoco i veri contrasti. Orbene, «sul modo

² «Bulletin de littérature ecclésiastique», 1904, n. 9-10, pp. 338-357, firmato ***.

³ Monsignor Batiffol rivelerà nel 1909 che aveva egli stesso richiesto questo articolo, senza però fare il nome del suo autore (*Notre campagne contre le P. Tyrrell*, «Revue de théologie et des questions religieuses», Montauban, 1909, p. 393).

Loisy lo giudicò «ottimo nel contenuto e nella forma» (a Hügel, 19 gennaio 1905, *Mémoires*, II, p. 427). «L'autore di questo lavoro non è certo il primo venuto» (Monsignor Mignot a Hügel, 2 gennaio 1905).

in cui si opera il passaggio dalla storia al dogma, non sembra che fra Loisy e Blondel vi siano altro che sfumature; a mio avviso è nel passaggio inverso dal dogma alla storia che emerge il dissenso fondamentale».

a) *Malintesi: dalla storia al dogma* - Loisy e Blondel partono ambedue dalla stessa concezione moderna della storia, scienza tecnica e positiva, senza preoccupazioni filosofiche, limitata all'aspetto fenomenico della vita dell'umanità. Questa storia ha per oggetto i fatti considerati nel loro aspetto esteriore e in quanto possono collegarsi ad opera di un determinismo naturale. Da questo punto di vista, la distinzione di Hügel dei due strati di verità s'impone a partire dal momento in cui si fa della storia; essa non ha alcuna impronta kantiana ed è stato inutile scandalizzarsi della salutare affermazione di Loisy: «Dio non è un personaggio della storia più di quanto non sia un elemento del mondo fisico». Blondel, è vero, insiste sulla difficoltà per il critico di restare nel proprio campo: se Loisy a volte ne esce (l'articolo non è la sede per esaminarlo) ciò non avviene per un disaccordo di principio, ma per infedeltà al suo metodo.

Così pure, Blondel e Loisy concordano sulla natura e sull'oggetto della fede. Per la teologia classica, la fede è «adesione dello spirito a una verità speculativa enunciata in una formula astratta, ovvero a un fatto conosciuto per via di testimonianze, verità o fatto di cui è garante l'autorità di Dio». Viceversa, Blondel e Loisy ne hanno una concezione «che pone l'accento sul suo elemento morale anziché su quello intellettuale, e sottolinea più fortemente la differenza tra l'atto di fede e la conoscenza scientifica. Per essi, credere non significa tanto dare la propria adesione a un'idea o a un fatto, quanto entrare in relazione con una realtà di cui si afferma l'esistenza. Credere nel Cristo, è ben diverso dal sapere che Egli è esistito e ciò che ha fatto; significa percepire la sua realtà spirituale attraverso il mondo sensibile. Perciò, «né le formule dogmatiche, in quanto enunciati di verità speculative, né i fatti storici nella loro semplice realtà materiale possono essere direttamente oggetto di fede, benché alla fede fornicano sia il punto di partenza, sia la sua espressione astratta».

Ambedue sono indotti così a distinguere nettamente il valore e il senso storico dei fatti dal loro valore e senso religioso. I fatti della storia religiosa sono naturalmente oggetto di constatazione

diretta o di certezza storica, a seconda dei casi. Essi sono condizionatamente oggetto di fede, quando l'anima percepisce la realtà spirituale e permanente di cui sono l'espressione, quando una interpretazione religiosa si sovrappone alla loro realtà puramente materiale. La Bibbia non contiene libri storici in senso stretto: i racconti biblici esprimono la fede dei loro autori, si rivolgono alla fede e vogliono trasmetterla.

Per Loisy come per Blondel, la storia è dunque necessaria e insieme insufficiente. « Il soprannaturale non è constatabile mediante la sola storia ». La storia non conduce all'affermazione del soprannaturale: essa ci pone soltanto al cospetto di avvenimenti che le servono di base. Sembra che su questo punto Blondel si creda in disaccordo con Loisy, almeno nella misura in cui egli identifica l'esegeta con lo storicismo. Ma Loisy meriterebbe piuttosto il rimprovero contrario « di aver scavato un fossato troppo profondo tra i fatti e i dogmi, tra la storia e la fede ». L'atteggiamento di Loisy ne *L'Évangile et l'Église* è stato spesso misconosciuto: non si comprendeva come egli potesse fare opera di apologista cattolico, pur restando sullo stretto terreno della storia. Si dimentica che egli si trovava dinanzi a scienziati che, in nome della storia, negavano ogni continuità fra il Vangelo e la Chiesa: è questa continuità, e non la verità del cattolicesimo, che egli ha pensato di poter accertare mediante la storia.

b) *Dissensi: dal dogma alla storia* - Inversamente, quando si tratta di passare dal dogma alla storia, « è subito manifesta la contraddizione tra il filosofo e il critico », poiché a tale problema Loisy non ha risposte da dare: « Per lui la questione non esiste. In effetti, egli non ammette che la fede possa recare una garanzia di ordine storico ai fatti che le servono di base, né che possa imporre al credente un'interpretazione dottrinale di questi fatti a titolo di realtà storica ».

Per Blondel, le realtà superiori sono incluse nella storia reale. Loisy, invece, pur senza negare l'esistenza di queste realtà, le assume come extra-storiche. Questa difformità di linguaggio cela invero una divergenza assai più grave sul rapporto dei fatti con i dogmi. Secondo Blondel, « lo storico, per determinare anche le modalità esteriori dei fatti, non deve limitarsi alle sole risorse della sua critica. Egli ha il diritto, e anche il dovere, d'ispirarsi alla conoscenza che possiede, grazie alle proprie credenze metafisiche e religiose, del

di dentro dei fatti di cui, come storico, studia il di fuori, e di colmare così le lacune inevitabili delle testimonianze ». Secondo Loisy, lo storico credente sarà aiutato dalla sua fede « a capire meglio le testimonianze che si riferiscono alla storia religiosa perché gli sarà più facile ricostruire l'atteggiamento mentale di coloro donde esse promanano; ma da ciò che egli crede nell'ordine delle realtà spirituali, non potrà mai inferire una conclusione atinente all'ordine delle realtà sensibili. Mai la sua fede potrà rendere storicamente certo ciò che era storicamente dubbio, e viceversa ».

L'emozione sollevata nel pubblico cattolico dai volumetti di Loisy deve ascrivere in buona parte a questa vigorosa istanza di una separazione tra la fede e la scienza storica, di una eterogeneità fra i dogmi e i fatti. Però bisogna intendersi. Si è detto che Loisy affermava in nome della fede quel che negava in nome della scienza, nel qual caso si sarebbe potuto giustamente rimproverargli una « contabilità di coscienza a partita doppia » che ripugna ad ogni spirito sincero. Ma questa brutale prova di forza non è nella sua prospettiva: egli non si domanda se la fede possa resistere alla critica o se sarà travolta da essa, ma in virtù di che cosa un fatto è oggetto di fede e in che cosa esso dipende dalla storia. Egli non contrappone due versioni reciprocamente esclusive di uno stesso fatto; ma scompone questo fatto nei suoi aspetti finora confusi, il suo carattere di accadimento e la sua interpretazione religiosa.

Blondel ha più di una volta deformato il pensiero di Loisy, da cui si è spesso scostato meno di quanto sembra credere. Nessuna delle due concezioni, tuttavia, soddisfa Venard. Quella di Loisy cela un pericolo inevitabile e tende all'*illuminismo*: « Dove fermarsi in questa costante idealizzazione? E sarà ancora cristianesimo? ». Quella di Blondel ci riporta a ciò che lui stesso ha così ben criticato sotto il nome di *estrinsecismo*: « Si può forse dire che, avendo esplorato con maggiore completezza la realtà profonda della persona del Salvatore, noi siamo più in grado dei suoi immediati discepoli di conoscere e descrivere gli aspetti esteriori della sua vita terrena?... Non significherebbe cadere in quel falso metodo che crede di poter dedurre dalle formule del dogma le stesse realtà storiche? ».

Fra la storia e il dogma, l'uno istituisce un rapporto troppo allentato, l'altro troppo rigido. Sembra pur che vi siano realtà di fatto postulate dalla coscienza cristiana, e tali dunque, che una critica giudiziaria non potrebbe contestare: « Per esempio, il Cristo storico non sarebbe più il Cristo a cui l'anima si rivolge come al proprio

Salvatore, se egli non avesse avuto coscienza, in qualche modo, della propria missione redentrice». Ma è alla testimonianza della fede che bisogna domandare la conoscenza della forma storica che questa coscienza ha rivestito, oppure ai documenti evangelici criticamente interpretati?

Nella sua novità, il problema resta dunque aperto: « S'impongono trasposizioni e adattamenti. Solo la coscienza cattolica, la Chiesa, è qualificata a dire quelle che sarebbero deformazioni del cristianesimo e quelli che, al contrario, non ledendo la sua fede, sarebbero sviluppi legittimi. Questa nuova concezione che, al primo momento, sembra urtare la fede comune, finisce per essere riconosciuta assimilabile e per entrare nel grande flusso della tradizione vivente del cattolicesimo. Non è quindi sperabile una soluzione immediata di tutti i problemi sollevati ».

È chiaro che Venard attende la futura soluzione dalla parte di Loisy: sue sono le idee che urtano la fede comune, è lui che Venard difende contro l'incomprensione del suo censore, è in lui che ritrova quanto di valido vi è in Blondel. La sua fiducia va spontaneamente al metodo storico, mentre si sente che il programma blondeliano lo sconcerta.

I due amici del filosofo reagirono subito: « Venard non vi ha compreso », scrisse Mourret a Blondel: « Essi si attendono a due ordini, a due strati di realtà percepite con procedimenti diversi e, si direbbe, eterogenei: la storia e la fede. Dimenticano che la filosofia permette di colmare la lacuna. Dimenticano che vi sono, in altri termini, due storie: la storia del fenomeno, della apparenza, e la storia della realtà. Quest'ultima è bensì percepita dalla fede, ma la filosofia giustifica la legittimità di questa percezione per mezzo della fede, e altresì della ragione »⁴. Wehrlé, dal canto suo, cercò di smontare l'operazione: Batifol, che se la intende, senza comprometersi, col poderoso partito loisista; Hügel, che aveva compromesso Loisy, sostituito da uno più moderato; Blondel ricondotto a Loisy e viceversa, « sottraendo a Blondel un po' della sua ortodossia e a Loisy un po' della sua eterodossia », per la maggior gloria del secondo⁵.

⁴ Mourret a Blondel, 18 e 24 dicembre 1904 (MARLÉ, *op. cit.*, p. 309).

⁵ Wehrlé a Blondel, 7 gennaio 1905 (MARLÉ, *op. cit.*, p. 310).

Don Venard si era fatto conoscere a Blondel, che manifestò l'intenzione di rispondergli nel *Bulletin* di Tolosa. Egli ammetteva che su diversi punti, inizialmente contestati, erano assai vicini a intendersi, ma che su un punto almeno il suo pensiero gli era parzialmente sfuggito⁶. La risposta apparve agli inizi del 1905: *De la valeur historique du dogme*⁷.

B. RISPOSTA DI BLONDEL

Histoire et Dogme aveva trattato a lungo della tradizione. Ma nel suo articolo Venard non solo non pronuncia questa parola, ma neppure ne comprende l'idea.

Blondel non si era mai prefisso di reclamare per la fede il mezzo e il diritto di conoscere le manifestazioni terrene della vita di Gesù meglio di quanto non sia possibile fare con i documenti; ma di individuare, tra la fede e la storia, una via *media*, uno strumento scientifico e razionale per penetrare più a fondo, non nel dettaglio contingente dei fatti, bensì nella loro realtà fondamentale. Come riconosce Venard, l'interpretazione dottrinale impone al credente certezze di fatto, ma a titoli diversi da quelli di cui la storia è giudice: « Il mio sforzo principale è stato di determinare perché tali titoli sono indispensabili, come sono legittimi e quali essi sono ».

a) La fede cristiana implica l'affermazione di alcune realtà storiche che non sono tutte egualmente certificabili dalla storia. La certezza che noi abbiamo dell'esistenza di Gesù o del suo martirio riveste un carattere diverso da quelle della sua concezione verginale o della sua personalità divina. « Questi ultimi fatti sono dogmi; ciò significa che il cattolico deve credere che questi dogmi corrispondono a realtà autentiche, benché esse sfuggano alle condizioni ordinarie della storia ». In presenza di tali fatti, costitutivi di realtà

⁶ Blondel a Venard, 14 gennaio 1905 (MARLÉ, *op. cit.*, p. 311). Blondel spiegava questa incomprendenza con la « cecità filosofica degli storici » (a Wehrlé, *ibid.*, p. 310).

In seguito, il pensiero di Venard si evolse in un senso più favorevole a Blondel: vedi avanti, p. 626, nota 12.

⁷ *De la valeur historique du dogme*, « Bulletin de littérature ecclésiastique », febbraio-marzo 1905, pp. 61-77. Sugli incidenti provocati da questo articolo, vedi più avanti p. 627.

Ristampato in: *Les premiers écrits de M. Blondel*, Paris, P.U.F., 1956, pp. 229-245.

divine e il cui valore religioso è *fuso* con la sostanza storica, si pone il problema di sapere in qual modo noi si possa apprendere assumendoli come eventi sostanzialmente reali e non come affermazioni idealmente vere. Ora due scelte sono subito da condannare.

La fede, potremmo dire, si è rivolta ad oggetti considerati dapprima alla lettera e in seguito sublimati. Senza rispondere alla difficoltà, Venard ne è stato ben consapevole: lo storico si riconoscerà competente per operare da solo questa cernita e, in tal caso, non sarà indotto a reputare come possibile o probabile l'idealizzazione di tutto ciò che i documenti criticamente interpretati non permettono di affermare alla lettera? Ora, «una cosa è il corteo delle immagini che sempre hanno avviluppato o prolungato la fede, un'altra è la realtà di una verità divina soprannaturalmente incarnata in un passato storico e perpetua come un'azione presente a tutte le sue conseguenze». Si uscirebbe dal cattolicesimo disconoscendo che il valore religioso di certi fatti è indissolubilmente legato alla loro realtà storica indimostrabile⁸. A queste credenze, che non sono né mere ispirazioni mistiche, né affermazioni simboliche, né dati oggettivabili, Blondel ha riconosciuto tre specie di titoli giustificativi:

— l'impressione diretta e concreta dei primi testimoni, imperfettamente espressa o anche inesprimibile, ma all'origine del loro atteggiamento comune;

— le azioni del Salvatore, il cui senso reale comporta un approfondimento indefinito;

— la pratica della vita cristiana, sperimentazione collettiva che fornisce una luce del tema oggettivo offerto dalla storia al pensiero, «materia sottomessa al laboratorio della vita».

Lo storico, ci si chiederà, potrà almeno interessarsi del problema? Sì, se si tratta di una riserva di metodo. Ma questo lavoro indispensabile di preparazione critica non potrà mai, al suo livello

⁸ Tipo possibile dell'immagine pia: l'adorazione dei magi; tipo del fatto storico soprannaturale: la realtà fisica della concezione verginale (Blondel a Venard, 14 gennaio 1905, in MARLÉ, *op. cit.*, p. 312).

Così pure «non si può assimilare la parusia alla concezione verginale, quantunque nella prima generazione cristiana l'una sia sembrata un oceano e l'altra non sia stata che una goccia d'acqua» (Blondel a Mourret, 18 marzo 1905, *Correspondance Blondel-Valensin*, I, p. 204).

di astrazione scientifica, stabilire o infirmare in modo decisivo una conclusione di natura propriamente religiosa. La distinzione fra il passaggio dai fatti ai dogmi e il ritorno dai dogmi ai fatti è inconsistente: i due movimenti sono inevitabilmente solidali.

«Ciò che ho chiamato *storicismo* non consisterebbe dunque, secondo l'intenzione che mi si è voluto attribuire, nel giustificare per mezzo della sola storia il raccordo dei fatti con le credenze; ma anche, e soprattutto, nel credere che, dalla fede ai fatti, non vi sono molteplici vie di accesso e di ritorno, di cui si debba scientificamente tener conto sia per spiegare l'interpretazione dogmatica dei documenti, sia per giustificare la verità storica dei dogmi». Per gli storicisti, le affermazioni dogmatiche non giustificabili mediante la storia costituiscono un mondo a parte, una sorta di universo platonico delle idee. Non riuscendo a vedere un modo per appoggiare alla storia le credenze tradizionali, essi sono ridotti a «trovare nella fede stessa il fondamento della fede».

Un'epoca è ormai finita, quella in cui «le credenze cristiane sembravano coincidere immediatamente con i fatti cristiani», in cui la storia bastava come punto d'appoggio al dogma. Gli storicisti ne concludono che il cattolicesimo non è legato che a dati di coscienza essenzialmente umani. Se si pensa che esso è collegato anche a realtà divinamente incarnate, bisogna elaborare un metodo teologico nuovo, che compensi quello critico, con cui dev'esser capace di allersarsi, a differenza dei vecchi metodi speculativi, mostrando che l'*idealizzazione dei fatti* si accompagna a una *realizzazione nei fatti*.

b) Il seguito dell'articolo doveva disorientare molti lettori e nessuno finora si è avventurato a farne un'esegesi⁹. Rimproverando ai suoi contraddittori di confondere ogni cosa, Blondel si propone di analizzare le molteplici accezioni della nozione di *fatto*, mediante un'«algebra di distinzioni», di cui dà la «chiave»: *A, a, a', a'' I, a'' 2, a'' 3, B, b, C 1, C 2, C 3, Z; F e R*.

Non è facile ordinare questo rebus e decifrare ognuna di queste sigle. Le spiegazioni che le accompagnano sono ellittiche e lasciano perplessi. Strada facendo, emergono incidentalmente altri chiarimenti e, con molta attenzione e riflessione, si delinea una prima sintesi. Poi

⁹ «Ti ho letto, ti ringrazio e ti ammiro: ma tu sai che l'algebra, per chiara che sia, oltrepassa le mie povere capacità mentali» (André Peraté a Blondel, 14 aprile 1905, in *Correspondance Blondel-Valensin*, I, p. 213).

Il rev. Wehrli si mostrò più ricettivo: «Si potrà dire che non siete di

si finisce per intravedere una corrispondenza fra i tre livelli A, B, C, e la triplice distinzione, utilizzata in precedenza, fra storia, tradizione e dogma.

A, è l'ordine dei fatti in quanto fenomeni storici, la dimensione comune a cui li riduce la memoria sociale e su cui si esercita il metodo critico. B, è l'ordine dei fatti in quanto influenzati da un valore religioso e concernenti la vita religiosa, C, si eleva all'ordine dei fatti intrinsecamente religiosi, la cui soprannaturalità postula la storicità. Ognuno di questi tre ordini — storia, vita e rivelazione — possiede così il suo proprio realismo.

In A, il fenomeno storico si presenta come a tre cassetti (incastri in modo tale da rendere manifesta la tara congenita della storia): i documenti che lo portano a nostra conoscenza (a), la testimonianza che questi documenti ci porgono (a'), la realtà sulla quale verte questa testimonianza (a''), sia essa un evento (a'' I), uno stato di coscienza (a'' 2) o un essere (a'' 3). In B, si distinguono la fede personale (F) e la realtà vissuta, conosciuta, ragionevole, di cui questa fede si nutre (R); siamo al livello della relazione percepita dal soggetto, ma non creata (b), fra questa realtà e il suo supporto storico. In C, infine, sfera del soprannaturale puro, non tutti i fatti sono della stessa specie, e conviene distinguere: (C 1), i fatti di realtà fisica, come la concezione verginale e la resurrezione di Cristo, che, nonostante tutto ciò che se ne è detto, « sembrano per natura suscettibili di una constatazione sperimentale, ma si trovano accidentalmente sottratti ad alcune delle condizioni ordinarie della verifica storica »; (C 2), i fatti di realtà psicologica, come il sentimento che il Cristo ebbe della propria personalità, della propria missione, del senso della propria vita e della propria morte; fatti dell'ordine intimo ma di un senso trascendente, « essi non possono essere constatati direttamente, e forse neppure indotti, per mancanza di analogia con la

lettura amena e che la vostra notazione algebrica esige uno sforzo a cui i begli spiriti non sono avvezzi. Ma si mentirebbe, dichiarandovi incomprensibile » (a Blondel, 18 febbraio 1905, in MARLÉ, *op. cit.*, p. 315). Invece il padre Lagrange aveva trovato l'articolo « interamente di suo gusto » (il padre Allo a Blondel, 10 aprile 1905, *ibid.*, p. 322).

Questa seconda parte era in realtà un articolo indipendente che Blondel domandò a Batiffol di ospitare nel suo bollettino, contemporaneamente alla sua risposta a Venard. Durante la correzione delle bozze del presente volume, mi giunge l'esegesi prudente, consapevole delle insufficienze del testo, che ne propone M. Nédoncelle (*Histoire et dogme, ou l'exigence de tradition active*, « Giornale di metafisica », settembre-ottobre 1961, pp. 576-590).

nostra coscienza, e non possono che essere attestati dal soggetto che ne ha coscienza; (C 3), i fatti di realtà metafisica o divina, che non possono essere direttamente constatati e neppure sufficientemente attestati e la cui affermazione presuppone « tutto un lavoro di anima, tutto un insieme di prove esteriori e interiori ». Infine, al capo della catena, si giunge al fatto religioso ultimo dell'ispirazione e dell'inerranza dei libri sacri (Z) che, affermato dalla fede, non ha fenomeno storico ma presuppone la serie antecedente.

Avaro di esempi, Blondel non ha tradotto in formula alcuno di questi fatti. Sembra che, nel suo pensiero, due strutture siano loro reciprocamente necessarie: una, interna e individuale; l'altra, globale e totalizzante. Sotto il primo aspetto, il fatto della coscienza del Cristo, si lascerebbe rappresentare come una formula complessa: A (a, a', a'' 2) B (b), C 2, che ci dà, su tre piani, la testimonianza degli evangelisti sulla realtà psicologica da essi osservata (A), la realtà soprannaturale a cui mira la loro testimonianza (C) e, collegandole, l'elaborazione incessante e molteplice della coscienza cristiana (B). Sotto il loro secondo aspetto, da A a Z, « tutti questi fatti, direttamente o indirettamente, dipendono da un certo punto di vista dal metodo storico », in quanto sono considerati non isolatamente, ma nella loro totalità possedente la sua struttura globale: « Ciò che non offrirebbe ad alcun grado un carattere di storicità sarebbe al tempo stesso destituito di valore cristiano; anche i fatti soprannaturali non sono stati e non sono accessibili che in quanto incarnati e non possono essere attinti che con una marcia ascendente ».

Su questo punto Blondel non si stanca di ritornare: « La storicità dei fatti soprannaturali non potrebbe essere assolutamente negata senza detrimento per la dottrina giacché, inversamente, l'interesse dogmatico di tali fatti è legato alla loro materialità stessa ». Formula quanto mai paradossale, se si pensa che si applica alla coscienza che il Cristo poté avere della propria divinità. Inaccessibile alla storia, questa materialità assicura però il radicamento del dogma nella storia. Ma, in pari tempo, Blondel intende garantire i diritti della tradizione: « Il rapporto della storicità con il valore religioso è lungi dall'essere lo stesso in tutti questi fatti o semplice e unilaterale in ciascuno di essi... I fatti di un valore religioso intrinseco comportano simultaneamente prove e verifiche di un'altra specie, e la loro realtà certa non è unilateralmente proporzionale alla loro storicità dimostrata ».

Questa certezza può, a sua volta, «illuminare o rendere consistente il piccolo dato storico», assai *labile* in alcuni casi (di tipo C 1), garantire la realtà (*a'*) di fatti come l'Immacolata Concezione (di tipo C 3), la cui attestazione (*a'*) è inizialmente ridotta a un «minimo impercettibile» e che è sprovvista di ogni supporto sensibile (*a*).

È possibile così definire più perspicuamente storicismo ed estrinsecismo. Lo *storicismo* fa dipendere ogni certezza di fatto dalla continuità di una trama ascendente, arresta la conoscenza dove cessano le prove storiche sufficienti (*A, a, a'*), rifiuta prove affluenti e luce ricorrente che permettano di attingere la realtà storica (*C B a'*) e non soltanto l'attestazione (*a'*) di questa realtà: «Non comprende che possa esservi legittima certezza di una realtà storica, lasciata decisamente incerta dalla scienza storica». Esso riduce a storia, esteriore e morta, relegata nel passato, la storia sacra «che è stata, è ancora, vive in noi, si realizza e si verifica nel presente». Errore per certi aspetti simmetricamente inverso, l'*estrinsecismo* parte da Z, dall'ispirazione considerata globalmente, e assoggetta i fenomeni storici al suo procedimento astratto, senza comprendere «l'utilità permanente e la necessità stessa delle luci che dal basso vanno in alto», facendo coincidere, al contrario, tutta la lettera (*A, a*) con tutto il soprannaturale (*C*), trasformando ogni dettaglio in questione di fede.

Don Venard si affrettò a ringraziare Blondel con una lunga e cordialissima lettera¹⁰. «Non vi nasconderei che, scrivendo il mio articolo, la mia idea riposta era in special modo di rettificare le false interpretazioni del pensiero di Loisy, pur facendo le necessarie riserve su alcuni punti del suo sistema. Se pure avessi scritto altrove che nel bollettino di Tolosa, sarei stato ancora più esplicito, mostrando che lo *storicismo*, quale lo definite nei vostri articoli della *Quinzaine*, si applicava, a mio avviso, molto di più a monsignor Batiffol e alla sua scuola che a Loisy».

Quanto all'esegeta, aggiunge Venard, si è detto soddisfatto di essere stato così ben compreso e chiaramente situato in rapporto a Blondel. Egli pensa che, se il senso religioso non può determinare *a priori* alcun fatto particolare della storia, «l'insieme dei fenomeni

religiosi (e anche degli altri) non ha senso completo che in virtù della fede, la quale, per conseguenza, diviene la luce della storia, pur non fornendole alcun dato particolare». Egli pensa altresì che valore storico e valore religioso dei fatti sono da distinguere, non da separare. Ma la difficoltà e la divergenza compaiono quando si tratta di qualificare ciò che è *fatto*, vale a dire fenomeno storicamente verificabile e verificato, e non semplicemente realtà spirituale eludente l'esperienza storica (come accade, secondo lui, per la concezione verginale e la resurrezione del Cristo).

Pertanto, sembra a Venard, la controversia si riduce a un punto preciso: il ruolo di questi strumenti supplementari extra-storici sul quale il filosofo di Aix ha tanto insistito senza riuscire sempre a farsi capire bene. Per Blondel, essi consentono di conseguire una certezza, extra-storica ma reale, dei fenomeni storici inverificabili o insufficientemente verificati, facendo constatare l'esistenza di realtà che suppongono l'esistenza di questi fenomeni. Per Loisy, invece, essi servono solo a interpretare i fenomeni storicamente constatati e ad attingere così le realtà spirituali che questi fenomeni suppongono e, imperfettamente, rivelano.

Ma, nonostante la ricchezza delle sue analisi, Blondel non dà conto di tutte le difficoltà.

— Forzando l'opposizione dell'interiore e dell'esteriore, egli sposta le frontiere di ciò che è storicamente determinabile a beneficio del proprio metodo extra-storico. Per esempio, la conoscenza del Cristo poté assumere forme ben diverse, pur restando sostanzialmente la stessa. «Pertanto, chi ci permetterà di determinare, non la sostanza di questa coscienza, non la realtà soprannaturale che essa supponeva, bensì la forma storica che essa ha rivestito, se non le parole e le azioni di Gesù come ce le rivelano i documenti criticamente interpretati, i quali, del resto, non possono che servire di base, su questo punto, a ipotesi più o meno plausibili?».

— Per giunta, egli non vuol conoscere che casi *d'insufficienza* nell'accertamento critico dei fatti di cui il dogma sembra supporre la realtà fenomenica. Ma la critica, a volte, sembra andare *contro* tali fatti. «Così è per la credenza nella prossimità della parusia che, a leggere i Vangeli senza preoccupazione teologica, parrebbe esser stata proprio quella del Cristo; e così è per il miracoloso concepimento del Salvatore, che quasi non si esisterebbe a considerare una espressione figurata, una sorta di traduzione fisiologica della credenza

¹⁰ Lettera dell'8 marzo 1905, in *Correspondance Blondel-Valensin*, I, pp. 213-216. Essa fu seguita da una visita che Venard fece a Blondel, a Aix, durante le vacanze di Pasqua.

nell'Incarnazione, a tener conto dei soli documenti»¹¹.

Molte oscurità permangono, dunque. La luce, pensa don Venard, verrà da una concezione meno intellettualistica della fede, nello spirito della filosofia religiosa proposta da Blondel, ma rappresentata anche, «nonostante le divergenze», da Laberthonnière, da Loisy, da Tyrrell e da molti altri pensatori «cheché ne dica monsignor Batiffol»¹².

C. L'ARBITRATO DI TOLOSÀ

Fin dall'ottobre 1904, il *Bulletin de littérature ecclésiastique* aveva informato i suoi lettori della controversia suscitata da *Histoire et Dogme*. L'autore anonimo della nota, monsignor Batiffol, ne riassume i termini e, a sua volta, prendeva posizione¹³: riserva generale verso Blondel, critica severa di Hügel, sfumata approvazione di Wehrli.

A Hügel in particolare, venivano fatti tre appunti:

— L'irrazionalismo del suo atteggiamento: «Il credente diviene una sorta di agnostico... D'altra parte, rivolgendosi a spiriti iniziati a metodi scientifici, è più che mai necessario addurre le ragioni scientifiche di quanto affermiamo».

— L'inopportunità del suo tentativo, in un momento in cui si tratta di proteggere l'edificio e non di demolirlo.

¹¹ «Sembra davvero, aggiunge Venard, che la fede nella concezione miracolosa sia entrata nella tradizione cristiana non come un fatto storico attestato da testimonianze, bensì come una credenza appoggiata a ragioni di convenienza ed esattamente della stessa natura del dogma dell'Immacolata Concezione. Anche qui, dunque, non vi sarebbe un principio di prova storica che, appoggiato a ragioni di ordine diverso, possa, secondo il vostro modo di vedere, servire da base e da punto di partenza alla fede. Come venire a capo, allora?» (*op. cit.*, p. 215).

Blondel non ha conservato copia della sua risposta, che è sperabile si ritrovi nelle carte Venard.

¹² Nel 1942, nei suoi *Souvenirs inediti*, Venard noterà: «L'enciclica *Pascendi* ha posto fine a un movimento d'idee il cui indirizzo era deviato sempre di più in un senso incompatibile con il cattolicesimo tradizionale... Ma non per questo i problemi che si ponevano davanti a noi all'inizio del secolo sono risolti. Per conto mio, credo che i principi della soluzione possano trovarsi nelle tesi esposte da Blondel; in specie sui rapporti fra il dogma e la storia, credo che non sia stato scritto nulla di più illuminante degli articoli di Blondel in "La Quinzaine" e della sua risposta al "Bulletin de littérature ecclésiastique"».

¹³ La Redazione, *Notes et critiques*, «B.L.E.», ottobre 1904, pp. 323-326.

— Il suo rigetto degli argomenti *a priori* in favore della coscienza del Cristo: «In questa negazione dei diritti della ragione per fare appello alla pura testimonianza, all'empirismo collettivo, vi è una tendenza che fortemente ci inquieta e che ci sembra nostro dovere segnalare».

Senza l'articolo di Venard, che apparve due mesi dopo, le cose sarebbero certamente rimaste là. Ma esso provocò una risposta di Blondel a cui Batiffol non volle lasciare l'ultima parola. Il rettore incaricò quindi il suo professore di dogmatica, il padre Portalé, di rispondere a sua volta «da spettatore assai interessato, e del tutto imparziale, del nuovo dibattito»¹⁴. Portalé lo fece sotto forma di bilancio.

1. Punti d'accordo Blondel-Venard-Bollettino

a) Nelle affermazioni dogmatiche bisogna distinguere accuratamente il valore storico e il valore religioso, per la parte variabile che a ciascuno di esse compete a seconda del caso: «Il fatto che Gesù è morto sotto Ponzio Pilato non ha una speciale portata religiosa», ma «quante lacrime santificanti ha fatto versare il Figliolo Prodigio!»

b) Fra i dogmi, occorre distinguere quelli di natura metafisica (Dio, l'anima, la vita futura) e quelli che implicano l'affermazione di realtà storiche (concezione verginale, resurrezione, ascensione e personalità divina di Gesù). Sotto nessun pretesto, il cristiano può sacrificare il carattere reale e oggettivo dei secondi: «La fede cristiana c'impone il dovere di accettare questi fatti, non soltanto come affermazioni idealmente vere, ma come eventi sostanzialmente reali, il cui valore religioso è fuso con il valore storico».

c) Fra i dogmi a carattere storico, ve ne sono di quelli storicamente inverificabili o che almeno non hanno a loro favore «che dati oggettivi dichiarati insufficienti dalla critica»: per esempio, nella Chiesa primitiva, la credenza nella validità del battesimo dei fanciulli e l'esistenza del canone delle Scritture.

¹⁴ *Reponse du "Bulletin"*, «B.L.E.», febbraio-marzo 1905, pp. 77-84. L'articolo non era firmato.

Sugli spiacevoli retroscena di questo episodio, vedi *Au Coeur de la crise moderniste*, pp. 297-323.

Ma, per una considerevole lacuna, né Blondel né Venard considerano l'ipotesi dei critici avanzati, secondo i quali « la storia non sarebbe semplicemente muta su certi dogmi, ma indicherebbe fatti che ne sarebbero la negazione assoluta ».

d) Questi fatti criticamente incerti e inverificabili possono essere certificati dalla fede e come? Blondel lamenta che Venard spinga il problema; in realtà, ambedue ne riconoscono l'importanza. Venard si limita a dire che esso non si pone nel sistema di Loisy e, quanto a lui, piuttosto che risolverlo come Blondel, preferisce lasciarlo insoluto.

e) Venard respinge il simbolismo radicale, ma è meno categorico di Blondel nell'affermare la realtà storica dei fatti dogmatici come la concezione virginale, la resurrezione, l'ascensione...¹⁵.

2. Divergenze Blondel-Venard

Il padre Portalie approva il fatto che Venard si dissoci da Blondel sulla questione dei titoli extra-storici. L'impressione dei primi testimoni è « una fonte storica di primo grado ». L'approfondimento infinito del senso reale delle azioni di Gesù presuppone la rivelazione storica dei fatti, ma non può surrogarla: senza di essa, ogni approfondimento che portasse ad affermare il carattere miracoloso della nascita di Gesù o la portata redentrice della sua morte « non potrebbe essere che una metafisica, una sublimazione, una idealizzazione più o meno ingegnosa e profonda, che non avrebbe mai il diritto di esser chiamata un dogma di fede divina ». Infine, la pratica fedele è una possente dimostrazione della verità globale del cristianesimo, ma è incapace di confermare alcun dogma particolare.

3. Dissensi del bollettino rispetto a Blondel-Venard

a) Blondel e Venard hanno eluso il vero problema, quale Hügel non ha esitato a impostarlo affermando che la critica può risolvere

¹⁵ Qui la chiarezza sembra ottenuta un po' a discapito della logica. Come si concilia la posizione vacillante di Venard sul quinto punto, con la ferma esigenza che gli è riconosciuta al secondo punto? E perché domandarsi se la fede può certificare l'inverificabile, dopo aver ammesso, in nome della fede, l'esistenza di tali fatti?

la questione della coscienza del Cristo e non soltanto riconoscerla come al di fuori della sua portata. Essi avrebbero dovuto proclamare contro di lui che « cercare la riconciliazione del dogma con una storia che pretendesse dimostrare la falsità degli asseriti di fede, è un'impresa chimerica ».

b) Se si vuole limitare il dibattito — « e il problema non cessa di avere tuttora interesse » — una distinzione s'impone tra i fatti *fondamentali*, « che costituiscono in qualche modo i titoli della rivelazione cristiana », come la dichiarazione di Gesù sulla propria missione divina, e i fatti *secondari*, come l'istituzione di questo o quel sacramento.

« I primi, se fossero storicamente inverificabili, perderebbero subito il loro valore apologetico; e, d'altra parte, se si pretendesse di affermarli con l'appoggio della fede e dell'autorità della Chiesa, si cadrebbe in un circolo vizioso inammissibile, a meno di non fondare solidamente questa autorità della Chiesa su una base indipendente da tali fatti ». Viceversa, una volta poggiata questa autorità sui fatti fondamentali, « il silenzio dei documenti, se è reale, non è un motivo sufficiente » per revocare in dubbio i fatti secondari.

c) Ma la fonte di tutto il male è che Blondel, Laberthonnière, Loisy, Tyrrell e lo stesso Venard concordano, come quest'ultimo ha rivelato, *nel modificare il concetto tradizionale di fede*. « In sostanza, la fede, per questi pensatori, non è più un'adesione dell'intelletto agli insegnamenti garantiti dalla testimonianza di Dio. Nella nuova concezione, non si tratta più d'insegnamento divino né di testimonianza; si parla della luce divina che ogni anima riceve dallo Spirito Santo... La fede altro non è che la *percezione*, nella realtà sensibile dei fatti religiosi, della presenza e dell'azione di Dio, una 'intuizione del senso religioso' (?) ». E, impegnando il suo Istituto, il padre Portalie conclude: « E questa nozione nuova della fede che noi non accettiamo ». Essa dipende, infatti, da una *teologia nuova*, con la quale la critica e la storia, a rigore, non hanno nulla a che vedere. È invece sul terreno della critica e della storia, e nel quadro della teologia classica, che l'Istituto di Tolosa intende operare.

Blondel, al quale monsignor Batiffol evitò di comunicare il testo della risposta, contemporaneamente alle bozze del suo articolo, non apprezzò molto questo « cinico candore »¹⁶. Giudicò il contributo

¹⁶ Blondel a Wehrlic, 12 febbraio 1905 (MARLÉ, *op. cit.*, p. 314).

del padre Portalié « parzialmente inintelligente e, alla fine, perfido, senza dubbio involontariamente »¹⁷. Preferì quindi lasciare le cose a quel punto, limitandosi a una breve e secca protesta. Egli non aveva mai professato la concezione della fede che gli si attribuiva; la critica fatta dei titoli extra-storici implicava un'interpretazione non conforme al suo pensiero; infine, il bollettino, che nessuno aveva chiamato in causa, non era qualificato a « rispondere ».

La replica di Blondel fu pubblicata nel numero di aprile-maggio 1905. Era seguita da una lettera del padre Laberthonnière il quale confessava « di non comprendere assolutamente nulla di questa fede che secondo voi io professo », da una lettera anonima di un partigiano di Blondel¹⁸ e infine da una « nota redazionale » dovuta, come la precedente, al padre Portalié¹⁹. Il bollettino, egli dice, ha « risposto » poiché non consentirà mai ad accettare il ruolo di « libera tribuna ». Quanto all'analisi della nuova teoria della fede e alla sua attribuzione, il redattore si trincerò dietro Venard di cui Blondel, nella sua risposta, non ha contestato le idee. D'altra parte, l'ultima parola della filosofia dell'immanenza che egli professa non è forse « la necessità di trovare ogni verità in se stessi, in ciò che siamo e in ciò che dobbiamo essere, escludendo ogni testimonianza, anche divina, che ce la rechi dal di fuori? ».

Venard aveva ragione: si stava proprio elaborando una teoria nuova dell'atto di fede²⁰. Ma era troppo evidente che ad essa il padre Portalié, come monsignor Batiffol, restava del tutto impermeabile e che gli interessati non potevano riconoscersi nella caricatura che egli ne dava²¹. Il lungo dibattito finiva in tono minore.

¹⁷ Blondel a Mourret, 8 marzo 1905 (MARLÉ, *op. cit.*, p. 317).

¹⁸ Il rev. Albert Lamy, sollecitato da monsignor Batiffol (Batiffol a Birot, 16 giugno 1905).

¹⁹ *De la valeur historique du dogme*, « B.L.E. », aprile-maggio 1905, pp. 128-138.

Dal canto suo, il padre Portalié ammirava il coraggio di Blondel e deplorava la sua incompetenza (*Correspondance Blondel-Valensin*, I, pp. 160-161).

²⁰ Consultare ROGER AUBERT, *Le Problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain, 1945, pp. 277-293 e 317-336.

²¹ « Con mentalità tanto diverse come sono le nostre da quella da teologo strettamente scolastico del padre Portalié e da quella da puro storico di monsignor Batiffol, le stesse parole assumono significati affatto diversi e, prendendo i medesimi termini della mia esposizione, il bollettino ne ha foggiate una teoria che non è evidentemente la vostra né quella di cui avevo cercato

lasciando i problemi in sospeso. Ma proprio allora le polemiche stavano per riaccendersi, prendendo le mosse da un nuovo avvio, paragonabile ai risucchi prodotti da *Autour d'un petit livre*. Il 16 aprile 1905, in fatti, Édouard Le Roy lanciava il suo clamoroso quesito: *Qu'est-ce qu'un dogme?*²².

di mostrare le differenze rispetto alla teologia classica » (Venard a Blondel, 22 maggio 1905, *Correspondance Blondel-Valensin*, I, p. 216).

²² *Qu'est-ce qu'un dogme?*, « La Quinzaine », 16 aprile 1905, pp. 495-526.

CONCLUSIONE

Il Sant'Uffizio aveva condannato Loisy il 16 dicembre 1903. Lo stesso giorno un amico dell'esegeta, Rousselot, direttore del laboratorio di fonetica sperimentale del Collège de France e professore all'Istituto cattolico di Parigi, teneva in quest'ultima sede una conferenza dedicata al romanista Gaston Paris, da poco scomparso.

Dopo aver esaltato in lui il maestro, si era interrogato sull'uomo. I credenti, aveva osservato, hanno l'abitudine di spiegare la mancanza di fede con la corruzione del cuore, l'ignoranza o l'orgoglio. Orbene, Gaston Paris, di cui tutti ammiravano la grande elevatezza morale, era pur sempre vissuto lontano da ogni credenza. Forse gli era mancata la grazia? Ma questo segreto di Dio non poteva far disconoscere « una ragione strettamente naturale »: da una generazione all'altra, il concetto di fede si era trasformato, ampliato, ammorbidito. Ieri i contemporanei del grande studioso si erano staccati da una religione di cui si facevano un'idea troppo ristretta. « Poteva accadere altrimenti, visto che si credevano obbligati a considerare gli errori storici che essi scoprivano come parte integrante del deposito della fede? ». Ma quest'epoca era ormai superata: una nuova generazione di studiosi aveva compreso che nulla di ciò che è vero si oppone alla rivelazione, che ogni generazione deve adattare la propria fede alla propria scienza. Senza dubbio occorre conservare alle credenze cattoliche tutto il rispetto al quale hanno diritto, ma « bisogna evitare che ai nostri occhi tutte le concezioni religiose dei secoli passati, prese nella loro generalità e senza discernimento, formino un organismo di cui ogni parte sia solidale con le altre, sì che la minima incrinatura comporti la rovina dell'intero edificio »¹.

Una settimana dopo, un medievalista italiano, monsignor Faloci-Pulignani, vicario generale di Spoleto, indirizzava a Paul Sabatier una lunga reprimenda di cui Loisy e Houtin erano il bersaglio principale: « Noi ammiriamo gli sforzi dei due abati francesi, degli americanisti, dei murrismi, ecc. Ma questi, tutti, solleticheranno gli stimoli umani, senza poterli contentare. Cattolicismo largo, moderno, pratico, sociale... Ma che linguaggio è questo? Il cattolicismo VERO

¹ « Revue de l'Institut catholique de Paris », marzo-giugno 1904, pp. 214-215. Conferenza del 16 dicembre 1903.

è quello che rende quaggiù gli uomini *onesti* e di là rende *felici*. Il resto è la *sapientia hujus mundi*, la quale è *stultitia apud Deum* » (25 dicembre 1903).

Questi due studiosi ecclesiastici si richiamano alla stessa religione, alla stessa rivelazione, alla stessa Chiesa, ma in che modo ciascuno di loro si riconoscerebbe nel cattolicesimo dell'altro? Essi recitano lo stesso *Credo*, usano le stesse formule ma non hanno più gli stessi problemi, non vivono più nel medesimo universo intellettuale. Sono, dirà Maignen, « due mentalità incompatibili »²; esse si escludono logicamente e non c'è bisogno, egli pensa, di essere un'aquila per pronosticare il seguito: intervento della competente autorità che constata questo conflitto e condanna dei riottosi che si ostineranno nelle loro idee.

Il risultato era dunque fatale? Non affrettiamoci a speculare e lasciamo a Cassandra il segreto delle sue premonizioni per cercare di vedere più in là. Certo, i rapporti di forze erano di una sproporzione schiacciante e considerevole il peso da sollevare. Tutto si è detto sull'« intransigenza romana » e sulla coerenza dell'atteggiamento vaticano³, mentre nessuno ha notato meglio di Lucien Febvre l'impressione di ristrettezza e di limitatezza che lascia il *movimento* modernista. « Gli uomini di punta furono uomini di Chiesa, quelli che seguirono, del pari uomini di Chiesa. Il campo di attività pratica che si davano sembra che fosse delimitato, circoscritto, ai loro stessi occhi, da un'alta diga di prelati: vescovi, arcivescovi, cardinali. E si direbbe che del vasto mondo che si squadernava al di là [...] questi uomini usciti dal collegio per entrare nel seminario, usciti dal seminario per entrare nel clero (se non nel chiostro) ignorassero totalmente le risorse, le leve, gli istinti profondi e i possenti appetiti. Uomini di Chiesa, *persone discrete e venerabili*, come una volta venivano chiamati. Uomini di Chiesa che pretendevano di agire sulla Chiesa solo dal di dentro [...]. Uomini di Chiesa, uomini di studio, esegeti, storici o mistici, aristocratici del pensiero, che nulla avevano di tribunizio o di demagogico, che servavano anzi, il senso acuto

² *Deux mentalités incompatibles*, « La Vérité française », 25 febbraio 1904.

³ Nel campo razionalista, Charles Guignebert, per esempio: « Bisogna dirlo, benché dispiaccia: dal punto di vista cattolico, il Silabo e l'Enciclica hanno ragione » (*Modernisme et tradition catholique en France*, Paris, « La Grande Revue », 1908, p. 179).

di ciò che distingue il laico dal prete, anche se questi coltiva da 'iniziato' il proprio giardino segreto »⁴.

E tuttavia la realtà del modernismo non si esaurisce nella storia e neppure nella psicologia dei « modernisti ». È necessario commisurare esattamente fatti e personaggi, ma quello che si è così circoscritto non sarebbe già, al livello dell'avvenimento, del quotidiano, una selezione delle peripezie che hanno colpito l'opinione pubblica e in cui teologi e storici ritrovano le loro preoccupazioni familiari? Giochi sottili e astratte querele di 'iniziati', illusioni di riformatori da tavolino, eresia presto domata, il *modernismo* sarebbe dunque nella Chiesa, soltanto un breve episodio sul suo cammino già così lungo e così accidentato. Ma se è stato questo, in un certo senso, non è stato che questo?

Vien fatto di chiedersi che cosa valgano le classificazioni nate dalla controversia, come ricordava di recente H. I. Marrou: « Vorrei mettere in guardia contro quella che potrebbe definirsi una visione manichea della storia, dove i buoni sarebbero da una parte e dall'altra i cattivi, da una parte i conservatori ciechi e dall'altra progressisti che comprendono le esigenze dei tempi; oppure, inversamente, modernisti confessi o inconsapevoli che mettevano a repentaglio la Chiesa, dinanzi ai cristiani chiaroveggenti, e perfettamente edotti dell'essenziale da salvare »⁵. La definizione dell'eresia fatta dall'ortodossia nel 1907, per giustificata che la si giudichi, non renderà mai nella loro complessità storica gli sforzi intrapresi in quegli anni per riadattare le credenze tradizionali alle nuove esigenze

⁴ L. FEBVRE, *Au Coeur religieux du XVI^e siècle*, Paris, S.E.V.P.E.N. 1957, p. 134.

⁵ H. I. MARROU, *Philosophie et histoire dans la période du pontificat de Léon XIII*, in *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, Roma, ed. Cinque Lune, 1961, p. 88.

« Rileggendo oggi l'enciclica *Providentissimus*, a 67 anni di distanza, io constato che noi non possiamo più scrivere la storia di quelle polemiche, come per troppo tempo si è fatto, alla stregua di una lotta fra due opposte scuole, o fra due temperamenti ben distinti: da una parte, la critica; dall'altra, la tradizione; da una parte, i progressisti; dall'altra, i conservatori. Senza dubbio questa classificazione conserva un certo valore, ma, se così posso dire, sul piano strettamente psicologico: non bisogna trasporla senz'altro sul piano della teologia, come se l'ortodossia appartenesse in esclusiva a uno dei due partiti e l'altro non avesse mai raggruppato che eretici consoci o larvati. No, ben più sinuosa è la frontiera che separa il bene e il male, l'autentico e il fallace » (*ibid.*, p. 93).

dell'epoca. Il modernismo non si lascia ridurre agli elementi di deviazione isolati dall'enciclica, in contrasto col pensiero cattolico di sempre: al contrario, esso non ha senso e realtà che nella dinamica stessa di questo pensiero⁶.

Ma c'è qualcosa di più importante. Questo conflitto ecclesiastico si iscrive e si spiega nel contesto di un più largo conflitto. Esso ci rinvia a un fatto di civiltà globale — le trasformazioni nel seno della nostra società — che i cattolici valutavano in modi profondamente diversi, ma le cui incidenze religiose colpivano i meno avvertiti con la loro negatività: mentre le popolazioni urbane e rurali si distaccano dalla religione ancestrale, la cultura si sottrae al controllo tradizionale della Chiesa e le contende perfino il terreno, contrappo- nendo le « scienze religiose » alle « scienze sacre ».

Non era dunque possibile *riconciliare* ciò che si opponeva? E affinché il popolo e la scienza si aprissero alla Chiesa, non bisognava che quest'ultima cominciasse con l'aprirsi ad essi? Il modernismo intellettuale, che lasciava ad altri la preoccupazione delle masse, appare così, in prima analisi, come il frutto di una divisione del lavoro. L'austera solitudine in cui si trincerava è la condizione della sua efficacia.

Eppure, l'idea di un accordo, di una « conciliazione »⁷, mutuata dalla pratica politica, si rivela presto inconsistente e speciosa nell'ordine dello spirito. Essa evoca un compromesso e nel nostro caso, tanto per cominciare, le *concessioni* della fede alla scienza. Ma, la fede può forse concedere qualcosa di sé senza tradirsi e senza slittare su una china pericolosa? Tra Loisy e i suoi amici, da una parte, e i suoi avversari delle due sponde dall'altra, sembra questo il nodo della disputa. Houtin si era prefisso l'ideale di una riconciliazione giudicata dai conservatori un'idea comune — e condannabile — dei modernisti. Al contrario, i loisisti si richiamavano alla necessità di una *transizione*: il loro grande problema, alla luce della storia e della

⁶ Come ha osservato a questo proposito L. Febvre, per il quale « ortodossia, eresia, riadattamento: i tre termini sono legati l'uno all'altro con il nesso più intimo » (*Au Coeur religieux du XVI^e siècle*, p. 130). E riguardo alla Riforma: « eresia, ortodossia: la storia della giustificazione attraverso tutto un secolo ci mostra fino a qual punto, fra i due territori, i passaggi siano facili. E una storia che va datata con finezza. Ma è anche una storia che bisogna vedere dall'alto e considerare da lontano » (*ibid.*, p. 161).

⁷ In italiano nel testo.

critica, sono i rapporti tra la fede e le sue rappresentazioni.

Il progressismo si era imposto il compito di far profittare la fede tradizionale delle recenti acquisizioni delle scienze religiose. Il modernismo andava ancora più in là: voleva dare a questa fede un'espressione che tenesse conto delle trasformazioni dello spirito umano, di cui lo sviluppo scientifico era un sintomo e un coefficiente. Non era, né poteva essere, un'aspirazione scaturita dall'intimo del corpo cristiano, ma l'incipiente coscienza che, all'esterno, si stava operando un mutamento sostanziale che concerneva direttamente la fede. Non era una riforma o un rinnovamento della vita religiosa, da cui potesse germogliare, dopo tanti altri, un nuovo ramo dell'albero cristiano. Il modernismo è il frutto di un'esperienza intellettuale: mentre i credenti accedono, inconsapevolmente, a nuove forme di pensiero, a un nuovo tipo di cultura, la loro fede non può restare irretita in un linguaggio morto e in un repertorio d'immagini deperite. E a che serve allora, volgersi al popolo, avendo in mano unicamente il vecchio catechismo, di cui esso ha cessato di servirsi?

Oggi, a sentir parlare di rinnovamento dell'esegesi, della teologia e della catechesi, non sembra che questa fosse un'istanza *a priori* illusoria e inaccettabile. Eppure divenne il punto di partenza di ricerche e di soluzioni che furono condannate.

Certo, in tutti questi dibattiti, è talvolta disagevole distinguere il disaccordo dal malinteso. A chi critica sembra che tutto non sia che dissenso; ma per chi si vede criticato, tutto sembra derivare da un equivoco. Questa estenuante difficoltà è uno dei luoghi più comuni della polemica e, fra tanti altri, il padre Allo lo ha deplorato con la sua consueta moderazione: « Nelle molte controversie nate fra i cattolici in questi ultimi anni, non è mai accaduto a uno scrittore di definire, per criticarla liberamente, la posizione dei diversi antagonisti, senza veder qualcuno levarsi per dirgli: Voi non avete capito i termini del problema e siete voi a creare di sana pianta delle dottrine da contestare, delle tendenze da reprimere »⁸. Incompetenza o malizia, ossia malafede?

Loisy, che rimprovera ai suoi avversari di ignorare l'esegesi, è da loro accusato di ignorare la teologia. Blondel, che rinfaccia ai loisisti la loro « cecità filosofica », confessa la propria « cecità filo-

⁸ E. B. ALLO, *Extrinsécisme et historicisme*, « Revue thomiste », settembre-ottobre 1904, p. 442.

logica». Ambedue sono tacciati di essere oscuri, indecifrabili e di mettere in burletta la scolastica; e l'uno considera l'altro oscuro, indecifrabile, inguarribilmente contagiato di spirito scolastico. È la torre di Babele⁹. Gayraud prende per idee di Loisy quella che è un'esposizione delle idee di Harnack, perché tra esse non fa differenza. Gli esegeti di mestiere stimano che una solida formazione sia necessaria per accedere ai loro problemi e gli scolastici chiedono altrettanto per i loro studi. Ma ciascuno vede nella propria disciplina la vera regola intellettuale e nella scienza dell'altro un'erudizione abbastanza sterile. Wehrlé osserva che il linguaggio dell'esegesi critica è, per gli scolastici, non meno sconcertante di quello della filosofia moderna. Secondo l'autore delle *Lettres romaines*, i volumetti non hanno niente di meno che semplice, ma appartengono a un universo a cui i loro detrattori sono estranei e ostili. Hügel aggiunge: universo dove non si penetra che con uno sforzo di rinnovamento interiore al quale lo spirito scolastico ripugna.

Nonché le idee, differiscono, ancor più marcatamente, i meccanismi mentali, il modo di pensare, di ragionare, di oggettivare. Tale è la distanza, che Maignen non esiterà a parlare di due *logiche*, che gli appaiono come quella della sostanza e quella del divenire, della permanenza dell'essere e del flusso della vita. Per lui, questa distanza è di per sé una condanna, il segno di un perversimento mentale, ma, al di là di ogni valutazione, essa spiega come il cardinale Perraud e tanti altri abbiano perduto la bussola leggendo i volumetti. Sotto la loro apparente semplicità e nella loro estrema asciuttezza essi, anziché configurarsi come una propedeutica, supponevano di già tutta una preparazione: più esattamente erano un invito alla riflessione del lettore disponibile, proteso a un riordinamento del proprio spazio interiore che soltanto a lui toccava intraprendere.

⁹ « Il rev. Gayraud non ha ancora capito una spiegazione che gli si è data venti volte » (Mourret a Blondel, 26 novembre 1903. *Au Coeur de la crise moderniste*, p. 158). « Si è preparati a comprendervi? » (Mourret a Blondel, 26 dicembre 1903, *ibid.*, p. 171). « Mourret teme che io non sia compreso dalla maggior parte dei nostri scrittori teologi » (Blondel a Wehrlé, 28 dicembre 1903, *ibid.*, p. 173). « È così difficile comprenderli gli uni con gli altri? » (Blondel a Hügel, 27 marzo 1904, *ibid.*, p. 219). « Voi non comprendete Loisy. Ecco l'ultima parola del barone » (Wehrlé a Blondel, 29 marzo 1904, *ibid.*, p. 218). « Mi meraviglio che monsignor Batifol non comprenda nulla, che se ne vanti, e ne concluda immediatamente che nessun altro ci capisca nulla » (Blondel a Wehrlé, fine settembre del 1904, *ibid.*, p. 305). « Venard non vi ha capito? » (Mourret a Blondel, 24 dicembre 1904, *ibid.*, p. 309) ecc.

Loisy non ha approfittato di questo stato di cose? Maignen e i suoi amici della *Vérité française*, che per le loro posizioni si situavano agli antipodi dell'esegeta, giudicarono a colpo d'occhio che i suoi errori erano vistosi. Blondel, invece, pensava che la sua dottrina fosse elusiva. E Gayraud, che si trova al centro, è tacciato da Maignen di scendere a compromissioni e da Blondel di intellegenza nella sua critica di Loisy. L'opposizione, che da lontano appare massiccia, nettamente contornata, diviene più fluida a mano a mano che le posizioni si avvicinano: per gli uni, la lucidità dottrinale è questione d'intransigente fermezza, per gli altri è opera delicata di discernimento.

L'Évangile et l'Église e Autour d'un petit livre erano, per alcuni, opere illuminanti e pacificanti in quanto additavano una soluzione dei loro problemi; conturbanti per altri che prendevano coscienza di difficoltà inimmaginate; irritanti, infine, per quelli che non ammettevano le soluzioni e che addirittura non riconoscevano le difficoltà. Ma se c'era equivoco, esso non nasceva da un'ambivalenza di significato dei volumetti, bensì dalla loro intenzione *progressista*: mostrare che era necessario e possibile occupare posizioni diverse da quelle tradizionali, scoprire le vie nuove in cui l'ortodossia avesse potuto riconoscersi. « Mistificazione », « impostura »? Non si direbbe a leggere le critiche e gli elogi che accolsero i due libri. Nessuno si fece illusioni sul loro neocattolicesimo. La sola questione era di sapere se essi non fossero la rovina del cattolicesimo secolare, più precisamente se vi fosse o no, fra l'uno e l'altro, continuità e compatibilità. Per questo i loro ammiratori furono frustrati nella speranza di un allargamento delle prospettive teologiche: così che gli uni si scostarono un po' di più dall'ortodossia, mentre gli altri vi ritornavano.

Nondimeno ci si potrebbe domandare se non vi sia stata « mistificazione » su un piano diverso, quello dei rapporti fra l'uomo e l'opera. Le idee espresse nei volumetti rispondono alle convinzioni intime di Loisy? Le rispecchiano puntualmente e nella loro totalità o si raccordano attraverso uno o più anelli che non ci vengono dati, o magari non sono che un esercizio di superficie, rispetto alla situazione e alle ambizioni dell'autore? Insomma, Loisy scrisse ciò che pensava e pensava ciò che scrisse? Fu sincero?

Abbiamo rinunciato a rispondere subito a questa domanda, senza peraltro avere conseguito la certezza che essa abbia un senso univoco. Essa postula un uomo unitario e un libro semplice: ora, non solo, ma l'uno e l'altro erano complessi, ma l'universo della fede si

struttura a livelli diversi di adesione, di espressione e di comunicazione. E il lavoro del critico non ha forse per effetto necessario di far apparire questa diversità vissuta, che lo sforzo di sintesi teologica e di coesione sociale tende a velare? Nella coscienza religiosa del critico — esegeta o teologo — la distanza tra l'opera e l'uomo si appaia a una distanza tra il credente e la sua Chiesa e la sua fede, mentre, simultaneamente, vi si sviluppano risorse nuove che, fin'ora, la nostra psicologia religiosa non si è curata gran che di esplorare. Credere non significa più, prima di tutto, situarsi in rapporto a una concisa formula *standard* affidata alle ale del giudizio privato; bensì, quale membro di una comunità le cui coscienze non possono essere tutte sincrone, partecipare a una ricerca concreta con quel tanto di apertura e di attesa, e anche di discordanza, che essa necessariamente comporta.

Per Loisy, il problema era chiaro: come assimilare, integrare i risultati e, più in profondità, i metodi¹⁰ della critica moderna, senza giungere al protestantesimo liberale? Loisy è stato condannato. Ma là dov'egli è fallito, sono forse passati altri e per altre vie? A vagliare tutti i testi che abbiamo raccolto, sembra di no e verrebbe fatto di concludere che, « se i lavoratori cattolici di quell'epoca ebbero il merito di affrontare un gravoso problema, non si può dire che siano riusciti comunque a risolverlo... Gli è che i tempi non erano ancora maturi »¹¹. È vero che, in un certo senso, i tempi non sono mai maturi per una soluzione nuova: prima di far breccia, dopo che è stata proposta, essa dev'esser criticata, ripresa, emendata, precisata, sviluppata, trasformata, acclimatata, volgarizzata...

Ma, se può discutersi la parte che spetta a Loisy e ai suoi amici in quest'opera, è certo che il modernismo corrisponde a un punto d'inflessione nelle disposizioni spirituali in seno al cattolicesimo francese. Spesso si è inclini a non vedervi che una crisi imputabile al ritardo degli studi ecclesiastici e a cui vittoriosamente si è rimediato con un intenso sforzo scientifico. Ma così si

¹⁰ Distinzione essenziale nel suo pensiero.

¹¹ H. I. MARROU, in *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, pp. 72 e 105.

Osservazione analoga del canonico Aubert, citato a p. 104, a proposito dell'ecclesiologia al Concilio Vaticano: « Ci si domanda, considerato lo stato della teologia e soprattutto dell'ecclesiologia nel 1870, chi, nella Chiesa, avrebbe potuto fare molto meglio » (in *Le Concile et les conciles*, Paris, Cheveton, 1960, p. 261).

trascura l'essenziale, la trasformazione mentale collettiva prodotta da questo lavoro, associata al riconoscimento della specificità delle scienze religiose e sottesa alle controversie dottrinali. « Lo storicismo di Loisy consiste manifestamente nell'ammettere la competenza della storia critica per escludere il soprannaturale e nel negare questa competenza per affermarlo ». Questa osservazione di Mourret a Blondel¹² voleva essere una condanna; sta di fatto che essa centra il problema. Nell'arco di un cinquantennio la frontiera del *credibile* si è spostata, a misura che si modificava, nell'ambiente cattolico, la concezione del *conoscibile* nelle diverse branche della storia religiosa e principalmente biblica. Loisy ha tradotto questa constatazione, che egli faceva per conto proprio, in una formula che allora destò scandalo: Dio, egli diceva, ha cessato di essere un personaggio della storia e i suoi interventi non sono più avvenimenti osservabili come tali¹³. Oggi, con più serenità, essa sembra porsi nei termini di un problema. La differenziazione della storia sacra e della storia critica è scontata, ma, su alcuni punti importanti, la questione dei loro rapporti è dibattuta. Il mezzo secolo trascorso non ha dato interamente ragione ad alcun protagonista della controversia, nessuno dei quali è riuscito a eliminare veramente gli altri. Per contro, si è generalizzata la coscienza di quell'*attrito*, di cui parlava Hügel nel suo immaginoso linguaggio¹⁴: il soprannaturale che esclude la critica cattolica non è quello stesso dinanzi al quale essa si arresta e l'oggettività scientifica da tutti invocata è, fondamentalmente, una questione di oggettivazione psicologica. Al di là dei problemi particolari, di cui si propongono soluzioni più o meno felici e definitive, il corpo

¹² Lettera del 6 ottobre 1904 (*Au Coeur de la crise moderniste*, p. 204).

¹³ Quale storico cattolico accetterebbe oggi di far proprie le notizie biografiche redatte su Gesù e Maria dal canonico Ulisse Chevalier: « Gesù Cristo, seconda persona della Santissima Trinità, Messia concepito dallo Spirito Santo a Nazareth 7/5 prima dell'era volgare, il 25 marzo; nato dalla Vergine Maria a Betlemme il 25 dicembre, circonciso il 1 gennaio 6/4, battezzato il 6 gennaio 29, crocifisso a Gerusalemme il 3 aprile 33, risuscitato il 5, salito al cielo il 7 maggio » — « Maria, concepita immacolata intorno all'8 dicembre '23, nata verso l'8 settembre '22 a Gerusalemme (o a Nazareth), Vergine-Madre di Gesù Cristo il 25 dicembre '7, morta a Gerusalemme (o a Efeso) verso il 13 agosto 55, assunta il 15 »? (*Répertoire des sources historiques du Moyen Âge*, Paris, 1877-1888¹, 1903-1905²).

L'eruditissimo canonico Chevalier era anche critico: nel 1906 parti in guerra contro la Santa Casa di Loreto.

¹⁴ Vedi *supra*, pp. 564 e 596.

cristiano ricerca il proprio equilibrio, in una società che lo imbeve della sua cultura. Lo sviluppo dei dibattiti, che andranno dilatandosi fino alla conclusione data loro nel 1907 dall'enciclica *Pascendi*, permetterà di capirlo meglio.

APPENDICE

PSEUDONIMI E ANONIMI MODERNISTI STUDIO E BIBLIOGRAFIA

La letteratura modernista pseudonima e anonima è un fenomeno da cui si son tratte molteplici conseguenze, ma che non si è mai studiato obiettivamente. Nessun inventario è stato fatto e tanto meno si sono esaminati i problemi posti da questa produzione.

« Saper dissimulare le proprie batterie è uno dei principi essenziali della guerra moderna. Fu anche uno dei caratteri distintivi del movimento modernista quello di associare all'attacco diretto contro i dogmi la più estrema varietà di sotterfugi », ha notato Rivière¹, ricordando — in chiave inversa — il consiglio dato dal suo letto di morte dal *Santo* di Fogazzaro: « Non pubblicate mai scritti intorno a questioni religiose difficili perché sieno venduti, ma distribuiteli secondo prudenza e mai non vi apponetè il vostro nome »². Non soltanto, aveva già protestato l'enciclica *Pascendi*, gli adepti del movimento cercano di ottenere cattedre di facoltà e di seminari, ma « uno stesso e solo scrittore fa uso talora di molti nomi, perché gli incauti sieno tratti in inganno dalla simulata moltitudine degli autori »³.

Modernista pentito, il duca Gallarati-Scotti ha fatto in questo senso la critica dei suoi antichi amici: « E mista a questa superficialità di pensiero era anche una insincerità morale. La frequente doppiezza dei modernisti è uno dei lati oscuri su cui dovrà pronunziarsi lo storico futuro. Il solo fenomeno dell'anonimato non appare certo in una luce simpatica all'occhio imparziale. Perché non è senza profonda umiliazione che un uomo maschera il suo nome; e il modernismo ha tollerato questa menzogna nella sue forme più complicate. Il movimento che voleva essere un grande soffio purificatore nella Chiesa, un'affermazione di sincerità virile contro l'ecclésiasticismo corrotto, si è adattato a queste forme di prudenza mondana per cui uno credeva lecito di poter essere due cose in contraddizione fra

¹ *Le modernisme dans l'Église*, p. 484.

² *Il Santo*, Milano, 1941, p. 282. (N.d.T.).

³ *Tutte le Encicliche dei Sommi Pontefici*, trad. di Eucardio Momigliano, Milano, p. 612 (N.d.T.).

loro: il prete che consacra all'altare, ed è forse anche stipendiato dal Vaticano, e l'autore di lettere anonime in cui le basi stesse del cristianesimo sono negate: l'uomo che presta il giuramento antimodernista da un lato e che sospinge contro l'autorità nell'ombra dall'altro...»⁴.

Gallarati-Scotti, che allude personalmente a Buonaiuti, confonde in una stessa causa scritti e giuramento. Inoltre, considera come generale uno stato di cose che fece particolare impressione in Italia e avvalorata con la sua malleva un giudizio spesso formulato. Limitiamo il nostro esame principalmente alla Francia: la letteratura pseudonima e anonima fu, come ha detto il padre de Grandmaison, «una tattica peculiare del modernismo» francese?⁵.

L'opinione generale è propria questa. E nondimeno quelli che più han contribuito ad accreditarla sembrano animati da due desideri contrastanti: dilatare il fenomeno, o circoscriverlo strettamente. Neppure al tempo del giansenismo, «mai, io credo, nella storia delle eresie, si è vista una consimile fioritura di anonimi e di pseudonimi», scrive il padre Portalié, che subito aggiunge: «Cheché ne dica Loisy, questa molteplicità di firme dava, a distanza, l'impressione di tutta una scuola, laddove, in effetti, vi erano poche personalità isolate»⁶. Lo stesso Rivière lascia ben intravedere le reali proporzioni delle cose, distinguendo tre gruppi: Loisy e Tyrrell, che si erano scoperti da sé e avevano presto rinunciato a pubblicare sotto nomi diversi; oscure comparse, la cui identità, egli dice, poco conta; infine, il polionimo Turmel, oggetto del suo accanito risentimento⁷.

È dunque opportuno, innanzitutto, ricollocare il problema nella sua vera cornice storica e psicologica. È proprio così umiliante per un autore nascondersi dietro un nome d'accolto? Sarebbe in ogni caso un fenomeno recente, spiegabile sia con la dignità sociale conquistata dagli scrittori sia col venir meno delle coercizioni fisiche con cui l'antico regime minacciava gli oppositori: il solo Voltaire

⁴ T. GALLARATI-SCOTTI, *La vita di Antonio Fogazzaro*, Milano, 1920¹, pp. 496-497.

⁵ «Études», 15 gennaio 1915, p. 102.

⁶ *La Question Herzog-Dupin et la critique catholique*, «Études», 5 agosto 1908, p. 343.

⁷ *Op. cit.* p. 486. Tyrrell è qui il solo straniero nominato, sebbene non si possano classificare tutti gli italiani nel secondo gruppo. Gli stessi lavori di Turmel, ai quali erano state riconosciute «tutte le apparenze di un'erudizione impressionante» (p. 314), qui non hanno più che un «apparato scientifico un po' fragile» (p. 487).

ha gettato più di duecento pseudonimi nella letteratura della sua epoca e, agli inizi del XIX secolo, Barbier stimava che ogni buona biblioteca contenesse un terzo di anonimi. In realtà il nuovo secolo dischiude a tale costume nuove possibilità: «Chi svelerà tutti i misteri che avvulpano metà della letteratura francese del XIX secolo? La letteratura contemporanea è una gran dama che ha i suoi giorni di carnevale. Oggi più che mai il travestimento è una moda o una mania che si diffonde sempre più fra i nostri letterati», osserva Quérard nel 1845. E un quarto di secolo dopo, nel 1869, Brunet nota che «al di d'oggi, gli pseudonimi formano una folla variegata, confusa non meno che folta, grazie all'andazzo seguito dagli scrittori della stampa dappoco», alcuni dei quali si avvalgono perfino di otto, dieci o dodici nomi.

Specialmente nella letteratura religiosa, l'anonimato e lo pseudonimato vantano solide tradizioni, fondate su motivi abbastanza diversi a seconda che si tratti di opere spirituali o di polemiche teologiche⁸. E lo storico, prima di ogni altro giudizio, deve constatare da una parte che a questo espediente si ricorre senza ripugnanza in tutti i settori dell'opinione cattolica, dall'altra che esso si articola in una grande varietà di forme e di gradi.

Una produzione letteraria implica un rapporto fra un personaggio, determinato dal suo stato civile e dalla sua posizione sociale, e uno scritto, che egli firma col proprio nome per esserne riconosciuto autore. Ma può darsi che si verifichi una sfasatura in rapporto a uno di questi elementi: il personaggio può firmare un'opera di cui

⁸ Per i soli gesuiti, Sommervogel ha segnalato 7.500 titoli (*Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes publiés par des religieux de la Compagnie de Jésus*, Paris, Palmé, 1884, pp. 1398). Un po' più tardi il padre de Uriarte, riprendendo il tema per la sola provincia spagnola dalla sua fondazione alla soppressione (1540-1773), giungeva a 7.000 titoli (*Catálogo razonado...*, Madrid, 5 voll., 1904-1916).

Da un punto di vista più generale, consultare A. TAYLOR e F. J. MOSHER, *The Bibliographical History of Anonymous and Pseudonymous*, Chicago, The University of Chicago Press, 1951, pp. 289.

Sulla prima letteratura cristiana: FREDERIK TORM, *Die Psychologie des Pseudonymität im Hinblick auf die Literatur des Urchristentums*, Gütersloh, 1932, pp. 55. - ARNOLD MEYER, *Die Pseudepigraphie als ethischpsychologisches Problem*, «Zeitschrift für Neuestamentliches Wissenschaft», 1937, pp. 262-279. - K. ALAND, *The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the first two centuries*, «The Journal of theological Studies», aprile 1961, pp. 39-49.

non è l'autore o, viceversa, non firmare un'opera di cui è l'autore. Nel primo caso, vi è *assunzione*, nel secondo *travestimento*. Ogni volta si pone un problema di *attribuzione*.

Esistono forme minori e a volte involontarie di *assunzione*: la citazione, la reminiscenza... Ma tre forme, per la loro ampiezza, acquistano un risalto particolare: 1) il *plagio*, quando un autore riproduce sotto il proprio nome, senza modifiche sostanziali né indicazione della fonte, un'opera di dominio pubblico; 2) l'*adozione*, quando un autore fa proprio uno scritto, la cui stesura, per accordo preventivo, è opera di altri; 3) l'*usurpazione*, allorché un autore si sostituisce a un altro senza il suo consenso, facendo così passare sotto la propria firma un'opera, altrimenti sconosciuta, che non gli appartiene.

Il travestimento, al suo grado zero, si manifesta con l'*anonimo* (o, all'occorrenza, con l'*asteronimo*): opera sul cui frontespizio l'autore non è menzionato, più che un libro (secondo l'Accademia, fino al 1932) di cui non si conosce l'autore. Ai tre gradi seguenti, la mancanza del nome è sostituita da un cambiamento di nome: 1) lo *pseudonimo*, o falso nome, sotto il quale uno scrittore intende dissimulare la sua vera personalità, quali ne siano le ragioni: in questa categoria non rientrano, dunque, i nomi di religione né quelli di codice (nell'ambito di una rete clandestina, tipo «La Sapinière», di *monsignor Benigni*), in quanto estranei all'attività letteraria. Vi rientra invece il nome di penna, con cui uno scrittore si manifesta abitualmente e con il quale s'identifica per il pubblico, attraverso una sorta di sdoppiamento della propria personalità sociale; 2) il *prestanome*, o firma di compiacenza, quando uno scrittore maschera tutto o parte della sua produzione sotto il nome di un terzo consenziente (il prestanome può anche essere un personaggio fittizio, di cui l'autore si presenta come semplice editore, o per averne ricevuto espresso mandato o che una felice circostanza lo abbia condotto a qualche opera ignorata); 3) lo *pseudoepigrafo*, quando uno scritto si presenta sotto il nome supposito di un personaggio illustre o di un celebre scrittore, sia che questo patronato esprima un costume che ci è divenuto estraneo, sia che serva a intenzioni meno confessabili, nel qual caso si parla di *fulso*⁹.

⁹ A rigor di termini, *pseudoepigrafo* corrisponde a una confusione di autori, mentre *pseudonimo* indica uno sdoppiamento dell'autore. Ambedue sono fenomeni della storia letteraria.

Al contrario, l'*apocrifo* è giudicato tale da una tradizione religiosa, quale

La casistica della « frode letteraria » è tutt'altro che circoscritta a questi sette casi, ma essi formano il solo genere che qui c'interessa. Tranne, a quanto sembra, l'usurpazione, tutti risultano, sotto questo o quel titolo, più o meno largamente esemplificati nel campo della nostra inchiesta.

I problemi di autenticità letteraria e, più in generale, la guerra alle tradizioni pie senza fondamento, occuparono in quegli anni una buona parte dell'attività della critica cattolica. Questo lavoro di potatura e le resistenze che esso incontrò sono uno degli aspetti della psicologia religiosa dell'epoca, e la sua importanza non va sottovalutata. Houtin, che per tutta la vita fu appassionato da questo problema, aveva raccolto una collezione di falsi, classificati secolo per secolo, dalle origini cristiane ai nostri tempi¹⁰. Nella generazione seguente, il rev. Saltet, professore all'Istituto Cattolico di Tolosa, l'uomo che snidò Turmel, amava esercitare il suo acume in questo genere di lavori¹¹.

In materia di falsi, nel periodo che fu quello dell'affare Dreyfus, del Protocollo dei Saggi di Sion, dei « documenti » di cui Léo Taxil inondò il mercato cattolico, non si conosce altro, per la parte filomodernista, che un *Memoriale* al Papa sulla condizione del prete della nostra epoca, scritto la cui paternità è rimasta un mistero. Pierre Harispe, che lo pubblicò, lo attribuì con molta leggerezza al cardinale Mathieu, nelle cui carte sarebbe stato trovato dopo la morte (cfr. più avanti, Bibliografia, n. 41). Una lettera di ecclesiastici sul giuramento antimodernista, definita apocrifa da Loisy, va considerata autentica (Bibliogr., n. 90). Per contro, la parte antinovatrice, che rimproverò alla critica modernista di minare l'autorità storica dei documenti cristiani, fu accusata di deformare, ossia di travestire,

che ne sia l'autenticità letteraria, e in opposizione allo scritto canonico.

¹⁰ « Quello che troviamo risalendo alle sorgenti, concludeva, è l'impostura, il falso in scrittura su tutta la linea... Parebbe che, tra i primi cristiani, chiunque era capace di scrivere non domandasse di meglio che di comporre dei falsi libri o di alterare i veri nell'interesse del partito. Questo spirito di disonestà letteraria si è trasmesso di secolo in secolo... » (*Ma vie laïque*, p. 72, nota).

Anche Turmel era convinto dell'importante incidenza avuta dal falso nella letteratura biblica e cristiana, ma « i falsari sono stati in piccolo numero; i Padri e i teologi furono le loro vittime e non i complici » (*Comment l'Église romaine m'a donné congé*, p. 49).

¹¹ Vedi la sua bibliografia, nel necrologio dedicatogli dalla « B.L.E. » 1952, pp. 193-215.

il pensiero degli autori che essa prendeva di mira, con una facilità di cui Lagrange, Blondel e Loisy, in special modo, si dolsero vivamente e che pone anch'essa un serio problema di psicologia collettiva. Loisy poté perfino rilevare un falso a suo danno nel *Peuple français* del Garnier (19 settembre 1907), cioè una lettera che egli avrebbe indirizzato a Salomon Reinach e di cui si cita una frase che « getta una luce sinistra sulle manovre del modernismo ».

Houtin, fonte preziosa di documentazione ma per molti inconfessabile, era una vittima predestinata del plagio: « Da più di vent'anni ho fatto l'abitudine a vedermi saccheggiato da brava gente che non mi cita mai, se non per ingiuriarmi »¹². Anche Turmel dovette più volte lagnarsi degli stessi procedimenti¹³. Dalla parte modernista, l'opera anonima *Ce qu'on a fait de l'Église* riportò, senza virgolette né richiami, passaggi interi di Pernot, Quirielle¹⁴, Gran-

¹² *Une Vie de prêtre*, p. 438², nota. « Divieto di nominarvi. Si ha paura di voi », gli scriveva il rev. Vacandard il 13 aprile 1925, domandandogli uno dei suoi libri che gli sarebbe stato di « grande aiuto ». Houtin ha citato personalmente Mourret, direttore del seminario San Sulpizio, a Parigi, i cui articoli sulla « crisi modernista » (« Revue apologetique », 1922-1923) gli dovevano molto, e il rev. Germain Gazagnol, professore al seminario maggiore di Albi, per un libro che ebbe solo un'edizione tedesca e resta come uno straordinario caso di vampirismo letterario: *Die neue Bewegung der Katholizismus in Frankreich* (1903): cento pagine di quest'opera altro non sono che una traduzione pura e semplice della *Question biblique*, apparsa l'anno avanti. Nell'aprile 1904, negli « Annales de philosophie chrétienne », pp. 110-111, P. Chéze (= Houtin) rilevò un nuovo plagio (utilizzazione, piuttosto) della stessa opera in una confutazione de *L'Évangile et l'Église* scritta da un cappuccino, il padre HILAIRE DE BARENTON, *Exégèse nouvelle. Les doctrines de M. Loisy*.

¹³ Da parte del rev. VACANDARD (*Comment j'ai donné congé aux dogmes*, p. 132), di dom LECLERCQ, specialista del genere (*Comment l'Église romaine m'a donné congé*, p. 7) del rev. TIXERONT (*ibid.*, p. 53), del rev. GAUDEL (*Histoire des dogmes*, III, p. 498), di monsignor CAGNAC (segnalato dal rev. URBAIN, « Revue du Clergé français », 15 marzo 1918, p. 440, nota), del rev. F. DUBOIS (SARTIAUX, *J. Turmel, prêtre, historien des dogmes*, p. 273), dell'autore di *Ce qu'on a fait de l'Église* (Turmel a Houtin, 8 novembre 1912).

Nel 1908 Turmel, sospettato di essere Herzog, si difese e protestò che era stato plagiato un'altra volta: l'arcivescovo di Rennes accettò la spiegazione tanto più volentieri in quanto un vescovo si era appena appropriato della sua pastorale dell'anno precedente.

¹⁴ Un po' più tardi, P. DE QUIRIELLE, di una delle sue opere giovanili, *Pie IX et l'Église de France*, doveva lamentarsi con P. Sabatier che « il padre Lecanuet se n'è servito, dimenticando di citarla » (5 gennaio 1920). A lui dev'essere attribuito l'articolo anonimo *Pie X*, « Revue des Deux mondes », settembre 1914 (a P. Sabatier, 8 novembre 1914).

Similmente, monsignor Batifol rimproverava ad « alcuni autori » della

velle (Bibliogr. n. 25), Turmel ecc., riconoscendo il debito in una frase allusiva che gli involontari collaboratori giudicarono un po' troppo disinvolta (Bibliogr. n. 75).

Resta il caso Loisy: F. Sartiaux, che gli ha rimproverato una sorprendente — e reale — attitudine ad appropriarsi delle idee altrui, pur dando l'impressione che fossero farina del suo sacco, gli attribuisce una vasta e abile operazione annessionistica condotta nel 1926-'29 ai danni di Turmel-Delafosse, sotto il pretesto di combatterlo. Ma un esame rigoroso della cronologia (abbastanza delicata a definirsi) su cui poggia questa tesi, invita a un'interpretazione meno severa dei fatti, la stessa, del resto, alla quale si è fermato Turmel¹⁵.

Giornali e corrispondenze immaginarie avevano allora un gran successo (Le Querdec, Calippe, Saint-Clair...), ma i loro autori, che a volte ricorsero allo pseudonimo, non li presentarono mai come opera di un personaggio fittizio. Solamente, pare, Jean de Bonnefon — che modernista non era — usò questo accorgimento in un'opera pochissimo conformista, le sue *Lettres indiscrètes* (1907), « lettere postume raccolte da un dottore in teologia ».

Viceversa, non farà meraviglia che eminenti personalità abbiano lasciato a collaboratori di fiducia il compito di preparare, o anche di compilare, documenti che poi esse autenticavano con la loro firma. Così monsignor Mignot si affidava al suo vicario generale, Birot¹⁶. Oggi si sa che la fonte prima del decreto *Lamentabili* fu

collezione enciclopedica *Science et religion*, pubblicata da Bloud, d'ignorare « che le citazioni vanno messe tra virgolette » (« B.L.E. » 1905, p. 145).

¹⁵ A. HOUTIN e F. SARTIAUX, *Alfred Loisy. Sa vie, son oeuvre*, pp. 203-211, e soprattutto 211-215. J. TURMEL, *Comment j'ai donné congé aux dogmes*, pp. 135-145.

Molto più giusta e serena è l'analisi fatta da F. SARTIAUX del metodo di lavoro di Loisy, *op. cit.*, pp. 223-224.

¹⁶ Il canonico COMBÈS, nella sua già citata biografia (pp. 477-480) segnala dieci lavori del Birot che « sono apparsi sotto la firma di monsignor Mignot », in particolare le tre prefazioni al libro di J.-B. HOGAN, *Les Études du clergé*, e agli stessi volumi dell'arcivescovo di Albi.

Caso inverso: *Lettre à un curé de campagne*, del rev. X (« Bulletin religieux dell'archidiocèse de Rouen », 9 dicembre 1905) è dell'arcivescovo stesso, monsignor FUZET (vedi avanti, n. 87), che, nella stampa, non disegnava lo pseudonimo BILLOVACUS (rev. FESCH), *Monsieur Fuzet*, 1895, p. 7). Monsignor Mignot non aveva esitato davanti all'anonimato (vedi avanti, bibliog., n. 98). Allo stesso modo, nel 1869, monsignor Bonomelli, vescovo di Cremona, aveva pubblicato senza nome d'autore un opuscolo in cui proponeva,

un memoriale di 41 proposizioni redatto da un gesuita, il padre Bouvier, e da un sulpiziano, Letourneau, con l'aiuto del futuro cardinale Billot e con i consigli del cardinale Perraud. Su richiesta degli autori, esso fu trasmesso al Sant'Uffizio dal cardinale Richard¹⁷. Sull'enciclica *Pascendi* sono circolate le versioni più contraddittorie e se ormai si pensa di conoscere la verità, ciò è stato possibile ben più tardi che nel caso precedente¹⁸. In forme diverse, Turmel rese lo stesso servizio a personaggi minori¹⁹.

In questo periodo, l'esempio più caratteristico di una firma di

per risolvere la questione romana, la costituzione di uno stato pontificio in *miniatura*: condannato dall'Indice, si sotmise e si denunciò pubblicamente nella sua cattedrale il giorno di Pasqua.

¹⁷ P. DUDON, *Les origines françaises du décret Lamentabili (1903-1907)*, « B. L. E. » 1931, pp. 73-96.

¹⁸ « In fondo alla dimora dove è tenuto in cattività dalla più scellerata combinazione *Un italiano nei testoli* dei tempi moderni, un vegliardo si è genuflesso davanti a un crocifisso di bronzo, ha lungamente pregato, lungamente meditato, e, dopo essersi raccolto in Dio, in *Domina*, ha scritto alcune pagine in latino che l'elettricità e il vapore hanno diffuso in ventiquattrore in tutti gli angoli del mondo incivilito » (« La Croix », 19 ottobre 1907). « Noi siamo in condizione d'affermare, senza temere nessuna smentita, che tale documento pontificio è dovuto quasi interamente al pensiero e alla penna di Mons. Sardi, Segretario dei Brevi ai principi » (« La Croix », 14 novembre 1907). Altri nomi furono pronunciati: monsignor Benigni, o alcuni teologi come il futuro cardinale Billot, i padri de Langogne, Janssens, ecc. Rivière, nel 1920, li considerò pettegolezzi.

Incidentalmente, ne « La Croix » del 6 agosto 1938, F. VEUILLOL attribuì l'enciclica al padre Joseph Lemius (1860-1923), procuratore generale della Congregazione degli Oblati di Maria Immacolata. Dopo la guerra, Rivière riprese questa informazione passata inosservata, la quale « benché di origine privata, possiede tutti i titoli per meritare fiducia » e distinse due redattori: il padre Lemius per la parte dottrinale, il cardinale Vives y Tutó per quella morale (*Qui rédigea l'encyclique Pascendi?*, « B. L. E. » 1946, pp. 143-161). Poco dopo il padre Perbal confermava questa testimonianza eliminandone qualche esagerazione (*ibid.*, pp. 242-243).

¹⁹ Un giovane prete di Rennes, don Joseph Roussel, studente di diritto all'Università di Parigi, gli affidò la stesura della sua tesi di dottorato: *Nature juridique des concordats en droit canonique* (Paris, 1904, pp. 182), che procurò al laureato una borsa a Roma.

Editori cattolici domandarono spesso a Turmel di rivedere e correggere opere che si accingevano a pubblicare, in particolare la *Maison Blond*: nel 1908, nella sua collezione « Science et religion », egli rifece quasi interamente *Jésus Christ est Dieu*, di PIERRE COURBET (secondo la « Vérité française » del 19 novembre 1903, pseudonimo di un autore di cui Arthur Loth apprezzava una *Introduction scientifique à la foi*); quello stesso anno, egli accettò di « rivedere minuziosamente » il classico manuale di *Apologetique chrétienne* dei reverendi MOULARD e FRANCIS VINCENT.

compiacenza è quello del canonico François Mallet, prete della diocesi di Aix, che prestava il suo nome a Blondel quando il filosofo giudicava inopportuno intervenire personalmente nelle polemiche scatenate dalla sua tesi e preferiva ricorrere a un « sotterfugio provvisorio »²⁰. Al congresso ecclesiastico di Bourges nel 1900, il rapporto sugli studi di storia ecclesiastica fatto dal Jourdan, allievo del seminario dei Carmelitani a Parigi, fu « in gran parte opera di Batiffol »²¹, che aveva giudicato più prudente stare alla larga dal convegno. Al tempo della legge sulla Separazione e della crisi modernista, Raoul Allier, che si diceva informato da un « amico romano », di cui nessuno indovinò l'identità, ricopiò per il *Siccle* intere lettere di Paul Sabatier; e nel 1904 offrì lo stesso servizio a Houtin. Nel libro postumo del padre Lecanuet, *La Vie de l'Eglise sous Léon XIII*, i capitoli concernenti la vita intellettuale furono scritti da Laberthonnière a cui era stato vietato di pubblicare e che in tal modo poté prender posizione in rapporto al modernismo e al blondismo²².

²⁰ Blondel « si lasciò » dapprima intervistare dalla « Revue du clergé français » (articolo del 15 agosto 1901, seguito dagli articoli del 1 settembre e 15 dicembre 1902; 15 aprile, 1 e 15 maggio, 15 giugno 1904); poi fu la volta di quattro articoli sul metodo apologetico del cardinale Dechamps (« Annales de philosophie chrétienne », ottobre 1905, febbraio e marzo 1906, marzo 1907); infine la risposta a un concorso indetto dalla « Revue du clergé français » su « la fede e la scienza » (1 e 15 agosto 1906), che fu premiata e apparve in opuscolo (*Qu'est-ce que la foi?* Paris, Blond, 1907, collezione « Science et religion »). Mallet ebbe una certa parte, del resto variabile e difficile a precisare, nella redazione di questi testi di cui va attribuita a Blondel, forse non tutta la sostanza, ma certamente più che la sostanza (vedi *Correspondance Blondel-Yalensin*, I, pp. 154-156, 235, 258-260, e A. HAYEN, *Bibliographie blondélienne*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1953, pp. 11-25).

Blondel ricorse anche alla firma del fratello Georges per tre articoli filosofici nel 1895-1897; del suo amico Adéodat Boissard per un articolo apparso sull'« Univers » nel 1903; del Wehrli per rievocare sulla scorta degli « appunti di un uditore » la discussione della sua tesi nel 1893. Inversamente, scrisse per il canonico Mallet, nel 1900, un discorso sulla « funzione educatrice delle matematiche », in occasione di una premiazione.

²¹ R. RÉMOND, *Les Congrès ecclésiastiques de Reims et de Bourges*, op. cit., p. 176, nota 14 (tesi dattiloscritte). Monsignor Batiffol aveva sconsigliato il rev. Birot di prendervi la parola, preconizzando gli che vi sarebbe stato ammirato e celebrato con calore, ma che tutta la sua carriera ne sarebbe stata compromessa.

Monsignor Batiffol è più volte intervenuto, in forma anonima o asteronima, nel « Bulletin de littérature ecclésiastique » del suo Istituto, come egli stesso ha rivelato più tardi (vedi in special modo « Revue de théologie et des questions religieuses », settembre 1909, p. 386). E più avanti, bibliografia, n. 69.

²² Il padre Lecanuet era morto nel 1917; questo volume e il seguente,

Fra queste due grandi forme di pseudonimia che sono il nome di penna e il falso nome, non sempre la frontiera è netta: all'origine essi si somigliano, poi si diversificano, a seconda dell'intenzione per cui sono nati e delle circostanze che ne hanno assicurato la notorietà. Jacques de Coussange, che tradusse il volumetto di Harnack, appartiene alla prima categoria²³; e vi rientrano anche, o vi sono passati assai presto, Jean des Tourelles, Jacques Debout, Yves Le Querdec, Pierre Saintyves, Raoul Narsy²⁴. Il dottor Louis Martin, cattolico monarchico e discepolo del sociologo Le Play, firma con un nome di penna (Jacques Valdour) le inchieste sociali che lo hanno condotto a farsi operaio, ma con un falso nome (Tym Floe) il cattivo libello che lanciò contro Loisy²⁵.

Il giornalismo è un potente incentivo allo pseudonimo. Un piccolo focolaio modernista dispiegò in questo campo un'intensa attività: tre uomini — Houtin, monsignor Lacroix e Paul Sabatier — ne tenevano tutti i fili. Il primo, che collaborò al *Siècle* per cinque

che completavano la sua tetralogia (inaugurata nel 1907 e 1910) non poterono apparire che nel 1930.

In anni più lontani il cardinale Pitra non aveva disdegnato questo procedimento: « Permettete mi scrive Duchesne a Hügel nel 1885, d'inviarvi un articolo su Virgilio e Pelagio. E il corpo d'un reato che sarà portato quanto prima al cospetto del pubblico, perché Sua Em. il cardinale Pitra, asperato da questo lavoro ed irritato contro l'autore da certe punzecchiature estrinseche, non ha esitato a criticarlo egli stesso nella "Revue des questions historiques". Il suo attacco apparirà nel numero di aprile sotto una firma fittizia; e sarà seguito, nello stesso numero, da una risposta che forse gli farà rimpiangere di non essere rimasto tranquillo » (Lettera datata domenica del *Laetare*, 1885). L'articolo apparve sotto la firma di dom Chamard, e la risposta di Duchesne, pur stando al gioco, mira sempre al di là del prestante.

²³ Cfr. *supra*, p. 39. Del resto, la traduttrice si astenne dal firmare il proprio lavoro, ma firmò col suo nome l'esemplare che dedicò a Loisy, dopo aver attribuito la traduzione al suo pseudonimo.

²⁴ Des Tourelles = il rev. Paul Delahaye, curato nella diocesi di Orléans e autore di parecchi volumi di piccole « storie del nostro tempo ». Debout = il rev. Roblot, oratore e animatore di opere popolari. Le Querdec = Fonsegrive, professore dell'insegnamento pubblico, riserva principalmente il suo pseudonimo ai propri scritti di attualità religiosa. Saintyves = Émile Nourry, editore del modernismo e specialista in libreria antiquaria, utilizza, per i suoi lavori di folklorista, un nome nato nella lotta modernista. Narsy = L. Scarpatt, bibliotecario dell'Istituto cattolico di Parigi e redattore capo del « Bulletin de la semaine », non scrive che sotto questo nome fittizio.

²⁵ Vedi più avanti, n. 71, e il « *Journal d'un prêtre d'après demain* » (1902-1903) de l'abbé Calippe, introduzione, pp. 147-149.

anni, dal 1905 al 1909, e che era introdotto in molti uffici, adottò svariati pseudonimi e iniziali²⁶, riservando il proprio nome alle sue opere, lavori storici o studi contemporanei. Raccolti in volume nel 1907, i suoi articoli pseudonimi sulla crisi del clero non sfuggirono alla regola. Monsignor Lacroix, che per tutta la vita fu animato dalla passione del giornalismo, scrisse a lungo per diversi giornali e di questa attività soltanto le sue carte, forse, hanno conservato la traccia precisa: il *Figaro* (in cui, nel settembre 1900, si era firmato Henry de Payrac, corrispondente dal congresso ecclesiastico di Bourges), il *Siècle*, il *Temps*, il *Matin*, il *Cri des Flandres* del suo amico Lemire, l'*Italia*, lo stesso *Times*, il belga *Flandre libérale*, il *Giornale d'America*, la *Frankfurter Zeitung*... Sabatier operò nella stampa straniera, in specie italiana.

La loro influenza non si limita agli articoli che scrissero. Monsignor Lacroix amava fungere da intermediario fra i direttori dei periodici presso cui era introdotto e gli autori da lui più o meno ispirati, sia direttamente sia per il tramite di Houtin o di Sabatier. Ma soprattutto, in quest'opera collettiva, si stempera la nozione di proprietà letteraria individuale. Articoli di Houtin appaiono sul *Siècle* sotto la firma del redattore capo Paul Desachy e forse anche, come già si è detto, di Raoul Allier; lui stesso pubblica, firmando con i suoi abituali pseudonimi, articoli ricevuti da corrispondenti ecclesiastici di provincia (in special modo la serie *Évêques et diocèses*) o di monsignor Lacroix, per i quali si limita a una revisione più o meno spinta²⁷. Tre articoli pubblicati dal *Temps* nel 1906 sulle « associazioni culturali » e firmati « Un prete francese »acquero da un lavoro del Grosjean che monsignor Lacroix aveva cominciato a mettere

²⁶ Lista nel t. II della sua autobiografia, *Ma Vie Laïque*, p. 465.

²⁷ A monsignor Lacroix vanno attribuiti i seguenti articoli: *Comment on fait un évêque*, « *Figaro* », 28 novembre 1899 (Un chierico); *Le Testament de Lavignerie*, « *Matin* », 2 settembre 1904 (Lucien Lacroix); *Lettre d'un curé de campagne à M. Combes*, « *Siècle* », 23 dicembre 1904 (Pierre C.); *Un soumissionniste d'autrefois*, *M. Emery*, « *Siècle* », 9 maggio 1906 (Nivelli); *Un évêque polémiste*, *Mgr. Laty*, *évêque de Châlons*, « *Siècle* », 24, 27 e 30 agosto 1907 (P. Parizet, rivisto da Houtin e da lui pubblicato sotto il suo nome in *Évêque et diocèses*). Viceversa, monsignor Lacroix rivide l'anno seguente gli articoli di Houtin dedicati al vescovo di Grenoble): *Pite X et les cardinaux français*, « *Le Censeur politique et littéraire* », 21 dicembre 1907 (Stéphane Perrès); *Lettre de Rome*, « *Siècle* », 1 ottobre e 25 novembre 1909 (Charly).

Vedi anche, più avanti, bibliog., n. 8, 75, 76, 80, 86, 89, 96.

in forma giornalistica, prima di lasciare a Houtin la cura e la responsabilità di questa confezione²⁸.

Altre figure si lasciano più modestamente attirare dal giornalismo. Il Brugerette firma Delasaigne, Mentor, Life; i suoi articoli anonimi nel *Progrès de Lyon* fanno momentaneamente raddoppiare — egli scrive — la tiratura del giornale. Sotto il nome di Novel, il Mano inizia nel 1906 una collaborazione, che peraltro sembra sia stata episodica, con il *Journal d'Alsace*. Tramite Houtin, il Grosjean passa al *Siècle* alcune recensioni che gli erano state richieste e firma J. Graux. La *Justice Sociale* di Naudet ospita una volta Turmel (Lézurec) e più regolarmente il padre Ermoni (Morien)...

Senza dubbio l'elenco potrebbe allungarsi: fra tanti nomi oggi dimenticati in calce a innumerevoli articoli di giornali cattolici, quanti oscuri personaggi ricorsero allo pseudonimo per mettere al riparo qualche idea novatrice? Poco importa rispondere, ché, in certo senso, essi s'identificavano col giornale che li copriva con la sua potenza e di cui illustravano la linea generale. Inoltre tutti costoro trattavano il più delle volte di politica ecclesiastica e toccavano ben poco l'argomento delle scienze religiose. Scarsi erano i mezzi di comunicazione di cui disponevano i modernisti e non a caso ogni loro collaborazione al *Temps* fu preclusa abbastanza presto. Attivi e ben introdotti, monsignor Lacroix e Paul Sabatier concepirono vari progetti di una agenzia di stampa internazionale, ma nessuno andò in porto. Le riviste protestanti o laiche che occasionalmente accolsero articoli i cui autori volevano serbare l'incognito, non superarono di certo la mezza dozzina.

Le leve della stampa cattolica erano in mano a uomini più vicini all'azione politica e sociale, ma non modernisti (benché talvolta fossero tacciati di esserlo) o magari antimodernisti. Anche qui gli pseudonimi proliferavano naturalmente. Un prete democratico, don Calippe, per esempio, firma col proprio nome, ma anche Charles Edmond (suo secondo prenome), Charles Floquet, Pierre Stella. Un gesuita intransigente, il padre Fontaine, scelse di essere Yves Le Breton sulla *Vérité française*, mentre don Besse si firmava Jehan. A sua volta, don Boulain divenne Roger Duguet nell'integrista *Vigie* e il cappuccino Hilaire de Barenton, padre Lahyre nei duecentocinquanta « qua-

derni popolari » che egli pubblica fra il 1905 e il 1914²⁹. Un *sillonista*, don Beaupin, è Edouard Lebrun nella *Justice Sociale* e il domenicano padre Maumus, Henry Laplagne, nella *Democratie*. Monsignor Boeglin, prelo avventuroso e doppiogiochista, si moltiplica, a seconda dei giornali, in Richeville, Lucens, Pennavera, Tiber, Fidelis, Courtelys. Bricout tiene la rubrica « Fatti e idee » sotto il nome di P. Despreux nella *Revue du clergé français*, da lui diretta. Scrittore e giornalista democratico, Fesch pubblica sotto gli pseudonimi di Bellovacus, J.P. Marybert, P.M. Demouy. Alla *Bonne Presse*, lo pseudonimo è quasi di rigore: Cyr (don Maquelier, fondatore di *La Croix du Nord*), Franc (don Bertoye, fondatore de *La Croix de l'Ardeche*), il Parisien (don Poulin), Pierre l'Ermite (don Loutil), Charles (il padre Charles Martain, che doveva di punto in bianco voltar gabbana), Ricard (il padre Salvien Miglietti, informatore vaticano), ecc. Nomi di battaglia, spesso, cioè, a seconda dei casi, maschere o bandiere, sempre più o meno rapidamente identificati e subito denunciati dai loro avversari cattolici³⁰.

Si manifestano così le due funzioni dello pseudonimo: il suo significato professionale, il suo carattere di circostanza, funzioni ora connesse, più sovente distinte. E la seconda che ha colpito i contemporanei del modernismo e dell'integralismo. Non sempre le ragioni del suo impiego appaiono chiare: ci si domanda, ad esempio, perché un polemista così scoperto come monsignor Delmont vi sia subito ricorso per combattere Naudet e i suoi amici³¹. Invece, si capi-

²⁸ Un altro avversario del modernismo, il rev. C. Maignen, scriveva nel 1892: « Non provo alcun imbarazzo a confessare che sono uno dei corrispondenti anonimi dell' 'Autorité', le cui lettere, al loro tempo, hanno fatto qualche rumore » (« Gazette de France », 4 aprile 1892).

²⁹ Altri « personaggi » senza talare possono essere ricordati: Henry des Houx (alias H. Durand-Morimban) difensore della politica di Leone XIII che gli affidò la direzione del « Journal de Rome », poi passato al soldo di Clemenceau quando l'incarico gli fu revocato da Pio X: M. Talmeyr, alias Maurice Coste, il cui cattolicesimo si conciliava con gli orientamenti del « Gaulois »; Junius, in « L'Echo de Paris », pseudonimo, comune ad altri autori, che serve a Paul Bourget, in particolare il 27 aprile 1908 contro Loisy (che egli « detesta », come lui stesso scrive al rev. Frémont, A. STEGFRIED, II, p. 563).

Sarebbe stato sorprendente che lo pseudonimo non fosse servito almeno una volta alla burla: JEAN DE LAVERDIÈRE, *La Question biblique chez les modernes japonais*, Paris, Stock, 1907, pp. 334.

³¹ Abbé J. DALBIN, *Les Erreurs des démocrates de la « Justice sociale »*, Paris, 1906, pp. 191 (ripreso in parte dall'autore sotto il proprio nome nel 1910 in *Modernisme et modernistes*).

²⁸ « Temps », 29, 30 e 31 maggio e 2 giugno 1906. Vedi anche *Une Vie de prêtre*², pp. 369-370.

sce come don Besse, avversario dichiarato della politica di Leone XIII, si sia sentito più libero, anche nel 1906, di parlare del *ralliement* sotto un nome d'acconto³², ma si scopre anche come questo clima polemico abbia incitato a fare altrettanto quelli che volevano andare avanti, per tradizionale che fosse la loro fede.

Così, nel 1887, solo le circostanze non avevano permesso al Frémont di dare alle stampe il suo studio, rimasto manoscritto, su *Le conflit entre la république et le clergé français* di Duboisseau le Hardy³³. Tre anni dopo un opuscolo anonimo scosse l'opinione pubblica per il suo insolito vigore: *Le clergé français en 1890*. Lo si attribuì a un vescovo, e la rivista di un Istituto cattolico ne affidò subito la recensione a un collega del presunto autore; ma questi fece smentire e la direzione della rivista domandò allora di conoscere il vero autore: «richiesta alquanto eccessiva e per lo meno singolare», proclamerà mons. Latty allorché, divenuto lo stesso vescovo di Loisy a Châlons-sur-Marne, confesserà pubblicamente la paternità dello scritto nel 1906 (cfr. Bibliogr., n. 78). Nel 1894 un dottore in teologia (don Camille Quiévreux, della diocesi di Amiens) trattava dell'*azione nuova e necessaria del clero*. L'anno avanti, un certo Léon Grégoire si era fatto conoscere con un'opera munita di una prefazione del cardinale Langénieux, *Le Pape, les catholiques et la question sociale*: era Georges Goyau³⁴, allora allievo della École française di Roma che l'anno prima, in collaborazione con due universitari, i fratelli Jean e Bernard Brunhes, aveva pubblicato, adespota, una difesa degli orientamenti politici e sociali di Leone XIII, *Du Toast à l'encyclique*. Nel 1898 appariva, con prefazione del Naudet, *Questions rurales*, manuale ad uso dei circoli cristiani di studio, scritto

Secondo L. Davallon, monsignor Delmont «pubblicò molto, sotto il suo nome e sotto svariati pseudonimi» («Chronique sociale de France», 15 maggio 1955, p. 246).

³² LÉON DE CHEYSSAC, *Une Page d'histoire politique. Le Ralliement*, Paris, 1906, pp. 176.

³³ Nel 1910-1911, egli pubblicò l'opera a cui teneva maggiormente, la sua *Epopée de la grande nation*, sotto il nome di Abel des Trois Arches. In tal caso si tratta di una finzione puramente letteraria.

³⁴ Messa a punto di Goyau nell'«Times» del 20 settembre 1900: «È vero che Léon Grégoire è il mio pseudonimo, ma confermo che gli articoli dell'«Univers» firmati L. G. ai quali allude il "Times" non sono affatto di Léon Grégoire».

Infatti, le iniziali L. G. nell'«Univers» devono essere attribuite a monsignor Louis Glorieux.

da Félix Moustier, alias don Trochu, che presto sarebbe divenuto l'anamatore del potente *Ouest-Éclair*³⁵, Jean Saint-Clair, altrimenti detto Jacques Debout (don Roblot) pubblica nel 1900 le sue *Lettres d'un militant* e Rémy (Marius Gonin) le *Lettres à mon cousin*, apparse nella *Chronique Sociale* dal 1904 al 1910 e raccolte in volume nel 1911. Nel 1903 un certo Jousse de la Motte (Lemarié) scriveva uno studio sulla *Crise catholique*...

Lo stesso Maurice Blondel non si limitò ad avvalersi dei servizi altrui: Maurice de Marie, Joseph Maurice firmarono le sue recensioni; Bernard Aimant, un articolo degli *Annales de philosophie chrétienne* sull'«evoluzione dello spinozismo»; Testis, nella stessa rivista, importanti articoli polemici che condussero allo studio su *La Semaine sociale de Bordeaux et le monophorisme* (1910); infine, Bernard de Saille firmò diversi articoli, sempre negli *Annales*, e poi, nel 1913, un volumetto: *Comment réaliser l'apologétique intégrale?*³⁶. Fra gli esegeti, nel campo dei lazzaristi, il padre Ermoni è, negli stessi *Annales*, «un docente di seminario maggiore» e, per anagramma, Morien nella *Justice Sociale* di Naudet; se egli può considerarsi un modernista, altrettanto non può dirsi del suo confratello, il padre Pouget, che non esita, poco prima della *Pascendi*, a inviare alla *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* di Buonaiuti una serie di articoli firmati, anch'essi per anagramma, Gutope.

E ricordiamo la tempesta sollevata da una *Lettre sur l'enseignement supérieur libre*, apparsa il 15 giugno 1906 in *Demain* e firmata «un professore dell'insegnamento superiore libero». Tre giorni dopo il *Journal des débats* ne parlò in un *fondo* che fece chiasso. Messe a punto ufficiali e prese di posizioni private si susseguirono su questa bruciante questione, di cui si continuò a discutere per sei mesi. Autore della lettera era un giovane docente dell'Istituto

³⁵ Il rev. Trochu se ne ritenne ingiustamente escluso nel 1930 per una ragione politica e per manovre finanziarie; e si prese il sottile piacere di scrivere, nel 1936, la storia del giornale sotto lo pseudonimo di Paul Delourme, ma con una prefazione che firmò col proprio nome e in cui salutava l'avvento del Fronte Popolare (a Turmel, 16 marzo 1936).

³⁶ *Correspondance Blondel-Valensin*, I, pp. 22, 285-286, II, pp. 207, 241, 342. Il padre Auguste Valensin firmava Michel Thomas degli articoli su Kant e diverse recensioni nella «Revue de Philosophie» (*ibid.*, I, p. 228; II, p. 30). Un altro gesuita, il padre Alfred Durand, accantonando per un momento le sue preoccupazioni esegetiche, diventava Randu in calce a un articolo sul «dovere dell'ora presente» («Études», ottobre 1901, pp. 145, 171).

cattolico di Tolosa, don Calvet, che davanti a tanto scalpore stimò « suo dovere » farsi conoscere (*Demain*, 29 giugno 1906). Contemporaneamente nella *Semaine catholique* di Tolosa, il 1 luglio 1906, appariva una lettera di protesta firmata « un gruppo di amici e di protettori dell'Istituto cattolico ». *Demain* reagì contro « questa manovra disonesta, che prelude a un'ingiustizia » (l'esonero di don Calvet) e destinata a confondere l'opinione pubblica: « Questa lettera è un falso. Noi conosciamo il nome dell'autore e possiamo dire che egli è più di un semplice amico e meno di un protettore dell'Istituto » (30 novembre 1906). Era uno dei professori allora in aperto conflitto con il rettore, monsignor Batifol.

Quanto agli pseudonimi modernisti, essi formano tre gruppi principali raccolti intorno a Loisy, a Turmel e alle edizioni Nourry.

Tranne alcune riflessioni sulla Separazione inviate a Desjardins, che le pubblicò anonime nel 1905-1906, e una lettera non firmata al settimanale *Demain* nel 1907, Loisy ha impiegato otto pseudonimi, tutti fra il 1896 e il 1900. J. Guitten ha spiegato questa proliferazione con la difficoltà che l'esegeta doveva incontrare « nell'esprimere pubblicamente, o sia pure a suggerire timidamente, pensieri così estranei alla sostanza del cristianesimo »³⁷. Loisy ha giudicato ridicola l'affermazione: « I miei pseudonimi erano esenti da malizia. E neanche erano calcolati a farmi prendere per una folla, né a frazionare in particelle le mie eresie affinché le anime innocenti le assimilasero più facilmente. Non molti essi dovettero ingannare sulla loro identità. Se mi sono avvalso di questo mezzo, l'ho fatto senz'ombra di machiavellismo, ma solo per non aver l'aria di sfidare i miei nemici con la sovrabbondanza delle pubblicazioni ». E aggiunge: « Nel pe-

³⁷ *La Pensée moderne et le catholicisme*, Aix-en-Provence, 1936, t. III, p. 92.

Analogamente il padre Levie: « Loisy difende nelle riviste le tesi che egli non può sottoscrivere col proprio nome » (*Sous les yeux de l'incroyant*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1946, p. 293; cfr. trad. it. Brescia, Morcelliana, 1962). E il padre Lagrange: « Loisy continuava a firmare col proprio nome i saggi meno compromettenti » (*M. Loisy et le modernisme*, Juvisy, éd. du Cerf, 1932, p. 99).

Allo stato dei fatti non si vede comunque ciò che ha permesso al padre de Grandmaison di affermare che Loisy aveva « in diversi scritti firmati con nomi fittizi, rinnegato la fede cristiana e ogni religione positiva » (*Les Sciences religieuses*, nell'opera collettiva *La Vie catholique dans la France contemporaine*, Paris, Bloud, 1918, p. 275).

riodo più agitato e travagliato della mia esistenza, 1901-1908, non feci uso di pseudonimi. Erano tutti scomparsi due anni avanti la pubblicazione de *L'Évangile et l'Église* »³⁸ — esattamente dal giorno in cui uno di essi fu colpito dalla condanna del cardinale Richard. Qualche mese dopo Loisy si risolveva a pubblicarne lui stesso l'elenco³⁹.

In realtà, i suoi pseudonimi ebbero vita effimera, dal 1896 al 1900, in un periodo di semi-ritiro e d'intensa produzione. principalmente concentrata in due periodici: e tutti sono riservati ad articoli (meno di un terzo: venti su sessantaquattro) o a cronache. Ma se la chiave ne è semplice, due fasi s'intravedono nel loro impiego.

Nel 1896 Loisy comincia a pubblicare sotto il proprio nome due serie di articoli: una sui sinottici nella *Revue des religions*, l'altra sul *Genesi* nella *Revue d'histoire et de littérature religieuses*. Qualche mese dopo passa a queste riviste i suoi primi articoli pseudonimi; due trattano di archeologia e di filologia bibliche, uno dell'ecclesiologia di san Cipriano. L'anno seguente, nella *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, comincia a pubblicare una nuova serie di articoli sul quarto Vangelo: tutti col proprio nome affinché, scrive a Hügel, « non si possa imputare a timore » l'uso che ha preso a fare dello pseudonimo. Sempre sotto il suo nome, invia alla rivista una nota di archeologia biblica, un articolo su Renan, che inizialmente doveva apparire, pseudonimo, in *Muséon*, pubblicazione dell'Università cattolica di Lovanio⁴⁰; infine, sotto nomi fittizi, compaiono due note di archeologia biblica, uno studio sull'esegesi di san Gerolamo e un'ipotesi — che allora destò scandalo — sull'origine del *Magnificat*, attribuito a Elisabetta; contemporaneamente, con eguale libertà di espressione, egli tiene la cronaca biblica sotto pseudonimo nella

³⁸ *Un Mythe apologetique*, Paris, Nourry, 1939, p. 109. Egli scriveva a Hügel il 9 gennaio 1897: « È unicamente per non attirare l'attenzione sul mio nome che io ne assumo altri, non già per nascondermi. Non potevo decentemente firmare i tre articoli che ho affidato all'ultimo numero di questa povera "Revue d'histoire et de littérature religieuses" ». E commenta: « La vera ragione dei miei pseudonimi è tutta qui: essi non mi celavano realmente, ma rendevano meno clamorosa, se oso dire, l'abbondanza delle mie pubblicazioni » (*Mémoires*, I, p. 428).

³⁹ François Jacobé, Jean Delarochelle, Jean Lataix, Jacques Simon, in « R. H. L. R. »; Pierre Molandre, in « Revue des religions »; A. Firmin, Isidore Després, Etienne Sharp, in « Revue du clergé français ».

⁴⁰ *Mémoires*, I, p. 428.

Revue d'histoire et de littérature religieuses e, col proprio nome, nella *Revue critique*.

Alla fine del 1908 comincia a collaborare alla *Revue du clergé français*, alla quale darà tredici dei suoi venti articoli pseudonimi: i sei saggi teologici di Firmin, interrotti dal cardinale Richard, tre note firmate Sharp, in occasione delle tradizionali conferenze ecclesiastiche, quattro rassegne di Després che, con altre due apparse sotto il suo nome senza che si veda il perché della differenza, costituiscono una piccola guida di studi biblici. Con le sue sole iniziali, sono pubblicate anche nove omelie pronunciate nell'istituto religioso dove allora era cappellano. La *Revue d'histoire et de littérature religieuses* era troppo esclusivamente specialistica per accogliere questi lavori di volgarizzazione, ma Bricout, richiedendoli per la sua *Revue du clergé français*, non aveva creduto di fare opera sleale e eterodossa, tanto più che lo stesso Loisy aveva sottoposto i primi articoli di Firmin, avanti la pubblicazione, al giudizio teologico di Monier, superiore del seminario dei Carmelitani⁴¹. Viceversa, la nascita di Firmin rivela un'intenzione che due anni prima non aveva motivo di essere: « Poiché non mi si crede tanto occupato in materie teologiche, non si capirà subito da dove viene questa roba », scriveva Loisy a Hügel⁴². Anche Bricout giudicava preferibile, visti gli umori del pubblico cattolico, lasciare che esso scoprisse da sé l'autore degli articoli, anziché gettargli il nome in faccia. E difatti non tardò a scoprirlo⁴³.

⁴¹ *Ibid.*, p. 496.

Il fatto è riferito anche nei *Souvenirs* di don Venard, che aggiunge: « Monier fu anche il mio censore per gli articoli che, a partire dal 1901, scrisse per la "Revue du clergé français", ed egli assolve a questo compito con una benevolenza e una larghezza d'idea che avrei durato fatica a incontrare in un altro, in un momento in cui le dispute teologiche erano scatenate e in cui veniva appassionatamente discusso tutto ciò che si scriveva su argomenti che toccavano più o meno questioni scottanti ».

⁴² *Mémoires*, I, p. 501 (22 novembre 1898).

⁴³ Subito dopo la condanna di Firmin da parte del cardinale Richard, il rev. Dabry non esitava a scrivere: « È nostro orgoglio confermare che queste pagine sono attese con impazienza dagli scienziati cattolici del mondo intero e che tutti riconoscono sotto questo pseudonimo il rev. Loisy » (« La Vie catholique », 31 ottobre 1900).

« Se la scienza fra noi è libera, si tratta evidentemente di una libertà un po' impacciata », scriveva Loisy a Hügel nel 1896 (*Mémoires*, I, p. 413). Certamente, ha commentato il padre Lagrange, « quando la libertà di scrivere non esiste, bisogna pur ricorrere allo pseudonimo... Qui tutto dipende dall'inten-

Bisogna resistere alla tentazione di avventurarsi nei meandri del caso Turmel, con i suoi quattordici pseudonimi (ai quali, a torto, se ne aggiunge spesso un quindicesimo). Per smascherarlo, denunciarlo e confutarlo, parecchi teologi hanno speso anni della loro vita di studiosi. Ma la cronologia è spietata. L'attività polionimica di Turmel comincia in concreto nel 1910; prima di questa data non si può parlare che di avvisaglie: un articolo di giornale e tre cronache nel 1900-1901, poi i sei articoli del 1906-1907, che poserò il « problema Herzog-Dupin ». Lo pseudonimato era stato vivamente consigliato a Turmel fin dal 1898 da un prete della diocesi di Rennes, che presto sarebbe divenuto direttore del Collège Stanislas di Parigi: don Pautonnier. Proprio lui aveva fatto uscire Turmel dal suo isolamento, introducendolo nella *Revue d'histoire et de littérature religieuses*. Loisy e Lejay giudicarono inutile la precauzione, e Turmel ne fu lieto. Ma, come accadde a Loisy, il rapido sviluppo della sua collaborazione alla rivista dalla copertina grigia lo indusse a firmare con un primo pseudonimo alcune cronache di storia della teologia che apparivano contemporaneamente ai suoi articoli. La nascita del secondo coincide con le decisioni romane che lo colpirono nel 1901 e gli consentì di lasciar stampare un pezzo inviato poco prima a un settimanale cattolico.

A Rennes, Turmel non aveva mai nascosto di essere Lenain e Lézurec, ma cinque anni dopo s'impegnò in una nuova fase. Avendo tirato fuori dalle cartelle due studi corrosivi, come egli scrisse, non solo della teologia ma del dogma, giudicò che lo pseudonimo s'imponesse: « Condurre le due offensive a viso aperto sarebbe stato un suicidio insensato ». A partire dal 1910, ne fece un'abitudine e un metodo⁴⁴. In che misura si può dire che essi dipendano dalla storia del

zione ». E aggiunge: « Tutto ciò sarebbe oggi assai inoffensivo... Ma allora non ci si raccapezzava » (*M. Loisy et le modernisme*, pp. 98-99). Lui stesso, « per non aver l'aria di intervenire troppo sovente » nella rivista che dirigeva (*ibid.*, p. 97, nota) ha una volta anglicizzato il proprio nome (Frère HENRY BARNS, *La Révélation du nom divin Tetragrammaton*, « Revue biblique », 1893, pp. 329-350) e un'altra volta mutato quello del suo discepolo e amico padre H. Vincent (*Les Nabatéens*, « Revue biblique », 1898, pp. 567-588). (*Grange in francese e barn in inglese* significano « grano » - *N.A.T.*).

⁴⁴ Dal 1900 al 1907: Denys Lenain, Gouven Lézurec, Antoine Dupin, Guillaume Herzog; dal 1910 al 1930: Louis Coulange, Henri Delafosse, Armand Dulac, Hippolyte Gallerand, André Lagarde, Robert Lawson, Paul Letourneur.

modernismo? Certamente, non più dell'insegnamento di Loisy al Collège de France. Però bisogna aggiungere che solo le circostanze avevano associato Turmel al tentativo modernista: dal giorno in cui aveva perduto la fede, nel 1886, scopo della sua vita non era stato di trasformare la Chiesa, di ammodernarla, bensì di combatterla e di distruggerla.

L'idea di una *Biblioteca di critica religiosa* si era pian piano imposta a Emile Nourry, sul modello di una collana di critica sociale e di una collana moderna da lui lanciate. Queste ultime due furono presto interrotte e fuse in parte con la consorella, composta di volumetti dalla copertina verde, maneggevoli ed economici. Ne comparvero 28 in quattro anni, dal 1907 al 1910⁴⁵. Erano di valore ineguale e furono essi a dare alla *Librairie critique*, negli ambienti benpensanti, la reputazione di *officina malfamata*. Trattavano dell'attualità religiosa (6), dei problemi neo-testamentari (7), della storia dei dogmi (1), della filosofia religiosa (6), delle difficoltà apologetiche (2), delle religioni non cristiane (6). Dei ventitre autori, un terzo erano non cattolici; un protestante ortodosso, tre protestanti liberali, un rabbino liberale, un razionalista, un vecchio-cattolico, uno storico del babilismo. Gli altri appartenevano al cattolicesimo o ne venivano: tre erano laici (due cattolici liberali: L. Chaîne e J. Serre e, sotto il suo pseudonimo di Saintyves, l'editore Nourry); otto, sotto pseudonimi,

Alphonse Michel, Edmond Perrin, Alexis Vanbeck. Pseudonimo falsamente attribuito: Auguste Siouville.

Monsignor Saltet, che per primo ha sottoposto la questione ai criteri della critica documentaria, ha elaborato anche una statistica di questi pseudonimi per anno, da cui risulta che essi sono in progressione continua («B. L. E.» 1929, pp. 171-176). Una verifica più accurata sulle stesse basi bibliografiche mostra invece che la curva attinge il vertice dopo il silenzio imposto dalla guerra mondiale, con una nuova punta senza seguito nel 1927.

Sulle motivazioni della sua condotta in proposito, Turmel si è a lungo spiegato nella sua autobiografia (*Comment l'Église romaine m'a donné congé*, pp. 133-143).

⁴⁵ Cinque nuovi titoli vi si aggiunsero ancora fino alla guerra. Sedici sui trentatré sono volumi doppi, per cui la collezione sale a quarantano numeri.

Dopo il 1910, nei cataloghi della libreria Nourry, tutte le pubblicazioni religiose e anche certe opere di cui la Casa assicurava la diffusione figurano sotto la rubrica di questa «Biblioteca», quale che ne sia il formato e anche se la loro copertina non ne faccia menzione.

Stipisce oggi la modesta tiratura di questi libri: da 500 a 700 copie, tutt'al più mille; eccezionalmente 1.500 quando vi è stata una seconda edizione.

erano preti esercitanti e che, salvo uno (o due), nonché Turmel, dovevano restarlo: Loriaux, Dupin, de Bonnefoy, Catholici, Français, Le Breton, Sainte-Foy, d'Alma; cinque stelle annunciavano il *Programma* dei modernisti italiani (due sacerdoti, fra cui Buoniauti, che doveva essere escluso dalla Chiesa). Gli ultimi tre, che si presentavano a viso scoperto, erano Tyrrell, Hébert e un lontano cugino di Loisy, H. Guyot, giovane prete condotto fuori della Chiesa dalla sua tesi svolta quattro anni prima alla Sorbona sull'infinità divina.

Al di fuori di questa collana troviamo poi, in quindici anni, una dozzina di titoli, quattro dei quali, editi o diffusi da Nourry, presentavano una firma «ostentatamente clericale»: il rev. Lefranc, il rev. Le Morin e, a due riprese, un gruppo di preti cattolici⁴⁶.

Se si calcolano tutti i titoli di questi volumi, se ne trovano tre nel 1899-1900 (di cui una *plaque* riservata agli amici dell'autore e il testo di una memoria inviata anni prima a un concorso dell'Istituto cattolico di Parigi), quindici fra il 1904 e il 1907, altri quindici fra il 1908 e il 1912. I quindici titoli apparsi tra *L'Évangile et l'Église* e la *Pascendi* (di cui otto nel 1907), dipendono tutt'al più da due anonimi e da dieci pseudonimi (in realtà, non si può sapere quanti ne sono apparsi in libreria fra la pubblicazione dell'enciclica e la fine dell'anno 1907), cioè, in totale, un laico e dieci preti francesi. L'anno 1908 ne vide apparire ancora otto, ossia quattro nuovi preti francesi e una traduzione.

Insomma, non tenendo conto di quello che rientra nel giornalismo corrente, si arriva in diciassette anni a calcolare 47 articoli di rivista dovuti a tre autori (44 si ripartiscono fra Turmel e Loisy); 33 libri, opuscoli o *plquettes*, di cui otto ignorati da Rivière; sette di essi sono anonimi e gli altri 26 dovuti a diciotto pseudonimi. Complessivamente, abbiamo venti autori, di cui quattro hanno serbato il segreto.

La loro distribuzione cronologica mostra tre grandi gruppi: gli articoli di Loisy prima de *L'Évangile et l'Église*, opere di volgarizzazione in margine alla *Pascendi* e, tre anni dopo, gli articoli di Turmel.

⁴⁶ «Anche se, com'è probabile, la maggior parte di queste firme ostentatamente clericali fossero quello di pseudo-preti...», scrive, p. 315, Rivière, il quale non nomina che i primi due, ma che si sarebbe trovato in difficoltà a citarne molti di più in tutta la letteratura modernista. Erano tre preti, uno dei quali doveva poco dopo lasciare la Chiesa.

		Loisy	Turmel	Ed. Nourry	Ed. diverse
I	1896	x x x			
	1897	x x x x			
	1898	.			
	1899			(O) O
	1900	x		(O)
	1901		x x x		
II	1902				
	1903				
	1904			O	xxx O (O)
	1905				
	1906		+ + +	OOO	(O)
	1907		+ + +	OooOOOo	(O)
III	1908		xxxx (xx)	OOOOOOOT	(O)
	1909		xxx	O	(O)
	1910		xxxxx	OOO (O)	
	1911				
	1912				O

Gli articoli sono indicati di norma con il segno x o, se ripresi in volume, con +. Il punto (.) si riferisce a quelli apparsi nella « Revue du clergé français ». La lettera O indica le opere, contrassegnate anche con o se provenienti da articoli o con + se ripresi in volumi più importanti. Le traduzioni di libri stranieri sono distinte da una T. Le lettere in corsivo corrispondono alle opere dell'editore Nourry sotto il suo pseudonimo di Saintyves; i segni fra parentesi a quelle non menzionate né da Houtin né da Rivière.

Concludendo questa inchiesta, si può dire che lo pseudonimo è stato, negli ambienti cattolici, più frequente di quanto in genere non si creda e, nel campo modernista, meno importante di quanto spesso non si sia ripetuto. « Questa molteplicità di firme dava, a distanza, l'impressione di tutta una scuola, là dove, in effetti, non v'erano che

poche personalità isolate », faceva notare il padre Portalié⁴⁷. Isolate, nel senso che sono poco numerose e raramente in rapporto tra loro. Brugette (Bonnefoy) è al centro, a Lione, di un gruppetto con cui Grosjean (Catholici), appartato nel suo Morvan, non manca di avere contatti per il tramite di Paul Sabatier e di monsignor Lacroix. Turmel (Dupin-Herzog) è agganciato a Parigi grazie alla sua collaborazione con la rivista di Loisy. Gli altri sono dei solitari — che a volte amano restar tali — amici o corrispondenti di Houtin, cliente di Nourry, sconosciuti che spingono le precauzioni fino al punto da dare alle stampe, clandestinamente, a proprie spese.

Viceversa, per lo meno nel periodo centrale fra il 1902 e il 1909, non si constata alcuna inflazione di firme. Gli pseudonimi di Loisy appartenevano a una storia ormai vecchia e, d'altra parte, prima che egli esteso giudicasse opportuno darne la lista, due soltanto (Firmin e Després) avevano potuto a buon diritto sollevare qualche emozione. La famiglia Turmel era ancora ai suoi modesti esordi e i due pseudonimi che avevano attirato l'attenzione costituivano un caso eccezionale di sdoppiamento. La maggior parte degli altri si ritrovano una volta sola e si riferiscono tutti ad autori diversi. Restano, a contrario, Bonnefoy con tre opere e Saintyves con sei. Non si è in diritto dunque di dichiarare nel 1908, come ha fatto il padre Portalié, che nessuna eresia, neanche il giansenismo, ha fatto germinare tanti anonimi e pseudonimi⁴⁸: dal solo punto di vista della statistica editoriale, questa affermazione non è soltanto iperbolica, ma sottintende una vera strategia del numero, contraddittoria con l'asserzione congiunta che quella folla apparente si riduce, in concreto, a poche persone.

Non più plausibili, bisogna riconoscerlo, sono le riflessioni che il padre de Grandmaison faceva nel 1915 parlando di un romanzo di Bourget: « Furono gli amici di Tyrrell a pagare le spese e a organizzare la propaganda in sordina degli scritti esoterici, eterodossi, firmati con nomi suppositi, che si susseguirono per dieci anni, parallelamente agli scritti ortodossi firmati George Tyrrell »⁴⁹. In mancanza di una buona bibliografia di Tyrrell, il suo caso non può studiarsi con altrettanta precisione — almeno per quanto riguarda

⁴⁷ *La question Herzog-Dupin et la critique catholique*, « Études », 5 agosto 1909, p. 343.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 343.

⁴⁹ *Chronique des lettres. Le Démon du Midi*, « Études », 5 gennaio 1915, p. 101.

gli articoli — di quello di Loisy o di Tyrrel. Ma infine è certo che il suo ultimo scritto clandestino è la *Lettre à un professeur d'anthropologie*; finita agli inizi del 1904, fu tradotta e stampata nel 1905 in Italia, dove l'indiscrezione di un giornalista sollevò lo scandalo che doveva far escludere Tyrrel dalla Compagnia agli inizi del 1906 e rendergli tutta la sua libertà di autore. Il suo primo libro non firmato, *Oil and Wine*, fu stampato nel 1902; non era un testo ignoto alle autorità ecclesiastiche che da più di un anno se lo palleggiavano da un'istanza all'altra in vista dell'imprimatur richiesto dall'autore, il quale finì col perdere la pazienza³⁰. Ciò che più infastidì il provinciale dei gesuiti fu la trasparenza dell'anonimato: lo stile stesso tradiva Tyrrel³¹.

Fra questi due scritti anonimi ve ne sono due pseudonimi. Nel 1902 circolava, sotto la firma del dr. Ernest Engels, *Religion as a factor of life*, subito denunciato negli ambienti di Tolosa come un «manifesto di agnosticismo» del gesuita inglese. L'anno dopo l'opuscolo appariva sotto il nome di Tyrrel in un volume più importante, *Lex orandi*, munito dell'imprimatur del vescovo di Southwark, suffraganeo e presto successore del cardinale Vaughan, arcivescovo di Westminster. Nello stesso periodo circolava anche il secondo opuscolo, *The Church and the future*, firmato Hilaire Bourdon; ma non fu messo in commercio che dopo la morte dell'autore. Nessun altro volume fu pubblicato da Tyrrel in quegli anni³².

Restano dunque i suoi articoli di rivista. Tyrrel collaborava principalmente al *Month*, diretto dai gesuiti inglesi, e al *Weekly Register*. Ora, se si può constatare una evoluzione del suo pensiero nel corso degli anni, sarebbe difficile distinguere in base alla firma due categorie di scritti. Fu un articolo firmato, «Semper eadem», che, mise fine, nel gennaio 1904, alla collaborazione di Tyrrel al *Month*; così come un altro articolo firmato, «A perverted devotion», il 15 dicembre 1899, gli aveva reso impossibile scrivere sotto il proprio

³⁰ In precedenza, Tyrrel aveva proposto ai suoi superiori un'altra soluzione: egli avrebbe fatto dono del manoscritto a uno dei suoi amici, *clergyman* anglicano, che l'avrebbe pubblicato precisando che «il suo autore anonimo lo aveva ripudiato». Ma l'ecclesiastico morì durante le trattative.

³¹ I gesuiti francesi, che combattevano le sue idee, lasciarono tuttavia passare in «*Études*» (5 febbraio 1906, p. 338) un'osservazione del rev. Dimnet che giudicava «inespicabile» l'interdizione di *Oil and Wine*.

³² «Grazie al profondo segreto che circonda ancora le sue pubblicazioni pseudonime», scrive Rivière (*Le modernisme dans l'Église*, p. 265): questo segreto si limita, tutt'al più a H. Bourdon.

nome in *Weekly*. Fra il suo primo articolo non firmato, «*Docens discendo*», apparso in quest'ultima rivista il 15 luglio 1901 — e lodato da monsignor Mignot³³ — e l'ultimo, «*The rights of theology*», nella *Quarterly Review* dell'ottobre 1905, sono dunque passati non dieci, ma un po' più di cinque anni.

Si può almeno parlare di «attività su due fronti» con scritti anonimi o pseudonimi pubblicati o propagati alla macchia a commento degli scritti ufficiali, questa tattica peculiare del modernismo?³⁴. Soltanto Tyrrel (quattro titoli), Hébert (un titolo) e, se si vuole, Loisy³⁵, hanno fatto uso del *pro manuscripto, for private circulation*, di cui del resto potrebbero allegarsi svariati altri esempi. Ma, come gli articoli pseudonimi di Loisy, questi scritti non furono mai intesi a fornire una chiave riservata agli iniziati: essi non sono meno sottili o più chiari degli scritti «ufficiali» degli stessi autori.

In realtà, la letteratura modernista comprende due categorie di scritti: gli uni *complexi*, gli altri *brutali* (*brutaux*); fra questi ultimi un certo numero di volumi della Biblioteca di critica religiosa. Ebbene, si sa quale stima facessero Loisy e Tyrrel di questo genere di produzione che, per conto loro, evitarono sempre. Non che gli scritti brutali, infatti, siano l'equivalente in soldoni di quelli complessi; si è piuttosto in presenza di due concezioni divergenti del modernismo, sempreché si accetti la tesi di un fenomeno unico. Nulla di esoterico neppure nell'opera di Houtin, i cui libri, tutti firmati, fecero più chiasso dei suoi molti articoli pseudonimi. E se il solo Tyrrel ha praticato il gioco di considerare eterodossa l'opera dei suoi pseudonimi, non lo ha fatto contrapponendo la propria complessità alla loro brutalità.

Invece di dare un giudizio globale *a priori* sull'uso dello pseudonimo — prolungamento morale al livello del comportamento di una condanna teologica al livello del pensiero — conviene dunque ricercarne le motivazioni psico-sociologiche. La loro grande diversità

³³ Il rev. de Lager, nella sua voce *Mignot*, del *Dictionnaire de théologie catholique* (1929, col. 1750), volendo mostrare l'ortodossia dell'arcivescovo di Albi sulla questione dell'*Ecclesia docens* (per cui era stato fortemente attaccato), ricorda che egli «fa proprie le riflessioni dell'articolo *Docens discendo*»; omette di precisare che questo articolo anonimo è opera di Tyrrel.

³⁴ L. DE GRANDMAISON, in «*Études*», art. cit., p. 102.

³⁵ Loisy pubblicò due volumi firmati e fuori commercio: *La religion d'Israël*, il cui inizio era apparso sotto il suo pseudonimo di Firmin, e i suoi *Études bibliques*, in seguito alle difficoltà procurategli dall'*Évangile et l'Église*.

salta agli occhi. Loisy vuole smaltire una produzione, la cui sovrabbondanza gli sembra, in quel frangente, provocatoria; condannato, pubblica la lista dei nomi da attribuirgli e rinuncia all'espedito. Hébert distribuisce solo a pochi amici un breve scritto di circostanza, stampato da uno dei suoi ex allievi e di cui egli possiede tutti gli esemplari. Una copia gli viene trafugata nella sua stessa camera ed è trasmessa all'arcivescovo: egli giudica subito che sia un fatto di dovere e di dignità pubblicare lo scritto sospetto sotto il suo nome. Tyrrell urla, impotente, contro il «duplice muro di ferro» della censura, gesuita e diocesana, che, aggiunge, non lascerebbe passare neanche il *Padrenostro* scritto di suo pugno⁵⁶; e al tempo stesso si sente premuto dagli spiriti inquieti che attendono la sua parola e che sono fin troppo lieti — il cardinale Vaughan in testa — di addossarla a lui in ultima istanza. Fogazzaro precisa che la discrezione con cui è stata diffusa la *Lettera confidenziale* di Tyrrell non era dettata dal desiderio di nasconderla alle autorità ecclesiastiche, ma dal dovere di coscienza di non turbare le anime a cui non era destinata⁵⁷. Dillon specula — e guadagna — sulla nota piccante che l'anonimato conferisce ai suoi articoli⁵⁸. Nourry, per lo meno a partire dalla sua seconda opera, vuole distinguere nettamente le proprie occupazioni commerciali da quelle scientifiche⁵⁹. Goyau e i fratelli Brunhes preferiscono dissociare la loro attività confessionale dalla loro posizione universitaria. Pernot pensa che il suo nome appartenga, non che a se stesso, al giornale da cui egli dipende. Blondel, come Loisy, teme di irritare inutilmente i propri nemici, che vedono rosso non appena compare il suo nome. Brugerette non gioca a rim-

⁵⁶ MISS PETRE, *Autobiography and Life of George Tyrrell*, t. II, p. 175.

⁵⁷ Lettera al «Giornale d'Italia», 7 maggio, 1906 in cui egli precisa che la lettera è stata scritta «per le sole anime che rimangono sulla soglia, incerte se uscire o entrare». Senza dubbio bisogna vedere qui l'interpretazione autentica delle ultime istruzioni del Santo morente, ricordate da Rivière (vedi *supra*, nota 2). Vedi anche la lettera di Fogazzaro a P. Sabatier, citata a p. 254, nota 15.

⁵⁸ *Bibliografia*, n. 96. Viceversa, Desjardins voleva l'anonimato nel 1916 per alcune riflessioni sulla guerra che aveva promesso alla «N.R.F.»: «L'editore non capisce che l'oblitterazione degli individui è un presupposto di ogni comprensione un po' profonda degli eventi attuali... Ma gli editori non sono abituati a maneggiare che degli amor propri» (lettera a P. Sabatier, 4 febbraio 1916).

⁵⁹ Così pubblica sotto uno speciale pseudonimo, Jean des Airelles, un volume destinato alla collana cinegetica della sua libreria (*Les Ruses du gibier pour échapper aux chasseurs et aux chiens*, 1911).

piattino con l'autorità episcopale: lascia dire e scrivere che è lui l'autore dei volumetti e fa apparire sotto il suo nome la traduzione tedesca del primo; ma teme per il pane, se la stessa firma figura sui suoi scritti apologetici e sul suo corso di storia ad uso dei colleghi liberi. Farion pubblica una *plquette* sotto pseudonimo, ma si fa conoscere al proprio vescovo che lo destituisce...

Certamente, ve ne sono di quelli che temono per la propria posizione ecclesiastica⁶⁰, e l'esempio di Farion, il cui testo, dieci anni prima, era stato approvato all'Istituto cattolico di Parigi, mostra che il timore non era infondato. Ma anche qui, quanta diversità! Pochissimi sono quelli di cui si può dire che hanno perduto tutta la fede. Molti si sono creati una fede personale, che conciliano, a modo loro, con quella tradizionale⁶¹. Alcuni, infine, adducono specialmente le difficoltà a cui non possono sfuggire; e sono sensibili alla distanza — politica, sociale, intellettuale — che separa la loro Chiesa dalla società civile. C'è chi rivela un'anima mistica, altri uno spirito critico. Taluni attaccano con piglio aggressivo, convinti di avere in mano tutti gli *atouts*; altri restano lacerati da una sofferenza intima, da contraddizioni che giudicano senza via d'uscita.

Che si tratti di uno sforzo di adattamento del vecchio cattolicesimo a condizioni nuove, di una concezione della religione che trascende le proprie espressioni storiche o di una definitiva disgre-

⁶⁰ Una espressione caratteristica di questo timore è contenuta in una lettera di don Mano, ex allievo dell'Istituto cattolico di Tolosa a monsignor Lacroix, in seguito a un articolo da lui passato al «Journal d'Alsace et Lorraine» sotto lo pseudonimo di don Novel e di cui il vescovo di Tarantasia aveva il desiderio di conoscere l'autore:

Don Novel non è affatto un personaggio mitico: è un prete nel pieno esercizio del suo ministero. Il quale crede, però, che, se le circostanze attuali impongono il dovere di dire certe verità, la prudenza e la volgare necessità di mangiare gli impongono di restare per tutti, anche per i suoi amici migliori, celato sotto uno pseudonimo.

«Un tempo, Monsignore, si vedeva apparire nella mischia il cavaliere che, visiera abbassata, colpiva di punta e di taglio e poi spariva senza che né re, né paggi, né signori potessero sapere quale volto nascondesse il mistero dell'acciaio. Permettetemi, Monsignore, di essere quest'uomo d'armi. Confesso che, se avessi potuto violare il mio voto, togliermi l'elmo eccezionalmente una volta, è soprattutto davanti a Vostra Eccellenza che avrei preferito combattere apertamente, col viso al sole». (2 settembre 1906).

⁶¹ «Così spesso siamo stati costretti a questi dilemmi inutili e prematuri!», scriveva un prete loisista, ma anche attendista (Rev. Paradis, in «Mercure de France», febbraio 1904, p. 380).

zione della fede cristiana, tutte queste disposizioni personali possono giudicarsi come forme di deviazione condannabili in nome dei principi. Ma, se non c'è crisi ripiegata su se stessa, esse trovano la loro naturale espressione nelle tendenze che allora si manifestano e si affrontano in seno alla Chiesa. La via dello pseudonimato e dell'anonimato non è suggerita da un calcolo machiavellico, ma dal rifiuto — quali ne siano i motivi e il loro valore — di lasciarsi costringere all'alternativa del silenzio o del distacco. Particolarmente illuminante è il caso del rev. Grosjean, il quale entrò nella clandestinità soltanto dopo aver visto solennemente biasmato un articolo da lui passato a Dabry; e l'accettò come rivale, sapendosi ormai destinato, lui, l'intellettuale, a trascorrere la vita in una piccola parrocchia di montagna.

La violenza dei conflitti d'idee nella stampa cattolica dell'epoca, il sentimento, che i preti « avanzati » provavano, di essere isolati dai loro confratelli, incompresi se non perseguitati dai superiori, il timore di cadere in disgrazia o di subire sanzioni più gravi, spiegano perché molti abbiano esitato a scoprirsi pur ritenendo un dovere della loro coscienza e del loro sacerdozio dire ciò che pensavano e ciò che sentivano. Alcuni organi di stampa cattolici, i cui direttori non esitavano a esporsi per loro, coprendoli in certo modo sotto la propria responsabilità, permisero loro di scrivere più liberamente⁶². Ai più intraprendenti, la *Librairie critique Nourry* offrì i mezzi materiali di cui essa disponeva. Infine, a un terzo grado, bisognerebbe collocare Turmel e Buonaiuti, per il virtuosismo che esplicarono in questa tecnica: ma il loro caso deroga dalla norma e richiederebbe uno studio a sé.

In seno al modernismo, dunque, il fenomeno è altrettanto diversificato che circoscritto nell'estensione. Ma non c'è da illudersi. Se « i più grandi eventi sono come regolati da ausiliari, la cui azione resta nascosta »⁶³, si deve riconoscere che nella sfera della segretezza la parte dello pseudonimo e dell'anonimo costituisce un margine esiguo, il più esteriore ed accessibile e, come la piccola proprietà privata, facile ad essere delimitato e identificato: l'autore non si nasconde che per manifestarsi più comodamente a sua discrezione. La penetrazione del modernismo nel clero e l'influenza che vi esercitò resteranno sempre molto più oscure.

⁶² Lo stesso monsignor Mignot pensava di non avere il diritto, nei suoi scritti pubblici, di esprimere tutto il suo pensiero (cfr. *supra*, p. 478, nota 38).

⁶³ C. L. BRAS, Prefazione alla tesi di L. V. MÉJAN, *La Séparation des Églises et de l'Etat*, Paris, P. U.F. 1959, p. IV.

Questa bibliografia è stata divisa in due parti: A) pseudonimi; B) anonimi. Si è cercato di raggrupparvi, anziché tutti i titoli che possono comunque rientrare nell'ambito della letteratura modernista, quelli che apparvero in Francia durante la controversia modernista e i suoi strascichi, indipendentemente da ogni valutazione di contenuto. Molte aggiunte si potrebbero fare all'elenco, ma direi che nulla di essenziale vi manchi.

È parso inutile, invece, riprodurre bibliografie compilate anteriormente e facilmente accessibili, alle quali basti qui rinviare:

- A. LOISY: Vedi É. POULAT, *Bibliographie Alfred Loisy in Alfred Loisy. Sa vie, son oeuvre*, di A. HOUTIN e F. SARTIAUX, Paris, ed. del C.N.R.S., 1960, pp. 301-324 (ai nn. 114-116, 120-122; 124, 125, 132, 133, 135, 137-139, 142, 144, 146, 147, 151, 153, 169, 170, 174, 175).
- J. TURMEL: Vedi FÉLIX SARTIAUX, *Joseph Turmel, prêtre, historien des dogmes*, Paris, Rieder, 1931, pp. 277-285 (I titoli sono distribuiti in due gruppi: articoli classificati per riviste e libri. Un'altra lista più comoda — per pseudonimi — era stata già pubblicata da mons. L. SALTER, in « Bulletin de littérature ecclésiastique », 1929, pp. 171-176; essa contiene, peraltro, molte omissioni inspiegabili e qualche svista. È stata riprodotta da J. RIVIÈRE, *Le Modernisme dans l'Église*, Paris, Letouzey et Ané, 1929, pp. 561-564, il quale vi ha aggiunto alcuni errori di propria mano).
- A. HOUTIN: Vedi la Bibliografia compilata da F. SARTIAUX, in appendice al tomo II della sua autobiografia (postuma), *Ma Vie laïque (1912-1926). Documents et souvenirs*, Paris, Rieder, 1928, pp. 405-465.
- E. BUONAIUTI: Vedi MARCELLA RAVA, *Bibliografia degli scritti di Ernesto Buonaiuti*, Firenze, 1951, pp. XXVI-227.

La maggior parte di questi pseudonimi concerne articoli. Il solo Turmel ne ha fatto uso per sue opere di cui sono menzionate qui le principali, per esigenze di comodità.

I. PSEUDONIMI

1. JEAN D'ALMA, *La Controverse du Quatrième Évangile*, Paris, Nourry, 1907, pp. 255-559-12.
2. JEAN D'ALMA, *Philon d'Alexandrie et le Quatrième Évangile*, Paris, Nourry, 1910, pp. VIII-119 (Bibl. di crit. rel., 41, Prefazione di P. SAINTYVES).
Il rev. Edouard Tauzin, curato della diocesi di Bayonne (Lettere al suo editore).
« Un prete del mezzogiorno », aveva scritto HOUTIN (*La Crise du Clergé*² p. 277). BARBIER, all'indice del tomo IV, p. 596, della sua *Histoire du catholicisme libéral*, attribuisce questo pseudonimo, contro ogni verosimiglianza interna, a don Mélinge (prete della diocesi di Versailles, noto negli ambienti occultisti sotto il nome di don Alta, dottore alla Sorbona). Nel 1904 il rev. TAUZIN, pubblicò nella « Justice sociale » alcuni articoli *A propos de la Bible*, firmati J.B.T.

3. ABBÉ JÉHAN DE BONNEFOY, *Les Leçons de la défaite ou la fin d'un catholicisme*, Paris, Nourry, 1907, p. 112.
(Serie di articoli apparsi nel maggio-giugno 1906 in un giornale radicale del dipartimento, *Le Republicain du Gard*).
Traduzione tedesca di L. FAHRLAND (pseud. di CARL TREIBER): *Die Lehren der Niederlage oder Das Ende eines Katholizismus*, Stuttgart, 1907, pp. 101.
La prima edizione fu stampata in 2.200 esemplari e la seconda in 1.000. Apparvero sotto il vero nome dell'autore.
4. ABBÉ JÉHAN DE BONNEFOY, *Vers l'Unité de croyance*, Paris, Nourry, 1907, pp. III-201 (Bibl. di crit. rel., 9-10).
5. ABBÉ JÉHAN DE BONNEFOY, *Le Catholicisme de demain*, Paris, Nourry, 1908, pp. III-201 (Bibl. di crit. rel., 9-10).
Il rev. Brugette, prete della diocesi di Clermont-Ferrand, allora domiciliato a Lione (Lettere a Paul Sabatier; « La Vie catholique » di Dabry, 30 marzo 1907).
Il terzo volume era in corso di stampa quando apparve il decreto *Lamentabili*, che impedì la pubblicazione del quarto: *La Religion de la conscience*. In precedenza l'autore aveva pubblicato uno studio, oggi introvabile, su *Les Orientations actuelles de la pensée religieuse*. Vedi più avanti, n. 56 e 73.
Messo all'indice, si sottomise e ricevette un posto nella sua diocesi di origine. RIVIÈRE (*Le Modernisme dans l'Église*, p. 379) evita di nominarlo.
6. CHARLES BOTA, *La Grande Faute des catholiques de France*, Paris, Perrin, 1904, pp. V-401.
Opera di tendenza conciliatrice, « attribuita a un gesuita », secondo J. DE BONNEFOY, *Les Leçons de la défaite*, p. 94. L'autore fu, sotto questa firma, un collaboratore regolare della « Revue pratique d'apologétique » fin dai suoi inizi nel 1905.
7. HILAIRE BOURDON, *The Church and the Future*, Edimburg, 1903, pp. 192.
Studio di Tyrell, « printed for private circulation only ». Edizione postuma sotto il nome: Hampstead, Priory Press, 1910, pp. 170. Vedi anche n. 22 84 e 94.
8. CATHOLICI, *Lendemains d'encyclique*, Paris, Nourry, 1908, pp. 125 (Bibl. di crit. rel. 14).
Traduzione tedesca di RENÉ PRÉVÔT: *Antwort der französischen Katholiken*, Jena, Diedrichs, 1908, pp. 111 (a cura della Krausgesellschaft).
Il rev. Grosjean, parroco della diocesi di Autun. Vedi anche n. 26 e 102.
« Il nostro amico Grosjean, di Saint Raic, prepara qualcosa di simile alla lettera a Pio X dell'anno scorso » (Monsignor Lacroix a Paul Sabatier, 17 ottobre 1907).
« Permettetemi d'inviarmi, almeno in qualità di amico dell'editore, un volumetto n. 14 d'una collezione malfamata. Mi sarebbe piaciuto dire qualcosa di simile se la gerarchia non avesse deciso l'imbavagliamento di tutta l'*Ecclesia discens*. Rispettiamo la consegna, aspettando il meglio » (Il rev. Grosjean a Paul Sabatier, 18 febbraio 1908).
Catholicus, scelto inizialmente da Grosjean, fu modificato in *Catholici* su domanda di monsignor Lacroix. « Il libro non mancava di vigore, ma il suo anonimato lo danneggiò » (Loisy, *Mémoires*, II, p. 633).
9. *Catholicus*, *To the Editor*, « The Times », 23 gennaio 1904.

Lettera del padre David Fleming, segretario della Commissione biblica (redatta con il concorso del padre Lagrange, secondo Loisy, *Mémoires*, II, p. 235, nota), in risposta a un articolo del 21 firmato *Vidi* e favorevole a Loisy a proposito di *Autour d'un petit livre*. Messa a punto di Hugel sotto il nome di ROMANUS, il 2 marzo 1904: *The Abbé Loisy and the Holy Office*.

In un biglietto non datato (filza del 1904), a Sabatier, Houtin dice d'ignorare la lettera e l'identità di *Vidi*. Lo pseudonimo nascondeva Wickam Steed, corrispondente romano e futuro direttore del « Times » (Steed a Sabatier, 19 febbraio 1904).

10. LOUIS CLOUDAL, *Conciliation scientifique et religieuse. Le Naturel et le surnaturel dans le miracle*, Paris, Bureaux de la « Revue des aspirations religieuses et morales du temps présent », 1900, pp. 82.
Il rev. Farion, ex sulpiziano, prete libero nella sua diocesi di origine. Autun (HOUTIN, *La Crisi du clergé* ¹, p. 178). Vedi anche n. 45.
11. LOUIS COULANGE, *La Vierge Marie*, Paris, Rieder, 1925, pp. 159. (Christianisme, 9).
12. LOUIS COULANGE, *La Messe*, Paris, Rieder, 1927, pp. 208 (Christianisme, 24).
13. LOUIS COULANGE, *Catéchisme pour adultes*, Paris, Rieder, 1929-1930, 2 voll., pp. 237 e 251 (Christianisme 29 e 34).
Turmel (Vedi nn. 16-18, 20 e 30, come 64 e 65).
14. JULES DALBRET.
Collaboratore ecclesiastico della « Revue d'histoire et de littérature religieuses », dove tenne dal 1903 al 1907 una cronaca di « Letteratura religiosa moderna ». Secondo HOUTIN, è stato a torto identificato con Loisy (*Histoire du modernisme catholique*, p. 102, nota).
15. FERNAND DALBUS, *Les Ordinations anglicanes*, Arras, 1894 ¹, pp. 40. Parigi, 1894 ², pp. IV-41.
Il padre Portal, lazzarista.
16. HENRY DELAFOSSE, *Le Quatrième Évangile*, Paris, Rieder, 1925, pp. 234 (Christianisme, 5).
17. HENRY DELAFOSSE, *Les Écrits de saint Paul*, Paris, Rieder, 4 voll. dal 1926 al 1928, pp. 158, 180, 240 e 246 (Christianisme, 13, 17, 28 e 29).
18. HENRY DELAFOSSE, *Les Lettres d'Ignace d'Antioche*, Paris, Rieder, 1927, pp. 156.
Turmel (vedi nn. 11-13, 20 e 30, come 64 e 65).
19. ABBÉ DOLONNE, *Le Clergé contemporain et le célibat*, Paris, Michaud, 1910, pp. 320.
Il rev. Doussier, curato nella diocesi di Limoges (Lettere a Houtin) e originario di Olonne (Vandeaa). Il segreto fu subito divulgato in queste due regioni, senza conseguenze per la situazione ecclesiastica dell'autore: una mente priva di spirito critico e di formazione storica e del resto ligia all'ortodossia, tranne che su questo particolare. L'editore Nourry aveva respinto il manoscritto.
20. ANTOINE DUPIN, *Le Dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles*, Paris, Nourry, 1907, pp. 78 (Bibl. di crit. rel., 3).
Turmel. Ristampa di tre articoli apparsi nel 1906 nella « Revue d'histoire et de littérature religieuses » (Vedi. nn. 11-13, 16-18, 30, come 64 e 65).

21. HAKLUYT EGERTON, *Father Tyrrell's Modernism*, London, Kegan, Paul, 1909, pp. 206.

Confutazione anglicana di Tyrrell di Arthur Boutwood (Rivière, *Le Modernisme dans l'Église*, p. 478; Catalogo della Library of Congress di Washington).

22. DR. ERNEST ENGELS, *The Religion as a Factor of Life*, Exeter, Pollard, 1902, pp. 78.

Studio di Tyrrell, stampato per circolazione privata in 300 esemplari. Riprodotto, con alcune correzioni marginali e con l'imprimatur del vescovo di Southwark, in *Lex Orandi* (1903). Quest'ultimo volume, stampato in 1500 esemplari, fu subito esaurito.

Traduzione italiana di R. MURRI: DR. SOSTENE GELLI, *Psicologia della Religione, Note ed appunti*, Roma, 1905, pp. 64. Solo questa traduzione è stata messa all'indice, il 6 luglio 1909.

Vedi anche i nn. 7, 84 e 94.

23. JEAN FRANÇAIS, *L'Église et la science*, Paris, Nourry, 1908, pp. 177 (Bibl. di crit. rel., 20-21).

Rev. P. Fournier, della diocesi di Langres (Lettere al suo editore).

24. JEAN FRANÇAIS, *L'Église et la Sorcellerie*, Paris, Nourry, 1910, pp. 272.

25. GRANVELLE, *Le Vatican et l'organisation de la presse*, «La Grande Revue», 25 novembre 1908, pp. 209-227.

Quasi contemporaneamente l'articolo appariva tradotto nella «Süddeutsche Monatshefte» e nella «Contemporary Review» del 1 dicembre. Nella rivista tedesca, s'inseriva in una serie di «Lettere ecclesiastiche», cominciata in giugno e firmata *Spectator novus*, in memoria dello storico Fr. X. Kraus che, dal 1895 al 1899, era stato *Spectator*.

L'articolo francese contiene numerosi errori tipografici per la fretta con cui fu stampato e l'impossibilità in cui venne a trovarsi l'autore di rivedere le bozze. Esso analizza l'influenza che da qualche tempo Benigni aveva sulla stampa straniera. Briand avrebbe voluto farlo pubblicare in opuscolo con un'appendice sul passato di Benigni, ma l'autore si rifiutò.

L'articolo fu allora generalmente attribuito a Paul Sabatier, che smentì. «Non ho mai scritto una sola riga sotto questo pseudonimo e posso assicurarvi che Granvelle vive a Roma e che non è affatto protestante». (Lettera alla *Critique du libéralisme*, 15 settembre 1909, p. 404). In effetti egli non era stato che un intermediario fra le riviste e l'autore, Maurice Pernot, ex allievo dell'*École française* di Roma e corrispondente a Roma del «Journal des débats».

Dall'ottobre del 1907 Pernot era stato in rapporti con Sabatier e lo aveva pregato d'introdurlo in vari giornali e riviste, poiché il «Journal des débats» pagava male i suoi collaboratori. Sabatier gli suggerì il tema del suo primo articolo e l'idea di uno pseudonimo: «Se si venisse a sospettarlo, potrebbe fare i bagagli» (Sabatier a Léon Châten, 29 novembre 1908). «È uno dei due o tre giornalisti che sono rimasti liberi da ogni legame con la Segreteria di Stato» (Sabatier a Loisy, 22 dicembre 1907).

In proposito, egli scriveva a Sabatier: «Non vorrei che mi si facesse passare, me o il mio pseudonimo, per un *modernista*, ciò che non sono» (9 settembre 1908). «La faccenda dello pseudonimo è importante solo nei confronti del "Débats", che non vorrei compromettere... Altrimenti, la

cosa non fa differenza. Mi assumo tutta la responsabilità di quello che scrivo, firmando o non firmando... Quanto a cambiare pseudonimo, non mi pare opportuno poiché denoterebbe più preoccupazione di nascondersi di quanto io non ne abbia» (13 settembre 1909). Lo pseudonimo non fu mai smascherato.

Sotto lo stesso pseudonimo, Pernot fornì ancora due articoli alla «Grande Revue»: *L'imperialisme romain*, 25 agosto 1909, pp. 625-658 e *Politique extérieure du Saint Siège*, 25 febbraio 1911, pp. 697-728, ambedue pubblicati, come il primo, in Germania e in Inghilterra. Nello stesso periodo, Pernot collaborò anche con «echi romani» agli anonimi «Égrugeoirs» della «Grande Revue».

26. JEAN GRAUX.

Il rev. Grosjean (vedi n. 8 e 102), che fornì sotto questo nome al «Siècle», per il tramite di Houtin, diversi articoli bibliografici (in particolare: 12 e 13 gennaio 1905, su *Un Dernier Gallican di HOUTIN*; 17 e 18 maggio 1906, *La Question biblique au XX^e siècle* dello stesso autore; 9 e 11 luglio 1907, *Les Saints, successeurs des dieux*, di P. SAINTYVES). Sotto questo pseudonimo, la Biblioteca di critica religiosa aveva del pari annunciato, per il 1906, un volume su «La scienza e l'avvenire della Chiesa», che gli eventi non consentirono a Grosjean di preparare.

27. G. GUOPE, *La fede nella divinità del Cristo durante l'età apostolica*, «Rivista storico-critica delle scienze teologiche», novembre 1906, pp. 813-831; gennaio 1907, pp. 1-12; febbraio 1907, pp. 81-90; aprile 1907, pp. 249-282. Anagramma del padre Pouget.

Il padre Rosa, direttore della «Civiltà Cattolica» pensò di riconoscere in questo articolo la maniera di Buonaviti, direttore della rivista. Nella sua autobiografia, *Pellegrino di Roma*, p. 128, Buonaviti presentò l'autore come un «lazzarista parigino», ma confonde questa serie di articoli con un'altra, pubblicata nel 1907-1908 sulla «teologia di San Paolo» da un confratello del padre Pouget, il padre Ermoni (più avanti, n. 42) che non aveva esitato a firmare col proprio nome.

Al padre Pouget va anche attribuito l'articolo firmato G. P. Besse, *Théologie et doctrine catholique*, «Revue catholique des Églises», maggio 1907, pp. 257-274 (J. CUITTON, *Portrait de M. Pouget*, p. 161).

28. H., *L'abate Loisy e il Problema dei Vangeli sinottici*, Milano, 1909, pp. 136. F. von Hügel (M. NÉONCELLE, *La Pensée religieuse de F. von Hügel*, pp. 213). Raccolta di quattro articoli apparsi nel «Rinnovamento» (1908, III, 209-234; IV, 1-44; 1909, V, 229-272 e 396-423).

29. ABÉ HENRY, *Le Chrétien au XX^e siècle*, Paris, Storck, 1904, pp. 256.

Il rev. Henry Duhamel, prete originario della diocesi di Amiens, che era stato segretario di monsignor Lacroix (Lettera di monsignor Lacroix a P. Sabatier).

30. GUILLAUME HERZOG, *La Sainte Vierge dans l'histoire*, Paris, Nourry, 1908, pp. 162.

Turmel. Raccolta di tre articoli apparsi nel 1907 nella «Revue d'histoire et de littérature religieuses» (Vedi nn. 11-13, 16-18, come pure 64 e 65).

31. IGNOTUS, *Protestantisme et modernisme*, «La Revue chrétienne», giugno 1909, pp. 425-433.

L'autore, professore al Collège Stanislas (a Parigi), era stato da poco

- inviato come vicario a Notre Dame de Boulogne (Lettera a P. Sabatier).
32. JEAN H. *L'Encyclique antimoderniste. Objections à Pie X*, Héliopolis, Mikael, 1908, pp. 60.
Stampato a Parigi e in deposito presso quattro librerie parigine (Charnac, Leymarie, Nourry e gli uffici dell'*Étincelle*). Autore sconosciuto.
33. O. JOUSSE de LA MOTTE, *La Crise catholique*, Paris, Amat, 1903, pp. 89.
Il rev. Octave Lemarié, prete originario della diocesi di Tours, professore di filosofia a Parigi (Lettera a Paul Sabatier).
34. BARON DE LA HEUNIERE, *Pas d'épiscopat. A peine des évêques*, Paris, Dentu, 1896, pp. XI-378.
Il rev. P. Férét, del clero parigino, storico della facoltà di teologia di Parigi, parroco dimissionario di Saint-Maurice (Seine), corrispondente di Houtin.
35. SYLVAIN LEBLANC, *Un Clerc qui n'a pas trahi. Alfred Loisy d'après ses «Mémoires»*, Paris, Nourry, 1931, pp. 102.
«Uno dei miei amici pensa di aver scoperto, col metodo della critica interna, che Sylvain Leblanc è Bremond» (P. L. Couchoud a E. Nourry, 13 febbraio 1932).
36. PAUL LE BRETON, *La Résurrection du Christ*, Paris, Nourry, 1908, pp. 100 (Bibl. di crit. rel., 22).
Autore non ancora identificato.
37. ANNÉ E. LEFRANC, *Les Conflits de la science et de la Bible*, Paris, Nourry, 1906, pp. XII-323.
L'introduzione era apparsa negli «Annales de philosophie chrétienne» del maggio 1904, pp. 113-136, con la firma rev. L. Lefranc e sotto il titolo *Pourquoi le problème biblico-scientifique n'est il pas résolu?* Rivière, che si è fermato al titolo, non ha fatto l'accostamento.
Il rev. Martel, prete della diocesi di Beauvais (Lettera a Houtin). BARRIER, *Histoire du catholicisme libéral*, IV, p. 308 attribuisce l'opera al rev. Sifflet, di Lione, rinviando a HOUTIN, *Histoire du modernisme catholique*, p. 435, che non parla di questo libro ma di un altro intitolato: *Que penser de la Bible?* (più avanti, n. 99).
Attribuito a torto al rev. Sifflet da BRUGERETTE (*Le Prêtre français et la société contemporaine*, III, p. 244).
38. ABBÉ JEAN LE MORIN, *Vérités d'hier? La Théologie traditionnelle et les critiques catholiques*, Paris, Nourry, 1906, pp. XIX-345.
Il padre Émile Méquignon, assunzionista, che qualche tempo dopo abbandonò la propria congregazione laicizzandosi.
L'opera fu stampata in 2.200 esemplari. Intorno all'autore e ai suoi titoli accademici si svilupparono vivaci polemiche: «Un uomo onusto di dottorati e di lauree» («La Vie catholique» di Dabry, 15 dicembre 1906). «Un giovanotto che non è né dottore in teologia né dottore in filosofia. E che non è neppure prete, a quanto si dice da diverse parti» (G. BERTIN, «Revue pratique d'apologétique», 15 febbraio 1908, p. 681).
39. ELIE LOËTMOI.
Pseudonimo, nell'«Univers israélite», di Aimé Pallière, cattolico di Lione convertito al giudaismo e, sotto questo nome, uno dei personaggi della trilogia di Jehan de Bonnefoy (cfr. nn. 3-5). Vi parlò dell'*Évangile et l'Église* in nove articoli, dal 5 febbraio al 6 maggio 1904.
40. HENRY LORIAUX, *L'Autorité des Évangiles*, Paris, Nourry, 1907, pp. 154 (Bibl. di crit. rel. 1).
Il rev. Alphonse Cachera, prete della diocesi di Cambrai, che poco dopo si secolarizzava.
41. CARDINAL MATHIEU, *La condition du prêtre à notre époque*, «Revue Nouvelle», 15 dicembre 1911, pp. 448-458.
Pubblicato tre anni dopo la morte del cardinale da Pierre Harispe che, in una breve presentazione, gliene attribui la paternità, questo memoriale è palesemente un falso la cui origine è ancora un mistero. Il suo autore domandava al Papa di aprire al prete le professioni di medico, di avvocato e di veterinario (Vedi n. 80).
42. MORIEN.
Anagramma del padre Ermoni, lazzarista, che firmava così le sue cronache nella «Justice sociale». Negli «Annales de philosophie chrétienne», il rev. Denis accolse i suoi studi sui problemi biblici, firmati «Un professore di seminario», dal 1903 al 1905.
43. HERMANN MULLER, *Les Origines de la compagnie de Jésus*, Paris, Fischbacher, 1898, pp. VI-331.
Secondo monsignor Lacroix, pseudonimo da attribuire a un ex gesuita, a monsignor Fuzet o a don Ingold (Lettera a Paul Sabatier, 16 ottobre 1911).
44. RAOUL NARSY, *Fogazzaro*, «Revue hebdomadaire», 9 febbraio 1907, pp. 158-175.
Nome di penna di L. Scarpatetti, bibliotecario dell'Istituto cattolico di Parigi e segretario di redazione del «Bulletin de la semaine».
45. ABBÉ P. NÉON, *Sermon pour la fête de la Toussaint en l'an 2000*. Chalonsur-Saône, R. Reinson, 1899, pp. 63.
Il rev. Farion, prete della diocesi di Autun. Vedi n. 10.
«Era la risposta a un quesito formulato da monsignor d'Hulst per il concorso Hugues dell'Istituto cattolico. Si trattava di mostrare in qual modo i dati scientifici dei tempi antichi potessero aver influenzato le formule dei dogmi» (Farion a Houtin, 6 maggio 1902). Monsignor d'Hulst ne aveva apprezzato l'orientamento. Farion fece omaggio dell'opuscolo al suo vescovo, il cardinale Perraud, che lo censurò.
46. VICTOR NORMAND, *La Confession*, Paris, Rieder, 1926, pp. 173 (Christianisme, 15).
Il rev. Auguste Lelong, del clero parigino, professore agrégé all'Università, ritirato dal ministero e in servizio a Nostra Signora dell'Assunzione. Aveva pubblicato, sotto il proprio nome, due volumi sui Padri apostolici nella collezione Hemmer-Lejay (1910) Vedi anche nn. 64-65.
Secondo RIVIÈRE, della scuola, se non della penna di Turmel (*Le Modernisme dans l'Église*, p. 563, nota).
47. ABBÉ ALBERT NOVEL, *La Crise du clergé*, «Journal d'Alsace et Lorraine», 23 e 24 agosto 1906.
Don C. Mano, dottore in teologia dell'Istituto cattolico di Tolosa (Lettera a Paul Sabatier).
A Roma l'articolo fu assai discusso e attribuito al cardinale Mathieu, a monsignor Guthlin, a monsignor Boeglin, al rev. Lémire.

48. WILLIAM SCOTT PALMER, *The Church and the Modern Men*, London, Longmans, Green and C., 1907, pp. VIII-166.
49. WILLIAM SCOTT PALMER, *The Diary of a Modernist*, London, Arnold, 1910, pp. VIII-317.
50. MARY-EMILY DOWSON, passata dall'anglicanesimo a un cattolicesimo liberale.
50. ABBÉ E. PARADIS, *L'abbé Loisy*, «*Mercurio de France*», febbraio 1904, pp. 374-381.
- Loisista sconosciuto a cui l'età e l'esperienza ispirano prudenti riflessioni.
51. PHILALÉTHÈS, *La Situation religieuse en Italie: les Séminaires*, «*Le Signal*», 28 ottobre 1902.
52. PHILALÉTHÈS, *L'Avenir du catholicisme*, «*Le Signal*», 7 ottobre 1905. Canonico Luciano Zampa, della diocesi di Assisi, per il tramite di P. Sabatier.
- Il direttore del giornale, E. Chastand, ha modificato il titolo e diversi brani del secondo articolo in un senso protestante, senza informarne l'autore (Zampa a Sabatier, 11 ottobre 1905), che poco dopo emigrò negli Stati Uniti.
53. ROMANUS, M. *Alfred Loisy's type of catholicism*, «*The Hibbert Journal*», gennaio 1905, pp. 376-380.
- Risposta del reverendo A. Fawkes all'articolo di Percy Gardner, apparso nella rivista sotto questo titolo nell'ottobre 1904, pp. 126-138. Messa a punto di Hügel e conclusione di Gardner nell'aprile 1905, pp. 599-602. La recensione di Gardner dell'*Évangile et l'Église* (aprile 1903, pp. 602-606) aveva già provocato un intervento di Fawkes-Romanus (ottobre 1903, pp. 142-146).
- Romanus fu utilizzato anche da Dillon (vedi n. 96) e da Hügel (vedi n. 9).
54. BERNARD DE SAILLY, *Comment réaliser l'apologétique intégrale? Thèses de rechange? Ou points d'accord?* Paris, Bloud, 1913, pp. 196.
- Maurice Blondel (consultare specialmente la nota della *Correspondance Blondel-Valensin*, I, pp. 285-286).
55. J. SAINT-CLAIR ETHERIDGE, *The Genesis of Americanism*, «*North American Review*», maggio 1900, pp. 679-693.
- Secondo Houtin, monsignor Ireland, arcivescovo di St. Paul: «È certo che, se non lo ha scritto lui, ne è stato il vero ispiratore e che si è interessato per farlo tradurre in francese». (*L'Américanisme*, p. 414). Risposta a un articolo di monsignor Péchenard, rettore dell'Istituto cattolico di Parigi, pubblicato nel marzo dalla stessa rivista su *La Fin de l'Américanisme en France*. Traduzione francese nello «*Spectateur catholique*», luglio 1900, estratto di 28 pagine.
56. ABBÉ HENRI DE SAINT-POLL, *L'Affaire Dreyfus et la mentalité catholique en France*, Paris, Storck, 1904, pp. 222.
- Il rev. Brugerette, prete della diocesi di Clermond-Ferrand, allora domiciliato a Lione (Léon Chainé a P. Sabatier, 13 aprile 1904); e lo stesso BRUGERETTE nella sua opera *Le Prêtre français et la société contemporaine*, III, p. 460). Vedi anche i nn. 3, 4, 5, e 73.
57. ABBÉ L. SAINTE-FOY, *De saint Pierre à Pie X. Essai chronologique sur les accroissements progressifs de l'autorité pontificale*, Paris, Nourry, 1910, pp. 114.
- Il rev. Sifflet, sacerdote della diocesi di Lione. (HOUTIN, *Histoire du*

modernisme catholique, p. 435). Collaborava a «*La Justice sociale*» di Dabry sotto i nomi di C.S. Delion e di Noël Dossémond (BRUGERETTE, *Le Prêtre français et la société contemporaine*, III, pp. 221 e 247). Vedi anche nn. 81 e 89.

58. PIERRE SAINTYVES, *La Réforme intellectuelle du clergé et la liberté d'enseignement*, Paris, Nourry, 1904, pp. XI-341.
59. PIERRE SAINTYVES, *Les Saints Successeurs des dieux. Essai de mythologie chrétienne*, Paris, Nourry, 1907, p. 416.
60. PIERRE SAINTYVES, *Le Miracle et la critique historique*, Paris, Nourry, 1907, pp. V-105 (Bibl. di crit. rel., 2).
61. PIERRE SAINTYVES, *Le miracle et la critique scientifique*. Paris, Nourry, 1907, V-105 p. (Bibl. di crit. rel., 5).
62. PIERRE SAINTYVES, *Discernement du miracle*, Paris, Nourry, 1909, pp. 360. (Quest'ultimo volume include i due precedenti, corretti, e aggiunge, alle due critiche storiche e scientifiche, quelle filosofiche e teologiche).
- Émile Nourry. «Sembra che Saintyves non sia altri che l'editore Nourry, ex allievo del seminario maggiore di Autun. Sarebbe piuttosto piccante» (Monsignor Lacroix a P. Sabatier, 14 febbraio 1904).
- L'autore ha pubblicato sotto questo pseudonimo tutta la sua opera scientifica, di cui si trova la bibliografia in *Un Grand Folkloriste. P. Saintyves* (Émile Nourry), 1870-1935, Paris, Larose, s. d. (1935), pp. 63-70. Nourry firmò *Senior* diverse recensioni negli «*Annales de philosophie chrétienne*», in particolare: gennaio 1904, pp. 404-411 (*L'Américanisme* di HOUTIN) e gennaio 1905, pp. 427-429 (*Un dernier gallican*, dello stesso). Vedi anche p. 645, nota 59 e più avanti n. 68.
63. SIMON LE CRÉNÉEN, *Le Syllabus du fidèle. Mes difficultés de catholicisme romain*. S.l. s.d. (1906), pp. 256 (*Ad usum privatum*, fuori commercio). Pubblicato senz'altra indicazione e privo di nome e sede dello stampatore.
- Sabatier a Houtin: «Avete ricevuto il *Syllabus du fidèle*? Sapete di chi è?», 3 dicembre 1906.
- Houtin a Sabatier: «Ignoro di chi è e ciò che è il *Syllabus du fidèle*. Ne ho appreso l'esistenza dalla vostra lettera» (6 dicembre 1906).
- Nourry a Sabatier: «Che cos'è quest'opera (il *Syllabus*) di cui parlate stamane nel *Siècle*? Si può averla?» (19 dicembre 1906).
- Loisy a Houtin: «Mi è stato inviato il *Syllabus du fidèle*, ma l'autore non si è fatto conoscere. Dev'essere un prete intelligente, ma che si è formato nell'isolamento. L'impostazione del libro è troppo scolastica e lo stile troppo opaco perché l'effetto possa essere considerevole» (23 dicembre 1906).
- P. Sabatier a Tyrrell: «Non mi pare che il *Syllabus du fidèle* possa esservi attribuito. È concepito da un punto di vista teologico troppo statico. Si sente lo sforzo di qualcuno che è ancora nel vecchio stampo teologico. Ignoro completamente la sua origine. Fra tutti i miei amici, due soltanto, ch'io sappia, lo hanno ricevuto: Federici e Minocchi. Sì, mi sembra assai verosimile che sia opera di qualche amico al quale voi avete manifestato la vostra idea di un *Syllabus*. Ma per il modo in cui è stata realizzata non somiglia ad alcuna delle vostre opere. Ha un'ossatura un po' protestante» (1 gennaio 1907).

64. AUGUSTE SIOUVILLE, *Hippolyte de Rome. Philosophumena ou réfutation de toutes les hérésies*. Prima traduzione francese, con introduzione e note. Paris, Rieder, 1928. 2 voll. di pp. 212 e 249.
65. AUGUSTE SIOUVILLE, *Les Homélies clémentines*. Prima traduzione francese, con introduzione e note, Paris, Rieder, 1933, pp. 416. Il rev. Auguste Lelong, del clero parigino. Vedi n. 46. Lo pseudonimo fu allora attribuito a Turmel. Questi smenti nella sua lettera di confessione all'arcivescovo di Rennes, del 1 aprile 1930, pubblicata dalla «Civiltà cattolica». Per ragioni di critica esterna e insieme interna, Saltet e Rivière dichiararono la smentita irrificabile («Bulletin de littérature ecclésiastique», maggio-giugno 1930, pp. 130-141; «Revue apologetique», dicembre 1930, p. 664, e febbraio 1931, pp. 177-182). Sulla scia di Couchoud, F. SARTIAUX confermò la testimonia di Turmel (*J. Turmel, prêtre, historien des dogmes*, p. 17). Il catalogo generale della Bibliothèque Nationale (1948) ha peraltro mantenuto l'identificazione con Turmel.
66. GEORGES SOREL.
«Pseudonimo d'un prete ancora vivente, che è ed è stato sempre in una situazione ecclesiastica regolare», secondo HOUTIN (*Ma Vie laïque*, p. 409), al quale aveva dedicato una elogiativa recensione del suo *Henri Bernier* nella «Revue générale de bibliographie française», giugno 1905, p. 279. Richiamandosi a Houtin, ma con una extrapolazione di cui è responsabile, RIVIÈRE (p. 123, nota) lo confonde con lo scrittore Georges Sorel. teorico della violenza, il cui interesse per i problemi religiosi inclinò verso un antimodernismo aggressivo (vedi la sua rivista «L'Indépendance», in particolare 15 settembre 1911, *Si les dogmes évoluent*). A quest'ultimo vanno attribuiti i seguenti lavori:
De l'Eglise et de l'Etat, «Cahiers de la Quinzaine», III, 3, 1901, pp. 72.
La Religion d'aujourd'hui, «Revue de métaphysique et de morale», marzo settembre 1902, pp. 523-550 (pubblicato in opuscolo sotto questo titolo, Paris, G. Jacques, 1903, pp. 48).
Le Système historique de Renan, Paris, G. Jacques, 1906, pp. 475.
La Religion d'aujourd'hui, «Revue de métaphysique et de morale», marzo e maggio 1909, pp. 240-273 e 413-447 (traduzione italiana: *La religione d'oggi*, Lanciano, 1911, pp. 127).
67. IRMIN SYLVAN, *Le Monde des Esprits. Pneumatologie traditionnelle et scientifique*, Paris, Daragon, 1911, pp. XIV-295. Il rev. C. Guillaume, prete belga, corrispondente di Houtin e autore di uno studio sul modernismo, rimasto inedito e oggi indubbiamente distrutto.
68. A. DE SYLVIA, *Séminaire et séminaristes*, Paris, Dentu, 1892, pp. 321. Un ex lazzarista, il P. Nicolas.
69. TESTIS, *Figures épiscopales. Mgr. Fulbert Petit, archevêque de Besançon*, «Le Correspondant», 10 febbraio 1920, pp. 419-441. Monsignor Batifol (HOUTIN, *Une Vie de prêtre*, p. 376², nota. «Me lo ha detto il 23 febbraio 1924», ha annotato Houtin nelle sue carte). «Molto sottile, ma poco conforme alla realtà dei fatti. L'autore ha voluto piacere a Roma» (Monsignor Lacroix a P. Sabatier, 24 giugno 1920).
70. TIMOTHÉON, *La Crise religieuse. Non credo*, Paris, Bernard, 1907, pp. XII-290.

«Un industriale di Saint-Etienne, figlio di un operaio, autodidatta, che considero un'anima profondamente religiosa» (Dr. L. Roques a P. Sabatier, 25 dicembre 1907).

- Prefazione di J. Ernest-Charles. Dedicata a *Aristide Briand, liberateur!* Prolegomeni firmati OMER DUTHEIL al quale la Bibliothèque Nationale attribuisce l'opera.
71. TRM FLOC, *L'Abbé Loisy, Monsieur Le Dantec, Monsieur Clemenceau font leur prière*, Tours, 1908, pp. 73. Jacques Valdour, abituale pseudonimo, nelle sue inchieste sociali, del dr. Louis Martin, discepolo di estrema-destra di Fréd. Le Play.
72. JEAN VRAI, *Ephémérides de la Papauté*, Paris, Fischbacher, 1904. Nourry, 1910, pp. 360. Il rev. de Meissas cappellano del collegio Rollin (Parigi) e incaricato d'un corso libero di patristica all'*École des Hautes Etudes* (sezione di scienze religiose) dopo le dimissioni di Loisy nel 1904. L'opera fu messa all'indice il 4 gennaio 1909. La seconda edizione, postuma, apparve sotto il nome dell'autore.

2. ANONIMI

73. *L'Action cléricale. Une enquête du «Progrès»*, Lyon, «Le Progrès», 1907, pp. 132. Il rev. Brugèrette. Vedi nn. 3-5 e 56. L'opuscolo fu stampato in 1.000 esemplari (Brugèrette a Nourry, 30 ottobre 1907). Raccoglieva articoli apparsi nell'ottobre 1907 nel «Progrès» di Lione, al quale avevano fatto «raddoppiare la tiratura» (Brugèrette a Sabatier, 25 ottobre 1907).
74. *** , *La Bibbia e la Critica*, Napoli, Fede e Vita, 1916, pp. VII-145. Il padre Alessandro Ghignoni, barnabita (A. GAMBARO, *Commenti religiosi*, Firenze, fuori commercio, 1926, pp. 57).
75. ***** , *Ce qu'on a fait de l'Eglise. Etudes d'histoire religieuse, avec une humble supplique à S. S. Pie X*, Paris, Alcan, 1912, pp. XXIII-554. «Può darsi che fra qualche settimana si annunci la pubblicazione di un libro che avrà un'eco immensa» (Monsignor Lacroix a P. Sabatier, 22 gennaio 1912). «Il libro è anonimo, poiché l'autore principale del reato è prete e tale vuol restare» (Léon Chaîne a P. Sabatier, 12 febbraio 1912). «La Revue moderniste internationale», febbraio 1912, priva di copertina, lo presenta come opera di cinque preti cattolici. Secondo una nota manoscritta di Houtin, «il rev. Grosjean passa come il compilatore del libro, per il quale avrebbe avuto dei collaboratori. Ma egli nega decisamente». Turmel l'attribuisce al rev. Naudet (Lettere a Houtin, 8 novembre 1912), come del resto Houtin in una nota manoscritta posteriore, ma non datata. «Quest'opera ha avuto il privilegio di annoverare cinque papà», scrisse monsieur Lacroix a P. Sabatier (Lettera del 10 aprile 1912), a cui si rifiutò sempre di dare maggiori ragguagli e negò categoricamente di esserne l'autore. Sabatier si mostrò deluso da questa insolita mancanza di fiducia, continuò a vedere in monsieur Lacroix l'artefice principale del libro e gli espone alcune critiche a cui Lacroix non si arrese che con disappunto

e amarezza: «Non è senza difetti, ma credo che resterà come un documento assai imbarazzante per la memoria di Pio X» (a Sabatier, 10 aprile 1912).

Léon Chaîne, il procuratore legale lionese che Jehan de Bonnefoy aveva messo in scena sotto il nome di Léon Dulien, accettò di far da padrino all'opera e di assicurarne la diffusione. Messo in vendita il 28 febbraio 1912, il libro fu condannato fin dal 6 marzo come «empio, pernicioso, scandaloso» dal cardinale Amette, arcivescovo di Parigi, che dichiarò gli autori colpiti dalla scomunica prevista dal Papa in seguito alla *Pascendi*. Molti vescovi fecero propria questa condanna. L'arcivescovo di Lione aggiunse che aveva il dolore di apprendere come, nella sua città, «esso venga diffuso da uomini che si definiscono cattolici».

«Dopo queste clamorose condanne, la vendita è nettamente rallentata. Gli autori si aspettavano una vaga e blanda sanzione nel giro di sei o di otto mesi, ma non questi colpe reiterati e folgoranti» (Chaîne a Sabatier, 26 marzo 1912). Ciononostante, una prima tiratura di 3.000 esemplari — la più alta della letteratura modernista e la vendita più forte — fu esaurita in tre mesi. Monsignor Lacroix fece disporre per una seconda ristampa (7 edizione) per la quale fu preparata una premessa di quattro pagine, senza attendere i ritocchi che Sabatier giudicava indispensabili: «I vostri amici hanno troppo affrettato la seconda edizione, dopo che già avevano lanciato prematuramente la prima» (a monsignor Lacroix, 1 maggio 1912).

Sarebbe opportuno uno studio delle fonti dell'opera. Ricordandone i «troppo numerosi autori», gli estensori della premessa si sono scagionati in anticipo dalle accuse di plagio che si sarebbero potute muovere al libro. «Se soltanto alcuni sanno come l'opera è stata redatta, molti le hanno dato un contributo più o meno effettivo». Il «*Journal des débats*» giudicò inutile segnalare il volume: due dei suoi corrispondenti, M. Pernot e P. de Quirielle, non avevano apprezzato il posto involontario e anonimo che vi occupavano.

Nel 1938, il rev. Brugerette ha raccontato la *storia autentica di questa misteriosa pubblicazione*. «Poiché sul frontespizio dell'opera figuravano cinque asterischi, molti lettori conclusero che era il frutto della collaborazione di cinque autori... Questa messa in scena non era che un trucco. In realtà, *Ce qu'on a fait de l'Église* era, per quanto riguarda la redazione, opera di un unico autore che, cercando di mettersi al riparo dagli attacchi di "certi zelati intransigenti" e volendo al tempo stesso rendere omaggio ai contributi di documentazione degli amici di cui aveva utilizzato le testimonianze e gli appunti, firmò con cinque asterischi uno studio storico a cui i suoi precedenti lavori non sembravano averlo gran che preparato. Sull'unità di composizione di questa grossa opera, una mente avveduta non poteva ingannarsi... Un altro errore fu di credere che questa requisitoria fosse l'opera collettiva dei cattolici liberali dell'*École de Lyon*. Si formulò questo giudizio poiché uno di loro servì da benevolo intermediario fra l'autore e l'editore e il libro usciva da una stamperia lionese. Ma se l'autore di *Ce qu'on a fait de l'Église* contava solide amicizie nella cerchia conosciuta sotto il nome di *École de Lyon*, non vi apparteneva affatto. Del resto, sarebbe un gravissimo errore situare la sua patria

e il suo campo di azione fra il Rodano e la Saona. Brillante difensore della causa cattolica, prima di schierarsi con gli adepti del modernismo, prete di condotta irreprensibile, egli doveva terminare la sua vita fuori delle lotte partigiane e nella pratica della pietà più esemplare. E portò nella tomba il segreto della sua opera, un segreto ignorato perfino dall'editore e che indubbiamente non sarà mai rivelato» (*Le Prêtre français et la société contemporaine*, III, pp. 286-287).

Brugerette conosce dunque l'autore del libro. Ma, se si rifiuta di nominarlo, fornisce però certe indicazioni. Innanzitutto conferma (III, p. 295) che la Lettera anonima sul giuramento antimodernista apparsa nella stampa del 9 novembre 1910 (vedi n. 90) è dovuta alla stessa penna, quella di «un prete di gran talento che allora abitava a Parigi». Ora un solo prete, nella sua opera, risponde a questa indicazione: non monsignor Lacroix. ma il rev. Naudet, di cui egli descrive il modernismo frondista (III, p. 221) e il ritiro (III, p. 293) nella sua diocesi di origine, dove morì quattro anni più tardi «dopo aver edificato con la sua pietà tutta la popolazione della parrocchia».

Si ritorna così all'indizio fornito da Turmel. Naudet non era uno storico di mestiere ma per lunghi anni aveva tenuto, senza pubblicarle, conferenze sulla storia della Chiesa al *Collège libre des Sciences sociales*. Quanto agli amici di cui egli utilizza i «contributi di documentazione», tre nomi si presentano: Lacroix, Sifflet (deceduto) e forse Brugerette, i cui *dossiers* erano pronti per questo lavoro. Con Léon Chaîne si giungerebbe così ai «cinque papà», di cui parlava il vescovo di Tarantasia.

Contro ogni verosimiglianza interna e senza alcuna convalida giustificativa, la signorina L. V. Méjan, nella sua tesi sulla *Séparation des Églises et de l'État* (Paris, P.U.F., 1959, pp. 547) attribuisce l'opera a André Mater.

76. *Chez les Modernistes. Pourquoi on a prêté le serment*, par un professeur de séminaire. «Revue chrétienne», gennaio 1911, pp. 1-8. Monsignor Lacroix (Lettera a Sabatier, 15 dicembre 1910). Col benestare della «Revue chrétienne», il documento era stato pubblicato dal «Sicèle» del 29 dicembre, in appendice. Il vescovo ne inviò subito due copie a Sabatier, precisando, questa volta, che soltanto lui e il suo segretario ne conoscevano l'autore, di cui egli era stato intermediario. L'articolo gli apparve interessante, eloquente, ma assai incompleto (3 gennaio 1911). Vedi i nn. 8, 75, 82, 90, 93, 102 e, più indietro, p. 653, nota 27.

77. *Chez les Pères. Correspondance documentaire*. Paris, Ambert, 1902, pp. 274.

Il padre Étienne Cornut, ex gesuita, secondo Tyrrell, nella sua lettera dell'11 giugno 1904 al Generale (in RAOUL GOIT, *L'Affaire Tyrrell*, pp. 123, nota, e 272). Il padre Ernest Dubedout, ex gesuita secondo HOUTIN, *La Crise du clergé*², p. 273, che lo sapeva da monsignor Lacroix, il quale a sua volta era stato informato dal rev. Urbain (monsignor Lacroix a Houtin, 11 maggio 1907).

La prefazione è firmata E.D. In risposta a una lettera di Houtin (s.d. luglio 1910), il padre Cornut doveva in seguito precisare che il libro è opera di tre collaboratori principali (i padri Dubedout, Pellouret e Henri

Vons), ma che *Jésuites. Idéal et réalité* (1903) è stato loro attribuito senza fondamento.

78. ***. *Le Clergé français en 1890*, Paris, Berche et Traillin, 1890, pp. VII-101. Il rev. Latty, futuro vescovo di Châlon-sur-Marne. Inizialmente attribuito, negli ambienti dell'Istituto cattolico di Lione, a monsignor Isoard, vescovo di Annecy.

«Dodici anni fa apparve un opuscolo anonimo, intitolato *Le Clergé français en 1890*. Era intessuto di accuse e di ingiurie contro i seminari maggiori, il clero e i vescovi di Francia...» (Monsignor TURINAZ, *Les périls de la foi et de la discipline dans l'Église de France à l'heure actuelle*, Nancy, 1902, p. 23).

«La sua fortuna derivò soprattutto dal fatto che esso rispondeva a uno stato d'animo sordo e compresso nel clero... L'autore ritiene preferibile non farsi conoscere... I signori della rivista 'L'Université catholique de Lyon' esigevano che il vero autore si facesse conoscere. La loro richiesta era alquanto eccessiva e per lo meno singolare. L'autore non ne volle sentir parlare» (Mgr. LATTY, *Considérations sur l'état présent de l'Église de France*, Paris, 1906, pp. 11-16).

79. ***. *Comment faire? Les Catholiques et la situation présente*, La Chapelle-Montligeon, 1903, pp. 93.

Raccolta di quattro articoli apparsi in «La Quinzaine» (1 e 16 dicembre 1902, 1 e 16 gennaio 1903), attribuiti a G. Fonsegrive e a C. Gouay e in realtà di monsignor Boeglin (identificato fin dal 2 marzo 1903 nella «Vérité française»). Furono seguiti da una «inchiesta» aperta a tutti i lettori e che Fonsegrive, deluso, interruppe il 16 marzo dopo quattro puntate: «Si tace troppo fra noi, e non si osa abbastanza dire apertamente quel che si pensa» (p. 259). Il rev. Naudet aveva seguito l'esempio, aprendo nella «Justice sociale» una inchiesta identica sul quesito posto.

80. *Les Derniers Jours de Léon XIII et le conclave*, par un Témoin, Paris, Lecoffre, 1904, pp. 130. Articolo apparso nella «Revue de Deux Mondes», 15 marzo 1904, pp. 241-285.

Attribuito generalmente al cardinale Mathieu (e da ultimo nella *Correspondance Blondel-Valensin*, I, p. 94). L'opera si presenta come dovuta a «un testimone in più persone» (p. 2). Contiene una tavola dei voti e ragguagli precisi sul veto austriaco, ma idealizza l'interregno. Secondo P. Sabatier (al rev. Naudet, 7 aprile 1904) si tratta di una «semplice riproduzione degli articoli del 'Giornale d'Italia' durante il conclave». Vedi anche n. 41.

81. *Le Dogme et l'Évangile. Essai comparatif entre les dogmes de l'Église catholique et les doctrines du Nouveau Testament*, par un groupe de prêtres catholiques, Paris, Nourry, 1910, 2 voll. pp. 241 e 284. Il rev. Sifflet, prete della diocesi di Lione. Vedi anche i nn. 57 e 99.

82. *Les Fiches Pontificales de Monsignor Montagnini. Dépêches, réponses et notes historiques*, Paris, Nourry, 1908, pp. XII-236.

I documenti dell'incarico d'affari della Nunziatura erano stati sequestrati l'11 dicembre 1906, in seguito alla sua espulsione, e in parte comunicati dal governo alla stampa. I giornali ne pubblicarono gli stralci che a ciascuno più interessavano. Il canonico Barrier, cappellano del liceo di Laval

e che era stato vicario generale di monsignor Geay finché questi non fu costretto a dimettersi, ebbe l'idea di raccogliere gli estratti e di pubblicarli, annotandoli. Terminato il lavoro, si rivolse, per la stampa, a monsignor Lacroix, il quale chiese a Houtin di rivedere il manoscritto e di consultare gli originali per rendere la pubblicazione più completa e autorizzata. Il rev. Lemire, segretario della commissione parlamentare incaricata di esaminare i documenti, precisò che essi non potevano essere comunicati senza l'autorizzazione del governo. Briand, consultato da Méjan (che giudicava la pubblicazione inopportuna) si trincerò dietro Clemenceau, allora presidente del Consiglio. Il quale fece rispondere a Houtin che il governo se n'era sbarazzato e li aveva rimessi alla Camera dei deputati (Houtin, note manoscritte e lettera del 15 dicembre 1907 a monsignor Lacroix).

Il libro apparve senza il nome del compilatore. Monsignor Lacroix, che si era sentito avvolto nella rete di sorveglianza dell'incarico di affari e aveva avuto una parte decisiva nella sua espulsione (L. V. MÉJAN, *La Séparation des Églises et de l'État*, p. 406), si assunse, insieme con l'editore Nourry, «la responsabilità dell'eventuale passivo» (Lettera a P. Sabatier, 23 aprile 1908).

L'anno precedente, l'attività della nunziatura era stata argomento di un romanzo-pamphlet, *L'Hôtel de la nonciature*, di Francisco del Sole, pseudonimo che monsignor Lacroix attribuì al suo ex segretario, il rev. Duhamel (vedi n. 29), il quale si sarebbe avvalso di informazioni fornite da J. de Bonnefon (a Houtin, 20 agosto 1907): ma a torto, sembra giacché poco dopo ringraziò il suo corrispondente, sempre bene informato, dei «particolari gustosi sull'autore» che gli ha dato.

83. XXX. *Le Jubilé de Pie X, réformateur*, «Foi et Vie», 16 marzo e 1 aprile 1909, pp. 160-165 e 210-217.

Don Luigi Piastrelli, della diocesi di Perugia. Articoli documentatissimi, ignorati da Rivière e presentati alla direzione della rivista come l'opera di un «prete italiano».

Lo studio è stato pubblicato, nella sua lingua originale, nella traduzione italiana di un'opera inglese del rev. J. M. LLOYD THOMAS, *Una libera Chiesa cattolica*, Firenze 1909, pp. 1-48 (su quest'opera, consultare HOUTIN, *Histoire du modernisme catholique*, p. 429). Esso fu inviato alla rivista francese e al traduttore italiano da Paul Sabatier, che ne era stato l'ispiratore.

84. *A Letter to a friend, who is a professor of anthropology in a continental University*, s.l., s.d. (1904), pp. 45.

Traduzione italiana: *Lettera confidenziale a un amico professore di antropologia*, s.l., s.d. (1905), pp. 40.

Edizione commerciale inglese: *A much-abused Letter. A confidential Letter to a friend, who is a professor of anthropology*, London, Longmans, 1906, pp. 104.

Traduzione francese: *Lettre à un professeur d'anthropologie (A much abused Letter)*, Paris, Nourry, 1908, pp. 101 (Bibl. di crit. rel., 23).

La seconda edizione inglese e la traduzione francese apparvero sotto il nome di Tyrrell.

La traduzione italiana era opera di Piero Giacosa, professore all'Univer-

sità di Torino. Fu pubblicata in *plaquette*, con copertina non stampata e senza indicazione di luogo, di data o di autore. Fogazzaro ne assicurò la diffusione, dopo aver domandato per il suo amico l'autorizzazione di tradurla.

Il 1 gennaio 1906 un articolo a sensazione del «Corriere della Sera» presentava la Lettera come l'opera di un gesuita inglese e come un documento paragonabile a un capitolo distaccato del *Santo di Fogazzaro* (poco dopo messo all'indice). Ne era autore un ex addetto d'ambasciata, divenuto giornalista, François Carrel, cattolico svizzero allora noto per le sue tendenze liberali e che doveva presto passare al servizio di monsignor Benigni. «Lo aveva informato un uomo ben conosciuto, che io non reputo di dover nominare» (R. Gout, *L'Affaire Tyrrell*, p. 135): era il padre Hyacinthe (P. Sabatier al rev. Lejay, 17 maggio 1908) che allora risiedeva a Ginevra. Il Generale dei gesuiti scrisse subito a Tyrrell, che non esitò a confessarne la paternità e che per conseguenza fu escluso dalla Compagnia un mese più tardi.

Tyrrell pubblicò immediatamente, sotto il proprio nome, una nuova edizione della Lettera, con introduzione, note e un epilogo: *A much abused Letter* (London, Longmans, 1906, pp. 104), di cui la Librairie Nourry stampò nel 1908 una traduzione che P. Sabatier doveva giudicare «esecrabile» (a Ad. Ferrière, 13 dicembre 1918) e il cui autore è rimasto sconosciuto. Molte traduzioni francesi erano state intraprese: dal canonico A. Villien, professore al seminario maggiore di Moutiers, poi all'Istituto cattolico di Parigi, su richiesta di monsignor Lacroix (Villien a Sabatier, 2 gennaio 1906); da René Johannet, allora allievo dell'Istituto cattolico di Parigi e della sezione di scienze religiose dell'Ecole des Hautes Etudes con l'autorizzazione di Tyrrell (a Sabatier, 15 maggio 1907); da Blanche de Beaumont, protestante svizzera, sul testo italiano inviato da Sabatier (Sabatier a Ad. Ferrière, 13 dicembre 1918).

Ormai Tyrrell non avrebbe più scritto che sotto il proprio nome. Nel 1908 il cardinale Mercier, arcivescovo di Malines, lo censurò personalmente, facendo solo il suo nome, nella pastorale di Quaresima. *Le Modernisme*. Egli replicò subito: *Medievalism*, che fu tradotto in francese sotto il titolo: *Suis-je catholique? Examen de conscience d'un moderniste*, Paris, Nourry, pp. 260.

«Il traduttore esige l'anonimato più assoluto», scriveva l'editore a P. Sabatier (12 gennaio 1909): era Henri Bremond (HOUTIN, *Ma Vie laïque* 2, p. 143) che, nel 1904, aveva già tradotto in modo personalissimo l'articolo di HÜGEL, *Du Christ éternel et de nos christologies successives (Au coeur de la crise moderniste*, pp. 220 e 246). Sempre senza che il suo nome apparisse, Bremond avrebbe aiutato nel 1910 Jacques Arnauv nella sua traduzione di TYRRELL, *Le Christianisme à la croisée des chemins* (HOUTIN, *ibid.*).

Vedi anche i nn. 7, 22 e 94.

85. ***. *Lettere di un prete modernista*, Roma, Libreria editrice romana, 1908, pp. 288.

Ernesto Buonaiuti, che ne parla come di un *peccatum juventutis meae* (*Pellegrino di Roma*, p. 108).

Dodici lettere e un'appendice. La prefazione, datata 1 febbraio 1908, diceva

che le lettere erano state scritte a un amico francese prima della condanna del modernismo: finzione destinata, doveva spiegare l'autore, a evitare una polemica contro i documenti romani. Le due prime lettere erano state riscritte su uno schema fornitogli da «uno dei suoi amici», ancora in vita quando Buonaiuti scriveva la sua autobiografia e che era rimasto nella Chiesa: don Nicola Turchi (+1958), storico delle religioni e traduttore italiano dell'*Histoire ancienne de l'Eglise*, di DUCHESNE. Queste lettere sono state ristampate di recente (Roma, Ed. universale di Roma, 1948, pp. XXII-198) con introduzione di Mario Niccoli. Sono molto più radicali del *Programma dei modernisti*, apparso poco prima e di cui Buonaiuti era stato l'ultimo estensore.

Vedi anche il n. 95.

86. *Letters to His Holiness Pope Pius X*, by a Modernist, Chicago, Open Court Publishing Co., 1910, pp. XX-280.

William Laurence Sullivan (1872-1935), religioso paolista americano.

Professore di dogmatica, divenne, dopo la *Pascendi*, ministro unitariano.

È autore di un'altra opera anonima: *The Priest. A tale of modernism in New-England* (1911) e di una autobiografia: *Under Orders* (1944).

Attribuito infondatamente a Tyrrell da Charles Harris: *Creds or no creds. A critical examination of the basis of Modernism*, London, 1922, pp. 373.

87. Abbé X. *Lettre à un curé de campagne*. «Bulletin religieux de l'archidiocèse de Rouen», 9 dicembre 1905, pp. 1213-1229.

Sulle associazioni per il culto, «ammirevole lettera d'un parroco (scritta dall'arcivescovo stesso) e che è un capolavoro, ma di quelli veri» (monsignor Lacroix a Houtin, 11 dicembre 1905).

Monsignor Fuzet.

88. *Lettre à un étudiant en Ecriture sainte*, Fribourg (Suisse), 1905, pp. 78; 1907, pp. 80.

Allora generalmente attribuita al rev.mo padre Cormier, Maestro generale dei domenicani, come rivela nella sua recensione il padre Lagrange («Revue biblique», aprile 1906, p. 324), al quale la lettera era discretamente ostile.

89. *Lettre d'un vieux prêtre à un plus jeune*, «Le Prêtre» (Arras), 17 dicembre 1903, pp. 202-220.

Lettera seguita da altre sette, in undici articoli, interrotti senza spiegazione il 7 aprile 1904 (cfr. sopra, p. 218, nota 19) e intesi a criticare

Autour d'un petit livre.

Secondo il padre Fontaine, «si sarà subito riconosciuto in queste pagine l'ebraicista e lo scienziato eminente il cui nome costituisce da solo la raccomandazione migliore» («Vérité française», 27 febbraio 1904) e, più precisamente, egli nomina un po' più tardi il canonico Chauvin, ex professore di esegesi al seminario maggiore di Laval (*Les Infiltrations protestantes et l'exégèse du Nouveau Testament*, Paris, 1905, pp. 503).

Secondo Houtin, il canonico Finot, della diocesi di Langres (*La Question biblique au XX^e siècle*, p. 126). A giudicare dallo stile, queste due identificazioni non sono convincenti. Il canonico Chauvin figura come intermediario fra l'autore e la rivista. Del resto Chauvin (nato nel 1859) non era un «vecchio prete»; dal canto suo, il canonico Finot, come per

mettere fine a queste interminabili lettere, tese in due articoli un

breve compendio degli errori fondamentali di Loisy (*Encore l'abbé Loisy*, «Le Prêtre», 24 marzo e 12 maggio 1904, pp. 657-666 e 45-58).

90. *Lettre des prêtres modernistes français aux archevêques et évêques de France*, «Le Siècle» e «Le Petit Temps», 9 novembre 1910; «Les Droits de l'homme», 13 novembre 1910.

«Profondamente convinti che la Chiesa non debba essere identificata con la Curia e le Congregazioni romane... numerosi ecclesiastici, appartenenti a tutte le diocesi, hanno deliberato di fare il gesto imposto...».

Questo documento provocò una collera tenace in Loisy, che lo definì *inautentico, falso, apocrifo*: «Chiunque ne sia l'autore, esso è stato concepito e pubblicato per diffamare i modernisti» (*Mémoires*, III, pp. 211), ai quali «valse parecchie ingiurie in certi giornali» (R.H.L.R., 1913, p. 571). Loisy aggiunge che Houtin era, se non l'autore (*Mémoires*, III, p. 211), almeno «il confidente e il complice del falso» (*Ibid.*, p. 273).

E contrappone a questa *finzione* la coraggiosa lettera di Miss Petre al suo vescovo, pubblicata contemporaneamente in *Les Droits de l'homme*.

F. SARTIAUX (*Alfred Loisy*, p. 283) è insorto contro queste «insinuazioni» malevole: lanciata dal «Siècle», la lettera non è stata che riprodotta in «Les Droits de l'homme» da Houtin, che la credeva autentica e che, meglio informato in seguito, si è corretto nella sua *Histoire du modernisme*. In realtà, la faccenda appare molto più complessa. Houtin era estraneo all'elaborazione e alla divulgazione del manifesto — di cui il «Siècle», del resto, aveva garantito l'autenticità — ma, d'accordo con P. H. Loysen, direttore di «Les Droits de l'homme», lo sfruttò senza curarsi di misurarne la vera portata. Lo riprodusse facendolo precedere da un commento ancora più lungo e di una estrema severità, sotto una vistosa *manchette* accusatrice: «Il falso giuramento dei modernisti. Due documenti. Tutto il clero modernista si accinge a sottoscrivere con giuramento le ultime encicliche pontificie, che esso dichiara preventivamente di rinnegare nel proprio foro interiore. La menzogna non è che una formalità, a quanto pare. Soltanto una donna libera la propria coscienza». La lettera era seguita da una nota sferzante di P. H. Loysen: «Non si potrebbe annunciare con parole più nobili che si sta per commettere un'infamia...».

Alcuni particolari — per esempio, lettera non firmata nel «Siècle», firmata «Nessuno» in «Les Droits de l'homme» — fanno supporre che Houtin disponesse di una fonte propria; se è certo che egli non ne conobbe la provenienza, dovette sospettarla e — lo si può arguire — concepire una viva irritazione, ma senza mai giungere alla certezza. Le critiche di Loisy, pur non convincendolo, lo impressionarono: «Questi sedicenti ecclesiastici», egli scrive tre anni dopo nella sua *Histoire du modernisme* (p. 330), e un po' più avanti: «Forse quella lettera non era stata scritta che da uno o due preti, o su loro istigazione» (p. 331).

Ma la sostanza del problema è altrove. «Tutto ciò non può essere stato scritto da un vero modernista in un'angoscia di coscienza», ha notato Loisy (*Mémoires*, III, p. 211), contestando il giudizio di Houtin: «Essa esprimeva certamente dei sentimenti modernisti» (*op. cit.*, p. 331).

Come giustificazione, Houtin aggiunge: «Uno dei principali rappresentanti del movimento non sconfessò questi sentimenti: egli credeva ancora nella riforma della Chiesa; ma lo giudicava possibile che da dentro

e consiglio di giurare a tutti quelli che domandavano il suo parere». La chiave dell'enigma è indubbiamente qui. Houtin pensa, senza nominarlo, a monsignor Lacroix, con il quale era da poco in rotta e che lo teneva lontano dalle sue operazioni. Ora, il 9 novembre 1910 monsignor Lacroix, modernista a suo modo, ma senza angoscia, segnalava a P. Sabatier «la bella lettera di un gruppo di preti parigini a tutti i vescovi di Francia», apparsa quel giorno nel «Petit Temps»: terza fonte, la sola che datava la lettera «Parigi, ottobre 1910», mentre essa sarebbe dovuta pervenire ai suoi destinatari, come precisa il preambolo, in illo tempore della pubblicazione. Ma soltanto monsignor Lacroix parla di preti parigini, in contrasto con le indicazioni stesse della lettera: bisogna concluderne che egli ne conosceva gli autori? Che ne era l'autore? Per lo meno bisognerà raffrontarla con l'articolo anonimo che egli avrebbe pubblicato sei settimane dopo nella «Revue chrétienne» e nel «Siècle» (cfr. *supra*, p. 76).

In realtà, sembra che monsignor Lacroix sia stato, ancora una volta, il semplice latore alla stampa e che autore della lettera sia il suo intimo amico, il rev. Naudet, almeno se s'intendono bene le confidenze del rev. BAUCERETTE (cfr. *supra*, n. 75, in *fine*). In tal modo si spiegherebbe l'insolita collera di Houtin, nell'ipotesi che egli avesse avuto sentore di questo nome, che personalmente disprezzava.

91. *Lettres romaines. Critique historique et foi chrétienne*, Paris, Roger et Chernoviz, 1904, p. 46.

Testo italiano apparso posteriormente, s.l., s.d., senza titolo e con copertina non stampata, p. 32.

«Serie di quattro lettere che un ammiratore anonimo, ma evidentemente altolocate, delle vostre idee e dei vostri scritti mi ha inviato perché siano pubblicate in qualche parte», scrisse Hügel il 16 dicembre 1903 a Loisy, al quale dirà più tardi di non conoscere l'autore delle Lettere e di averle ricevute da un intermediario (*Mémoires*, II, pp. 281-282). «L'autore anonimo, che non ho ancora assolutamente identificato», scriverà di nuovo a Loisy, «è un ex scolaro, un prete e un ecclesiastico italiano» (22 giugno 1907, *ibid.*, p. 539).

Queste lettere (erano sei) dovevano inizialmente apparire in inglese nel «Pilot», dove però non passarono. Furono allora offerte da Hügel al rev. Denis e pubblicate dal gennaio al marzo 1904 negli «Annales de philosophie chrétienne», la cui direzione fece notare che era «facile riconoscere la penna di un teologo di lingua straniera nell'autore di queste pagine».

In Italia, furono attribuite correntemente a Hügel che, per meglio coprire il vero autore, non volle disingannare neanche i suoi amici. Per Rivière (*Le Modernisme dans l'Eglise*, p. 180, nota 7), disattento alle particolarissime scorrettezze stilistiche, «contenuto e forma rivelano la buona impronta del nostro paese». R. GOURT (*L'Affaire Tyrrell*, pp. 81-82) le attribuisce a un cattolico inglese, pensando evidentemente al barone. Loisy ritiene che non possano essere di monsignor Mignot, il cui nome fu anche pronunciato (*Mémoires*, II, p. 414), ipotizza che l'autore potrebbe ben essere Genocchi e conclude che «von Hügel ha conservato bene il segreto, ammesso che l'abbia conosciuto per intero» (*ibid.*, p. 298), ciò che sembra aver fatto capire allo stesso Loisy almeno una volta (*ibid.*, p. 354).

- Con ogni evidenza, Hügel non ne è né l'autore né il traduttore. Gli articoli sono stati scritti in francese da un italiano che possedeva la lingua abbastanza bene per esprimersi in essa direttamente. La frase è breve, chiara, viva. I ritocchi di Hügel dovettero limitarsi alla formulazione del pensiero e non al tessuto stilistico, di cui il curatore ha rispettato le improprietà. Soltanto Genocchi riunisce in sé tutti i requisiti richiesti, ma l'ipotesi è tutt'altro che provata e altri hanno pensato a Semeria per esempio il P. JOHN P. HEANEY, *Exegesis, Authority and the Nature of the Church in the Life and Writings of Friedrich von Hügel*, tesi della Facoltà di Teologia dell'Istituto cattolico di Parigi, 1963, pp. 502-504.
92. *Livre blanc du Saint-Siège. La Séparation de l'Église et de l'État en France. Exposé et documents*, Paris, Editions des « Questions actuelles » (Bonne Presse), 1906, pp. 175.
La relazione, anonima, che va fino alla p. 74, è opera di monsignor Gasparri, ex professore di diritto canonico all'Istituto cattolico di Parigi e futuro cardinale segretario di Stato (BIRCOUT, *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, V. col. 864).
93. X. *Mémoire sur la situation religieuse en France*, « Revue chrétienne », gennaio-febbraio 1916, pp. 14-17.
Seguita, in marzo, da una « Deuxième mémoire sur la situation religieuse en France » (pp. 127-133). Il loro autore era monsignor Lacroix (nota Houtin).
94. [*Oil and Wine*], s.n., s.l., s.d., pp. 452.
Studio di Tyrrell terminato agli inizi del 1900, bloccato dalla mancanza d'imprimatur e, come soluzione estrema pubblicato ai primi del 1902 senza titolo, senza nome d'autore, senza luogo né data, con copertina non stampata. Distribuito sotto questa forma a titolo privato. Edizione commerciale sotto il nome dell'autore, con una prefazione inedita, nel 1907.
Vedi anche i nn. 7, 22 e 84.
95. *A Pio X. Quello che vogliamo*, Milano, 1907, pp. 25.
Traduzione inglese di A. L. LILLEY, *What we want. An open Letter to Pius X, from a group of priests*.
Risposta al discorso concistoriale del 19 aprile 1907, redatta da don Piastrelli a nome dei suoi amici. (Mario Rossi a Houtin, 27 ott. 1911, e *Diary of HÜGEL*).
Vedi nn. 85 e 97.
96. *The Policy of the Pope*, « Contemporary Review », ottobre 1892, pp. 457-477.
L'articolo suscitò a Roma una profonda emozione. Il padre Brandi, redattore della « Civiltà cattolica », rispose nella sua rivista e nella « Contemporary Review », *The Policy of Leo XIII*, maggio 1893, pp. 663-681, con un articolo che fu subito tradotto in tedesco, in spagnolo e in francese: *La Politique de Léon XIII*, Paris, 1893, pp. XI-49.
Ne era autore uno straordinario personaggio, amico di Loisy, E. J. Dillon che contemporaneamente forniva alla stessa rivista diversi articoli di esegesi sotto la propria firma. (Notizia nell'indice bio-bibliografico, *Alfred Loisy. Sa vie, son oeuvre*, p. 347). Questo primo articolo fu seguito da altri cinque, di attualità e di polemica, firmati: « by the author of The Policy of the Pope »:
- *The Pope and the Bible*, ibid. aprile 1893, pp. 457-479.
 - *The Pope and the Father Brandi. A Reply*, ibid. giugno 1893, pp. 857-870.
 - *The Papal Encyclical on the Bible*, ibid. aprile 1894, pp. 576-608.
- (Traduzione francese: *L'Encyclique et les catholiques anglais et américains*, Paris, Grasilier, 1894, pp. 71, con prefazione in forma di Lettera a un vicario generale, firmata « Un cattolico francese »). Poco dopo lo stesso editore pubblicava una *Réponse à « L'Encyclique et les catholiques anglais et américains »*, di don Charles Robert, prete dell'Oratorio di Rennes, nel quale Loisy e Houtin hanno identificato il traduttore dell'articolo: la « risposta » era poco convinta e una etichetta dell'ultimo'ora cambiò il nome della Casa editrice come per evitare ogni accostamento.
- Il padre Brandi, attribuendo l'articolo a Hügel, volle contrattaccare ancora una volta. Il cardinale Vaughan, arcivescovo di Westminster, si oppose e incaricò di rispondere uno dei suoi preti, il rev. Charles Clarke: *A Reply*, ibid., luglio 1894, pp. 42-64. La risposta del padre Brandi appare in « Civiltà cattolica » e fu tradotta in francese: *La Question biblique et encyclique Providentissimus*, Paris, 1895, pp. 245.
- *Intellectual Liberty and Contemporary Catholicism* ibid., agosto 1894, pp. 280-304 (seguito previsto dell'articolo di aprile).
 - *Theological book-keeping by double entry*, ibid., settembre 1894, pp. 351-373 (Replica al rev. Clarke).
- Dillon doveva ancora intervenire nella « Contemporary Review » del dicembre 1897: *Liberal Catholicism*, firmato *Romanus*; poi con tre articoli firmati *Voces catholicae*: dicembre 1902, *Catholicism versus Ultramontanism*; marzo 1903; *The Abbé Loisy and the catholic Reform Movement*; e febbraio 1904, *Professor Loisy and the Teaching Church*.
97. ***** *Il programma dei modernisti. Risposta all'Enciclica di Pio X « Pascendi dominici Gregis »*, Roma, Società Internazionale scientifico-religiosa, 1898¹, pp. 237; Torino, Bocca, 1910², pp. 240.
Traduzione francese: *Le Programme des modernistes. Réplique à l'encyclique du Pape Pie X*, Paris, Nourry, 1908, pp. XVI-171 (Bibl. di crit. rel., 7-8. Prefazione di GUGLIELMO QUADROTTI).
Traduzione inglese: *The Programme of Modernism*, London, Fisher and Unwin, 1908, pp. XXIV-290 (Introduzione di A. L. LILLEY).
Traduzione tedesca: *Programm der Italianischen Modernisten*. Jena, Diederichs, 1908, pp. 205 (a cura della Krausgesellschaft).
Edizione americana: *The Programme of Modernism. A Reply to the Encyclical of Pius X... with the text of the Encyclical translated from Italian by Rev. Father GEORGE TYRRELL, with an introduction by A. L. LILLEY*, New York, G. P. Putnam's sons, 1908, pp. III-XVIII-245.
La traduzione francese fu fatta in dodici giorni da Aimé Pallière, col quale Nourry si era messo in contatto fin dalla metà di novembre, tramite il rev. Bruguerete. Lo stesso giorno in cui Pallière accusava riceveva all'editore dei 125 fr. a compenso del suo lavoro, Nourry riceveva una proposta di Henry Bédarida: « Ho tradotto per alcuni amici — direttori e alunni di un seminario francese — importanti passi del libro edito di recente a Roma, *Il Programma dei Modernisti*. Li metto a vostra disposizione qualora ne abbiate bisogno... In tal caso, finirei presto

- la versione delle pagine da 15 a 92, le uniche che non ho tradotto sulle 141 della risposta all'enciclica *Pascendi*» (4 dicembre 1907).
- La prima edizione francese uscì il 2 gennaio 1908, stampata in 450 esemplari. La seconda, rivista e corretta, il 20 febbraio 1908, in 125 esemplari. Non contenevano più il testo dell'enciclica, ma si aprivano con una prefazione di G. Quadrotta, giornalista legato agli autori, che aveva assicurato la pubblicazione dell'edizione italiana. L'introduzione del rev. Lilley alla versione inglese fu tradotta nella «Revue chrétienne», 1 maggio 1908, pp. 413-420.
- L'iniziativa del *Programma* dev'essere attribuita a Buonaiuti, che ne provide alla stesura con la collaborazione di monsignor Fracassini (+ 1950) il quale redasse la prima parte, l'esposizione del sistema, in nome di una cerchia più larga di preti (F. Mari, N. Turchi, L. Pistrelli, ecc.).
- Vedi anche i nn. 85 e 95.
98. *Du progrès en Jésus-Christ*, «Annales de philosophie chrétienne», gennaio 1907, pp. 337-363.
- Monsignor Mignot. «Se avete la collezione degli 'Annales', abbiate la bontà di leggere nel numero di gennaio l'articolo sul progresso in Gesù Cristo, firmato J. H. Ne indovinate l'autore» (Lettera a Hügel, 21 aprile 1907). «Articolo notevole, cioè discusso», nota Rivière, a cui l'arcivescovo soltanto più tardi aveva confidato di non esservi del tutto estraneo («Revue apologetique», agosto 1934, p. 154, recensione di *Monseigneur Mignot*, di L. de Lacger).
- Nel 1895, monsignor Mignot aveva cercato un prestanome per uno studio sull'ispirazione biblica, ma il «Correspondant» aveva respinto questo «pio strattagemma» (a Hügel, 8 febbraio 1895). Loisy sembra abbia sbagliato scrivendo che questo studio «sarebbe stato pubblicato» sotto il nome di un amico dell'arcivescovo (*Mémoires*, I, p. 325).
99. *Que penser de la Bible?* par un groupe de prêtres catholiques, Paris, Nourry, 1908, 3 vol. di pp. 209, 311 e 161.
- Il rev. Sifflet, prete della diocesi di Lione (HOUTIN, *Histoire du modernisme catholique*, p. 435).
- Vedi anche n. 57 e 81.
100. *La Science humaine de Jésus*, «Revue du clergé français», 15 agosto 1903, pp. 338-364.
- Il rev. F. Dubois, curato nella diocesi di Cambrai (Indice annuale della R.C.F., t. XXXVI, pp. 655 e 669, e Bricout, R.C.F., 1 aprile 1904, p. 249).
101. *Souvenirs d'Assise*, «Pour mes amis seuls». Fête de sainte Claire, 12 août 1899 Imprimerie Bour à Paris, pp. 60.
- Di Marcel Hébert. Ristampato, sotto il suo nome, nella «Revue blanche» del settembre 1902, pp. 81-95.
102. *Supplique d'un groupe de catholiques français au pape Pie X*, Paris, Nourry, 1906, pp. 31.
- Scritta in seguito all'enciclica *Gravissimo* (10 agosto 1906) e pubblicata dal «Temps» del 2 settembre.
- Redatta dal rev. Grosjean (vedi n. 8 e 26) su richiesta di monsignor Lacroix, che incaricò Houtin di divulgarla attraverso la stampa dopo che entrambi vi avevano apportato alcune correzioni di forma. Particolari for-

niti da HOUTIN in *Une vie de prêtre* (pp. 373-384²): l'autore «+++» nella prima edizione, diviene nell'edizione postuma pubblicata da F. Sartiaux, «il rev. +++», al quale corrisponde nell'indice alfabetico dell'opera il nome di Grosjean, che in queste pagine non appare altrimenti.

La *Supplique* fu stampata in *plaquette* da Nourry in 3.000 esemplari, a spese di Paul Sabatier: «La *Supplique*, ahimè, non marcia affatto. Molto se n'è parlato, ma la si era già letta nei giornali» (Nourry a Sabatier, 7 novembre 1906). SABATIER la ristampò nel suo volume *Les Modernistes. Notes d'histoire religieuse contemporaine*, Paris, Fischbacher, 1909, pp. 123-136).

«L'Osservatore romano» e diversi giornali cattolici francesi l'avevano attribuita, più o meno direttamente, allo stesso Sabatier, che smentì ogni volta recisamente come fece poi per lo pseudonimo di Granvelle.

103. *La Valeur historique du dogme, à propos d'une controverse récente*, «Bulletin de littérature ecclésiastique» (Toulouse), novembre-dicembre 1904, pp. 338-357.

Don Venard, prete della diocesi di Grenoble, che aveva fatto da intermediario fra Houtin e il padre de Grandmaison. L'articolo, firmato «Uno dei vostri lettori», era stato scritto su richiesta di monsignor Batiffol.

La stessa rivista doveva pubblicare un secondo articolo non firmato, dovuto al padre Portalic, febbraio-marzo 1905, pp. 61-77. *Réponse du Bulletin*, all'articolo di Blondel *La valeur historique du dogme*, che a sua volta replicava all'articolo di Venard.

104. X, *La Vraie Science des Ecritures ou les erreurs de l'enseignement officiel de l'Église sur le vrai sens de la Bible*, Annony-Montligeon, 1909, 1909, pp. XVII-129.

«Sua Eccellenza mi ha detto: Pubblicate il vostro lavoro, se ci tenete, ma non firmatelo» (Prefazione). L'autore era un «vecchio canonico» della diocesi di Grenoble (Don Venard a monsignor Batiffol, 12 gennaio 1911).

Barrier (Abbé), 82
 Batiffol (Mgr), 69
 Blondel (Maurice), 54
 Boeglin (Mgr), 79
 Bremond (Abbé), 35, 84
 Brugerette (Abbé), 3-5, 56, 73
 Buonaiuti (E.), 85, 95, 97
 Cachera (Abbé), 40
 Cormier (Padre), 88
 Dillon (E. J.), 96
 Doussier (Abbé), 19
 Dowson (Mrs.), 48-49
 Dubedout (Padre), 77
 Dubois (Abbé), 100
 Duhamel (Abbé), 29
 Ermoni (Padre), 42
 Farion (Abbé), 10, 45
 Fawkes (Rev.), 53
 Féret (Abbé), 34
 Fleming (Padre), 9
 Fournier (Abbé), 23-24
 Fracassini (Mgr), 97
 Fuzet (Mgr), 87
 Gasparri (Card.), 92
 Genocchi (Padre), 91
 Chignoni (Padre), 74
 Grosjean (Abbé), 8, 26, 102
 Guillaume (Abbé), 67
 Hébert (Abbé), 101
 Hügel (Barone von), 9, 28
 Ireland (Mgr), 55
 Lacroix (Mgr), 76, 93
 Latty (Mgr), 78
 Leiong (Abbé), 46, 65-65
 Lemarié (Abbé), 33
 Mano (Abbé), 47
 Martel (Abbé), 37
 Martin (Dr), 71
 Mathieu (Card.), 41, 80
 Meissas (Abbé de), 72
 Méquignon (Padre), 38
 Mignot (Mgr), 98
 Naudet (Abbé), 75, 90
 Nourry (E.), 58-62, 68
 Pallière (A.), 39, 97
 Pernot (Maurice), 25
 Piastrelli (Don), 83
 Portal (Padre), 15
 Pouget (Padre), 27
 Scarpatett (L.), 44
 Sifflet (Abbé), 57, 81, 99
 Steed (W.), 9
 Sullivan (Rev.), 86
 Tazuin (Abbé), 1-2
 Turchi (Don), 85
 Turnel (Abbé), 11-13, 16-18, 20, 30
 Tyrrell (Rev.), 7, 22, 84, 94
 Venard (Abbé), 103
 Zampa (Can.), 51-52

L'asterisco posto davanti a un nome rinvia all'Index bio-bibliographique che chiude l'opera *Alfred Loisy. Sa vie, son oeuvre*, Paris, Ed. du C.N.R.S., 1960, pp. 325-409. I nomi dei principali personaggi sono seguiti dalle date di nascita e di morte, per aiutare a collocarli nel tempo. Gli pseudonimi sono indicati in corsivo con, tra parentesi, l'indicazione del personaggio reale tutte le volte che lo si è identificato.

Adhémar, viscontessa d', 281, 284, 408-411, 414, 416-417
Aimant Bernard (M. Blondel), 657
 * Albert I di Monaco, principe, 111, 284, 345
 Alès, P. A. d' (1861-1938), 581
 * Alfarié P., 490
 Allain, don, 127
 Alleaume C., can., 407, 410, 424
 Allier B., 651, 653
 Allo B.-M., padre, (1873-1945), 329, 581, 613, 622, 637
Alma, J. d' (don Tazuin), 663, 671
Alta, Docteur (don Mélinge), 3, 671
 Amann É., mons., (1880-1948), 15, 284, 297-305
 * Amette L.-A., card., (1850-1920), 135, 328, 330, 682
 Anderson R., sir, 38
 Andrieu P.-P., card., 268
A perverted devotion (G. Tyrrell), 666
 Arbelet S., signorina, 29
 Archambault G., can., 310
 Archambault P., 464
 Ardin P., mons. (Sens), 269
 Arnavon J. (1877-1949), 686
 Arréat L., 283
 Astori G., mons., 27
 Aubert R., can., 29, 427, 428, 630, 640
 Aulard F.-V.-A. (1849-1928), 200
 Auriault J., padre, (1855-1934), 315
 Autin A. (1882-1963), 278, 284, 288-292, 297
 Avenel G., visconte d', (1840-1939), 6
 Baignel J.-V., padre, (1858-1937), 70, 135, 224
 Baltzer J.-B. (1803-1871), 12
 Barbeau L., 27
 * Barbier E., don, (1851-1925), 133, 142, 157, 671, 676
 Bardy C., can. (1861-1955), 41
 Barine A., (1840-1908), 282
Barns H., (P. Lagrange), 661
 Barrier G., can. (1860-1931), 684, 694
 Barthel P., 11
 * Batiffol P., mons., (1861-1929), 15, 22, 26, 33-34, 117, 127, 141, 142, 159, 225, 227, 228, 231, 256, 275, 279, 287, 298, 310, 319, 321, 341, 343, 344, 368, 377-406, 408, 422, 443, 444, 503, 528, 580, 581, 614, 618, 622, 624, 626, 627, 629, 630, 638, 648, 651, 658, 680, 693, 694
 * Baudrillard A., card., (1859-1942), 306, 315
 Baur C., (1792-1860), 40
 Béart M. A., 31
 Beaumont Blanche de, 686
 Beaupin E., mons., (1877-1953), 655
 Bédarida H., 691
 Bellamy J., don, (1857-1903), 70
 Bellò C., don, 27
Bellovacus (don P. Fesch), 649, 655
 Benigni U., mons. (1862-1934), 646, 650, 674, 686
 * Bergson H.-L., (1859-1941), 25, 92
 Bertoye C., don, 655
 Bertrand A. N., 95
 Bertrin C., don, (1851-1924), 11, 676

¹ Le cifre rimandano ai numeri della Bibliografia.

- Besse J.-M., don, (1861-1920), 654, 656
- Besse G. P. (M. Pouget), 675
- Biasse A., 284, 292-297
- Billot L., card., (1846-1931), 102, 250, 253, 257, 248, 409, 428, 528, 650
- * Birot L., can., (1863-1936), 7, 8, 15, 17, 22, 27, 28, 32, 169, 241, 407, 408, 411, 413, 419, 423, 429, 431-462, 464, 469, 487, 490, 493, 495, 608, 630, 649, 651
- Blondel C., 651
- * Blondel M., (1861-1949), 6, 15, 17, 18, 22, 25, 27, 29, 31, 33, 136, 142, 152, 187, 188, 194, 196, 208, 263, 278, 280, 281, 283, 288, 292, 299, 300, 310, 312, 338, 356, 379, 380, 385, 387, 401, 404, 405, 417, 422, 427, 428, 454, 492, 519, 529-631, 637-639, 641, 648, 651, 657, 668, 678, 693, 694
- Boeglin E., mons., 655, 677, 684, 694
- Boisard P., sulpiziano, 31
- Boissard A., 651
- * Boissonnot H., can., 6
- Bonaccorsi G., padre, 85
- * Bonnefon J. de, 649, 685
- Bonnefoy J. de* (don Brugerette), 663-665, 672, 676, 682
- * Bonomelli G., mons., (1831-1914), 27, 137-138, 277, 649
- Bota C.*, 672
- Boudin F., 16
- Boudinhon A., mons., (1858-1941), 347, 349
- Bougaud L., mons., (1824-1888), 502, 505, 521, 525
- Boulin, don, 654
- Bourdon H.*, (G. Tyrrell), 666, 672
- * Bourget P., (1852-1935), 25, 655, 665
- Bourgin G., 23
- * Boutroux P., 26
- Boutwood A., rev., 674
- * Bouvier P., padre, (1848-1925), 27, 102, 108-109, 155, 186, 217, 250-251, 253, 259, 260, 263-264, 650
- * Brandi S., padre, 690-691
- * Bremond H., don, (1865-1933), 33, 134, 256, 310, 316, 534, 594, 595, 607, 676, 686, 694
- Breuil H., don, 310
- * Briand A., (1862-1932), 674, 685
- * Bricout J., don, (1867-1930), 13, 26, 34, 41, 130, 157, 158-159, 197-199, 215, 225, 227-229, 387, 465, 478, 508, 655, 660 690, 692
- * Brucker J., padre, (1845-1926), 18, 134, 144-145, 153, 436-437
- Brugerette J., don, (1863-1943), 424, 529, 575, 654, 665, 668, 672, 676, 678, 679, 681-682, 682, 689, 691, 694
- Brunet P.-G., (1807-1896), 645
- Bruneteau É., can., 280, 424
- * Brunetière F.-V. de P.-M., (1849-1906), 26
- Brunhes B., 656, 668
- Brunhes C., mons., (1874-1949), 310
- * Brunhes J., (1869-1930), 282, 656, 668
- Brunot M., 1
- Buisson F., 39
- Bunting J. J., 31
- * Buonaiuti E., (1881-1946), 12, 31, 644 657, 663, 670, 671, 675, 686-687, 690, 692, 694
- Cabrières F. de, card., (1830-1921), 268, 456
- Cachera A., 677, 694
- Cagnac M., mons., 648
- Caird E., (1835-1908), 142, 143, 389
- Calippe C., can., 431, 649, 654
- Callon P., sulpiziano, 462
- Calmand du Genestoux Blanche, 38
- Calmes P. Th., 273
- * Calvet J., mons., 305, 306, 313, 314, 315, 317, 318, 319, 320, 321, 323, 324, 658
- * Canet L., (1883-1958), 29, 485-486
- Carlyle T., (1795-1881), 392
- Carry E., don, 233-234
- Carry F., 686
- Carsalade J. de (Pergignano), mons., 135-136
- * Cassagnac P. e G. de, 18
- Catholici* (don Grosjean), 663, 665, 672
- Catholicus* (P. Flemin), 492, 672
- Cavallera F., padre, 16
- Césaire, don, 289
- Chaîne L., 662, 674, 678, 681-683
- * Chamard F., don, 652
- Chanvillard F., mons., (1873-1951), 231
- Chapman R., 31
- Chapon H., mons., (1845-1925), 231, 411, 453
- Charaux C.-C., 136
- Charles M.*, (p. Ch. Martain), 655
- Charly* (mons. Lacroix), 653
- Chastand E., 678
- Chauvin C., mons., (1859-1930), 193, 505, 507, 524, 687
- Chenu M.-D., padre, 9, 18
- Cherbuliez V., (1829-1899), 72
- Chevalier J., 594
- Chevalier J., can., 293-295
- Chevalier U., can., (1841-1923), 641
- Chevillon A., 332
- Chevrot G., mons., 324
- Cheyssac L. de* (don Besse), 656
- Chêze P.* (A. Houtin), 147, 648
- Chollet J.-A., mons., (1862-1952), 504-505, 524
- Clarke C., rev., 691
- * Clément M., mons., 102, 252
- * Clerval A., can., 315
- Cloudal L.* (don Farion), 673
- Clutton Margaret, 30-31
- Cochin D., 288
- Coëil C., 417
- Combès G., can., 8, 32, 408, 432, 435, 454, 456, 649
- Condamin A., padre, (1862-1940), 273, 457, 485
- Corlyu J., padre, 509
- Cornier H.-M., padre, (1832-1916), 687, 694
- Cornely R., padre, (1830-1908), 273
- Cornut E., 683
- Coste M., 655
- * Couchoud P.-L., dr., (1879-1959), 309, 401, 676, 680
- Coulange L.*, (J. Turmel), 661, 673
- Coullié P.-H., card., (Lione), 251, 263, 682
- Courbet P., 650
- Courtelys* (mons. Boeglin), 655
- Cousin V., (1792-1867), 81
- Coussange J. de* (Blanche Calmand du Genestoux), 38, 652
- Crampon L., can., (1826-1894), 15
- Cristiani L., mons., 278
- Cyr (don Masquelier), 655
- * Dabry P., don, (1862-1916), 7, 13, 16, 123, 133, 156, 249, 287, 330, 660, 670, 672, 676, 679
- Dalbin J.*, don, (mons. Delmont), 655
- Dalbrét J., 673
- Dalbus F.*, (M. Portal), 673
- Daudet L., (1867-1942), 18
- Davallon L., 656
- Davin V., can., (1825-1904), 132, 200
- De Barly D. M., padre, 509
- De Bernon, barone, 479
- Debout J.*, (don Roblot), 652, 657
- Dechamps V., card., (1810-1883), 651
- Decurtins G., (1855-1916), 282
- De Haes P., padre, 108
- Dehon L., padre, (1843-1925), 294
- * Delabroye B., padre, 10
- Delajosse H.*, (J. Turmel), 649, 661, 673
- Delahaye P., don, 652
- Delarochelle J.*, (A. Loisy), 659
- Delasaigne* (don J. Brugerette), 654
- Delassus H., mons., (1836-1921), 267, 390
- * Delattre A., padre, (1841-1928), 580
- Delion C. S.* (don Siffet), 679.
- * Delmont T., mons., (1851-1924), 655, 656
- Delorme P.* (don Trochu), 657
- Del Sole F., 685
- De Marie M., 657
- Demouy P. M.* (don Fesch), 655
- * Denis C., don, (1859-1905), 13, 15, 26, 205, 253, 256, 511, 512, 553, 677, 689
- Denzinger H. J., (1819-1883), 528
- Deramecourt V., mons., (Soissons), 268
- Dernis L., 29
- Desachy P., 653
- Des Airelles J.* (É. Nourry), 668

- Des Houx H. (H. Durand-Morimbau), 655
- * Desjardins P., (1859-1940), 13, 20, 25, 27, 28, 86, 330, 356, 370, 415, 658, 668
- Des Mazis A., 33
- Deprés I. (A. Loisy), 123, 346, 350, 433, 659-660, 665
- Despreux P. (don Bricout), 157, 158, 198, 655
- Des Trois Arches A., (don Frémont), 656
- Des Tourelles J. (don Delahaye), 652
- Deutinger M., (1815-1864), 12
- D'Habloville C., 28
- Digcon C., 11
- Di Giorgio A., 15
- * Dillon E.-J., 678, 690, 691, 694
- Dimnet E., don, (1866-1954), 495, 666
- Dolonne, don, (don Doussier), 673
- Dossémont N. (don Sifflet), 679
- Douais C., mons., 272-273
- Doussier L., don, (1849-1926), 673, 694
- Dowson E., 678, 694
- Dreyer, 389
- Droinneau V., 31
- Drumont E., 209
- * Dubedout E., 683, 694
- Dubois, cardinale, 324
- Dubois F., don, 508, 648, 692, 694
- Duboisseau Le Hardy (don Frémont), 656
- Du Bourg D., 134
- * Duchesne L., mons., (1843-1922), 6, 10, 13, 14, 26, 28, 54, 164, 278, 296, 315, 327-328, 338, 344, 350, 377, 560, 580-581, 652, 687
- Dudon P., padre, (1859-1941), 27, 29, 102, 108, 185, 250, 251, 253, 255, 260, 263, 650
- Duguet R. (don Boulin), 654
- Duhamel H., don, 675, 685, 694
- Duhem P.-M., (1861-1916), 26, 307
- Duine F., don, (1870-1924), 282
- Dulac A. (J. Turmel), 661
- Dulien L. (L. Chaîne), 682
- Dupin A. (J. Turmel), 661, 663, 665, 673
- * Durand A., padre, (1858-1928), 657
- Durand-Morimbau H., (1848-1911), 655
- * Durkheim E., (1858-1917), 92, 98
- Duthiel O., 681
- Edmond C. (don Calippe), 654
- Egerton H. (rev. Boutwood), 674
- Emonet B., padre, 214
- Engels E., dr., (G. Tyrrell), 666, 674
- Ermoni V., lazzarista, (1858-1910), 159, 654, 657, 675, 677, 694
- Ernest - Charles J., 681
- Eucken R., (1846-1926), 561
- Fabre P., (1859-1899), 551
- Fahlrand L., 672
- Faloci-Pulignani, mons., 633
- Fargues P., 39
- Farion I., don, (1849-1932), 366, 669, 673, 677, 694
- Fawkes A., rev., (1850-1930), 678, 694
- * Febvre L., B, 634-636
- Federici V., (1871-1953), 679
- Féret P., don, (1830-1911), 676, 694
- Fernessole P., padre, 378, 384-385
- Ferrière A., (1879—), 686
- Fesch P., don, (1858-1910), 649, 655
- Fidelis (mona. Boeglin), 655
- * Fillion C.,ulpiziano, (1843-1927), 40, 135, 315, 408, 525, 527
- Finot F., can., 237-238, 511, 687
- Firmin A. (A. Loisy), 66-83, 123, 126, 181, 309, 346, 350, 352, 368, 383, 384, 388, 409, 461, 659-660, 665, 667
- Fischbacher G., (1840-1909), 32, 38, 294
- * Fleming D., padre, (1851-1912), 484, 492, 673, 694
- Floquet C. (don Calippe), 654
- * Fogazzaro A., (1842-1911), 12, 13, 26, 29, 254, 453, 643, 668, 685, 686
- * Fonsegrive G., (1852-1917), 26, 123, 205-207, 238, 287, 294, 295, 454, 567, 600, 652, 684
- * Fontaine J., padre, (1839-1917), 16, 18, 152, 221, 399-400, 479, 654, 687
- Forget, don, (Lovanio), 153
- Fouard C., don, (1837-1903), 295
- Fournier P., don, 674-694
- * Fracassini U., mons., (1862-1950), 692, 694
- Franglais J. (don P. Fournier), 663, 674
- Franc (don Bertoye), 655
- Frazier J. G., sir, (1854-1941), 370
- * Frémont G., don, (1852-1912), 5, 22, 28, 33, 169, 194, 241, 267, 268, 271-272, 281, 315, 407-462, 469, 486, 489, 491, 556, 655, 656
- Frohschammer J., (1821-1893), 12
- * Fuzet E.-F., mons., (1839-1915), 288, 649, 677, 687, 694
- Gallarati-Scotti T. F. duca di, 643, 644
- Gallerand H. (J. Turmel), 661
- Gambaro A., don, 681
- Gardner P., (1846-1937), 99, 678
- * Garnier T., don, (1847-1920), 18, 294, 648
- * Gasparri P., card., (1852-1934), 690, 694
- * Gaudeau B., padre, (1854-1925), 188, 236
- Gaudel A., mons., (1880-1960), 648
- * Gayraud H., don, (1856-1911), 40, 123-194, 197-199, 205, 239, 267, 294, 319, 356, 422, 436, 437, 465, 509, 511, 566, 568, 585-588, 599, 638-639
- Gazagnol G., don, 648
- Geay P.-J., mons., (1845-1919), 684
- * Gelli S., dr., (G. Tyrrell et R. Murri), 674
- * Genocchi G., padre, (1860-1926), 254, 255, 257, 258, 484, 512, 689, 690, 694
- Ghignoni A., padre, 681, 694
- Giacosa P., prof., 685
- GINOULHIAC, mons., 270
- Giraud V., (1868-1953), 2, 282-283
- Glorieux, L., mons., 656
- * Goguel M., (1880-1955), 40
- Gondal J.,ulpiziano, (1854-1920), 307
- Gonin M., 657
- Gore C., vescovo, (1853-1932), 509
- Gouhier H., 24
- Gout R., 683, 686, 689
- * Goyau G., (1869-1939), 135, 656, 668, 684
- * Grandmaison L. de, padre, (1868-1927), 15, 22, 39, 40, 53, 97, 108, 116, 127, 141, 142, 144, 152, 159, 457, 644, 658, 665, 667, 693
- Granvelle (M. Pernot), 648, 674, 693
- Grappe G., 157
- * Gratry A., padre, 270, 346
- Graux J. (don Grosjean), 654, 675
- Grébaud S., mons., (Laurent in L'A-nathème di A. Autin), 288
- Greene Plunket Guendolene, 28, 611
- Grégoire L. (G. Goyau), 656
- * Grosjean J.-M., don, (1868-1940), 28, 169, 171, 653, 654, 665, 670, 672, 675, 681, 692, 693, 694
- Guenther A., (1783-1863), 12
- Guéranger P.-L.-P., dom, (1805-1875), 278
- Guérard J., mons., (Coutances), 268
- Guérin P., 1
- * Guyot H., (1877-1966), 663
- Guibert J.,ulpiziano, (1857-1914), 281, 306, 416, 537
- * Guignebert C., (1867-1939), 30, 391, 634
- Guillaume C., don, 680, 694
- Guisan R., 3, 611
- Guitton J., 19, 69, 282, 658, 675
- Guthlin J., mons., 677
- Guyote (M. Pouget), 657, 675
- * Guy-Grand G., 19
- Harduin, 209
- Harispe P., 647, 677
- Harmel L., 313
- * Harnack A. von, (1851-1930), 26, 32, 35-101, 104-106, 110, 114, 119, 124, 125, 127, 130, 141, 142, 143, 146, 147, 149-152, 156, 157, 158, 166, 167, 185, 232, 315, 317, 333, 334, 340, 341, 342, 357, 358, 363, 365, 368, 388-390, 392, 393, 398, 401, 434, 435, 443, 465, 543, 559, 560, 563, 582, 638, 652
- Harris C., 687
- * Hartmann E., von, (1842-1906), 97

- Hayen A., padre, 651
 Heaney J. P., padre, 690
 * Hébert M., (1851-1916), 13, 14, 22, 28, 30, 32, 54, 275, 327-338, 353, 364, 374-376, 378, 408, 412, 495, 500, 663, 667-668, 692, 694
 Heiler F., 97-98
 * Hemmer H., can., (1862-1945), 677
 Henry, don (don H. Duhamel), 675
 Hermes C., (1775-1831), 12
 Hertzog F.-X., sulpiziano, 423
 Herzog C. (J. Turmel), 648, 661, 665, 675
 Heurgon-Desjardins A., signora, 28
 Hilaire de Barenton, padre, (1864-1946), 147-149, 648, 654
 * Hogan J.-B., sulpiziano, (1829-1901), 404, 487, 694
 * Houtin A., (1867-1926), 3, 6, 12, 13, 14, 16, 17, 19, 22, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 34, 35, 54, 90, 91, 98, 128, 147, 163, 167, 169, 183, 218, 253, 256, 258, 271, 272, 275, 285, 293, 296, 297, 309, 311, 327, 328, 329, 330, 331, 337, 340, 343-378, 387, 389-391, 453, 464, 478, 484, 486, 488, 490, 494, 495, 529, 633, 636, 647-649, 651-654, 664-665, 667, 671-693
 * Hügel F. von, barone, (1852-1925), 3, 12, 13, 17, 28, 29, 30, 31, 33, 38, 53, 54, 90, 99, 134, 163, 191, 241, 255, 259, 277, 281, 288, 292, 299, 316, 345, 351, 368, 389, 433, 462, 466, 469-472, 475, 476, 478, 483, 486, 488, 490, 491, 492, 493, 495, 496, 498, 500, 512, 519, 524, 529, 531, 532, 535, 551-564, 567, 575, 579, 580, 581, 583, 584, 593-615, 628, 638, 641, 652, 659, 660, 675, 678, 686, 689, 690, 691, 692, 694
 Hugon É., padre, (1867-1929), 525
 * Hulst M. d', mons., (1841-1896), 14, 25, 140, 145, 147, 239, 311, 348, 351, 556, 677
 Hummelauer, F. von, padre, (1842-1914), 273
 * Huvelin H., don, 121
 Huysmans J.-K., (1848-1907), 278
 Ignout, 675
 Ingold A., don, (1852-1923), 677
 * Ireland J., mons., 678, 694
 Isoard L., mons., (1820-1901), 7, 453, 684
 Jacobé F. (A. Loisy), 659
 Jacobi F.-H., (1743-1819), 95
 * Jacquier É., don, (1847-1931), 423
 Janssens L., don, 650
 Jaureg J. B., don, 153
 Jaurès J., (1859-1914), 96
 Jay P., (1868-1947), 13, 26, 204
 Jean II, 676
 Jehan (Don Bessé), 654
 Jobit P., mons., 12
 Johannet R., 686
 Jourdan, don, 651
 Jousse de la Motte O. (don Lema-rié), 657, 676
 Junius (Paul Bonrget), 655
 Juston-Sabatier A., signora, 30
 Kappstein T., 41
 * Klein F., don, (1862-1953), 15, 29, 30, 35, 54, 67, 112, 164, 179, 256, 277, 284, 345, 411, 416
 Koszul A., don, 323
 Kraus F.-X., (1840-1901), 293, 674
 Knoott P., (1811-1889), 12
 La Barre A. de, padre, 17, 295, 315, 384
 Labauche L., sulpiziano, (1871-1955), 279, 282, 524
 La Bédoyère M. de, 29
 * Laberthonnière L., padre, (1860-1932), 15, 26, 29, 293, 295, 300, 310, 312, 379, 385, 454, 472, 485, 486, 519, 551, 558, 561, 566, 581, 585, 602, 608, 611, 612, 614, 626, 629-630, 651
 Labouré J.-G., card., 251
 Labourg J., can., (1874-1959), 53
 Lacey T. A., rev., (1853-1931), 85
 Lager L. de, acn., 453, 459, 463-464, 467, 473, 482, 486-490, 494, 496, 498-500, 519, 609, 667, 692
 Lacroix J., 1
 * Lacroix L., mons., (1854-1922), 13, 25, 26, 29, 34, 204, 249, 255, 256, 267, 270-272, 329, 422, 652-654, 665, 669, 672, 675, 677, 679-690, 692, 694
 Lagarde A. (J. Turmel), 661
 Lagardère J., can., (1860-1918), 423
 La Heunière, barone de, (don Félet), 676
 * Lagrange M.-J., padre, (1855-1938), 15, 18, 25, 32, 34, 53, 55, 141, 149-152, 153, 200, 225-228, 231, 259, 273, 287, 310, 312, 324, 377-385, 390, 400-401, 422, 433, 443, 457, 484, 486, 503, 509, 516, 525, 580-581, 622, 648, 658, 660, 673, 687
 Lahyre P. (P. Hilaire de Barenton), 654
 Lamy A., don, (1884-1908), 630
 Lamy J. T., don, 148
 Lancry L., dr, 194, 260
 * Langénieux B.-M., card., (1824-1905), 102, 251, 252, 257-258, 656
 Lapeyre P., (1847-1906), 123
 Laplagne H. (P. Maunou), 655
 * Largent A., padre, (1834-1921), 102, 252, 258, 315
 La Rive, T. de, 16
 Lataix J. (A. Loisy), 659
 * Latty G., mons., (1844-1928), 260, 261, 267, 389, 656, 683-684, 694
 Laverdière J. de, 655
 Lawson R. (J. Turmel), 661
 Lebas J.-J., sulpiziano (1827-1904), 422
 Leblanc S. (don Bremond), 676
 Le Bras G., 2, 24, 670
 Lebreton J., padre, (1875-1956), 22, 279, 404, 524
 Le Breton P., 663, 676
 Le Breton Y. (p. Fontaine), 654
 Lebrun É. (mons. Beaupin), 655
 * Le Camus É.-P., mons., (1839-1906), 127, 137-138, 140-142, 157, 173, 193, 239, 241, 242, 245, 246, 248, 249, 273, 466, 493, 509
 Lecanuet É., padre, (1853-1916), 210, 648, 651
 Leclercq, H., don, 648
 Lecot V.-L., card., (Bordeaux), 251, 422
 Lefranc E. o L., don, (don Martel), 663, 676
 Legendre A., mons., (1849-1928), 218-221
 Léger A., 21, 593, 600
 * Le Hir A., sulpiziano, (1811-1868), 463
 * Lejay P., don, (1861-1920), 13, 34, 661, 677, 686
 Lelong A., don, (1855-1933), 677, 680, 694
 Lelong É., mons., 267
 Lemann A., mons., (1836-1909), e J., can., 193
 Lemarié O., don, (1876-1949), 11, 30, 328, 329, 657, 676, 694
 Lemire J., don, (1853-1928), 7, 18, 26, 29, 31, 423, 653, 677, 685
 Lemius J., padre, (1860-1923), 167, 650
 Lemonnier A., padre, (1872-1932), 273
 Le Morin J., don, (p. Méquignon), 663, 676
 Lenain D. (J. Turmel), 661
 Le Nain de Tillemont L.-S., (1637-1698), 279
 Lenoir V., 16
 Le Nordet F., mons., (1844-1922), 267
 * Leone XIII, Gioacchino Pecci, (1810-1903), 16, 25, 26, 126, 128, 129, 140, 200, 225, 235, 249-250, 293, 307, 328, 344, 346, 348, 349, 352, 408, 409, 411, 431, 456, 485, 556, 655-656, 684, 690
 * Lepidi A., padre, (1838-1925), 411, 431, 452
 * Lepin M., sulpiziano, (1870-1952), 101, 194, 267, 279, 516, 524, 525, 528
 Le Play P.-G.-F., (1806-1882), 132, 652
 Le Querdec Y. (G. Fonsegrive), 649, 652
 * Le Roy É., (1870-1954), 13, 22, 26, 119, 379, 519, 631
 * Lesêtre H., can., (1848-1914), 135
 * Letourneau G., sulpiziano, (1850-

- 1926), 29, 102, 108, 135, 155, 185-186, 217, 250-251, 259, 264, 650
Letourneur P. (J. Turmel), 661
Lévesque E., sulpiziano, (1855-1944), 308
Levie J., padre, 658
Lézuvec G. (J. Turmel), 654, 661
Life (don J. Bruguerette), 654
 * *Lilley A. L.*, rev., (1866-1947), 690-692
Lloyd Thomas J. M., 685
Loitmol E. (A. Pallière), 372, 676
Loisy A., (1857-1940), 1-40, 53-122, 161-191, 344-376, 383, 387, 409, 479, 501-504, 529-550, 633-642, 648, 658-660, 664, 667-668, 672, 679, 687-693
 * *Lorenzelli B.*, card., 135
Loriaux H. (A. Chachera), 663, 677
 * *Lorin H.*, 259
Loth A., (1842-1927), 128, 134, 200, 209, 479, 650
Loutil E., mons., (1863-1959), 655
Lovantien (P. F. Merklen), 229, 479
 * *Loyson*, il p. Hyacinthe, (1827-1912), 347, 367-368, 464, 478, 484, 486, 487, 488, 494-495, 686
Loyson P. H., (1873-1919), 638
Lucens (mons. Boeglin), 655
Luçon L.-H., card., 135
 * *Ludot O.*, don, 166

Mc Avoy T. T., padre, 29
 * *Magnier A.*, can., (1829-1906), 145, 351, 479
Magnin É., can., (1880-1940), 10-11, 30, 54, 67, 112, 328
Maignen C., padre, (1858-1937), 129, 130, 132, 134, 152, 157, 159, 194, 200-209, 277, 409, 422, 479, 589, 593, 634, 638, 639, 655
Maillet F.-A., mons., 269
Maillet F., can., (1849-1925), 568, 650-651
Mandonnet P., padre, (1858-1936), 282, 554
 * *Mangenot E.*, can., (1856-1922), 299, 350
Mano C., don, (1870-1921), 654, 669, 677, 694

Many S., mons., sulpiziano, (1847-1922), 135
Marcellin G., 293, 296, 297
Marchal G., past., 85
 * *Margival H.*, (1854-1914), 384, 385, 388
Mari F., don, 692
Marie, Maurice de (M. Blondel), 657
Martain J., 8
Marlé R., padre, 4, 33, 299, 529-631 *passim*
Marrou H.-I., 635, 640
Martain C., padre, 655
Martel F., don, (1863-1923), 676, 694
Martin L., dr., 652, 681, 94
 * *Martin du Gard R.*, 28, 330, 337
Marybert J.-P. (don Fesch), 655
Masquelier, don, 655
Masson P.-M., (1879-1916), 289
Masure E., can., (1882-1958), 279, 280, 281, 284, 306, 575
Mater A., 683
 * *Mathieu F.-D.*, card., (1839-1908), 251, 647, 677, 684, 694
Maubece E., can., (1874-1944), 67
Maumus V., padre, (1842-1912), 655
Mauriac F., 284, 285, 287
Maurice J. (M. Blondel), 657
Mayer J.-M., 31
 * *Méchinéau L.*, padre, (1849-1919), 18
 * *Meignan C.*, card., (1817-1896), 6, 26, 147-148, 164, 347, 368, 464
 * *Meissas A. de*, don, (1837-1906), 681, 694
Méjan L., 685
Méjan L. V., 670, 683
Mélinge C., don, 671
Mentor (don J. Bruguerette), 654
Méquinion É., padre, 676, 694
 * *Mercier D.*, card., (1851-1926), 290, 686
Merklen, P. Fourier, padre, 229
 * *Merry del Val R.*, card., (1865-1930), 107, 251-266, 484
Meyerson I., 24
Michaut G., 282
Michel A. (J. Turmel), 662
Miglietti S., padre, 655
 * *Mignet E.-I.*, mons., (1842-1918), 13, 17, 22, 26, 30, 32, 54, 111, 133, 138, 163, 175, 191, 194, 208, 219, 238, 241, 249, 255-259, 267, 269, 302-303, 347, 368, 402, 404, 407, 408, 410, 411, 422, 423, 432, 433, 441, 448, 455, 459, 460, 462-500, 519-524, 528, 564, 608-611, 614, 649, 667, 670, 689, 692, 694
Minocchi S., (1869-1943), 679
Molandre P. (A. Loisy), 659
Molinos M. de, (1628-1696), 263
Monchamp C., can., (1856-1907), 155
 * *Monier F.*, sulpiziano, (1831-1912), 83, 134, 184, 265, 660
 * *Monod G.*, 96, 163, 347
Monsabré J.-M.-L., padre, (1827-1907), 502
 * *Montagnini C.*, mons., 484, 684
Montuclard M., 6
 * *Morel G.*, don, 5, 284, 305-325
Morin (P. Ermon), 654, 657, 677
Morin G., don, (1861-1946), 406
Morland J., 11
Moulard A., don, 650
Mourret F., sulpiziano, (1854-1938), 6, 33, 196, 280-281, 292, 492, 533, 564, 565, 566, 577, 578, 580, 581, 582, 585, 588, 593, 598, 599, 600, 604, 605, 607, 618, 620, 630, 638, 641, 648
Moustier F. (don Trochu), 657
 * *Mugnier A.*, don, 28, 441
Muller H., 677
Mun A.-A.-M., conte de, (1841-1914), 423
 * *Murri R.*, (1870-1944), 12, 17, 674

Narsy R. (L. Scarpattet), 652, 677
 * *Naudet P.*, don, (1859-1929), 13, 17, 133, 156, 201, 203, 204, 238, 249, 259, 260, 267, 287, 294, 423, 654, 655, 656, 657, 681, 683, 684, 689, 694
Nédoncelle M., mons., 33, 299, 524, 610, 611, 622, 675
Néon P., don, (don Farion), 677
Niccoli M., 687
Nicolas, padre, ex-lazzarista, 680
Nivelli (mons. Lacroix), 653

Nöldeke T., (1836-1930), 470
Normand V. (don Lelong), 677
 * *Nourry E.*, (1870-1935), 13, 30, 652, 658, 662-664, 665, 668, 670, 673, 676, 681, 691, 693, 694
Nourry-Saintyves C., 30
Nouvelle T.R.P.A., 193
Novel A., don, (don Mano), 654, 669, 677

Oger G., don, 145-147
 * *Ollé-Laprune L.*, (1839-1898), 25, 551, 612
Ory G., 31

Pallière A., (1873-1950), 372, 676, 691, 694
Palmer W. S. (Dowson), 678
Pannier E., can., (1854-1937), 233
Paradis É., don, 283, 669, 678
 * *Paris C.*, 633
Parisien (don L. Poulin), 675
Parizet P. (mons. Lacroix e A. Houtin), 653
Parocchi L.-M., card., (1833-1903), 249
Pascal B., (1623-1662), 209
Pautonnier A., can., (1853-1943), 284, 661
Payrac H. de (Mons. Lacroix), 653
Pécaut F., 372
Pécheug E., don, 593
 * *Péchenard L.*, mons., (1842-1920), 7, 135, 315, 422, 678
Pègues T., padre, (1866-1936), 141, 227, 422, 479, 504
Pellouret, padre, 683
Pelt J. B., don, 266, 273, 295
Pennavera (mons. Boeglin), 655
Pératé A., (1862-1947), 256, 622
Perbal, padre, 650
Pernot M., (1875-1948), 648, 668, 674, 675, 682, 694
 * *Perraud A.*, card., (1828-1906), 2, 26, 108, 127, 135-136, 164, 168, 171, 187, 239, 249-251, 253, 257-268, 422, 464, 482, 638, 650, 677
 * *Perraud C.*, can., (1831-1892), 329
Perrès S. (mons. Lacroix), 653
Perrin E. (J. Turmel), 662

- Petit F., mons., 423, 680
- * Petre M., miss. (1863-1942), 12, 29, 30, 31, 668, 688
- * Peysson Z., don, 134
- Philatèthes* (can. Zampa), 678
- Piastrelli L., don, 685, 690, 692, 694
- * Picard A. e A., 35, 280, 344-346
- Pie de Langogne P. (mons. Sabadel, †1914), 650
- Piepenbring C., (1840-1928), 85
- Pierre C.* (mons. L. Lacroix), 653
- Pierre l'Ermite* (mons. Loutill), 655
- * Pio X, Giuseppe Melchiorre Sarto, s. (1835-1914), 26, 200, 229, 250-260, 267, 268, 312, 328, 378, 415, 441, 453, 496, 499, 655, 672, 681
- Pio IX, Achille Ratti (1857-1939), 343
- Pio XII, Eugenio Pacelli, (1876-1958), 311
- * Pioli G., 374
- Pitra J.-B.-F., card., (1812-1889), 652
- Plunket-Greene R., 28
- Poincaré J.-H., (1854-1912), 26, 203, 209
- Pommier J., 23
- * Portal F., lazzarista, (1855-1926), 318, 673, 694
- * Portalicé E., padre. (1852-1909), 109, 225, 228-229, 378, 390, 627-630, 644, 665, 693
- * Pouget G., lazzarista, (1847-1933), 282, 657, 675, 694
- Poulat É., 32, 33, 671
- Poulet C., don, 200
- Poulin L., don, 655
- * Prat F., padre, (1857-1933), 159, 214-215, 267, 279
- Pressy, mons. de, 521
- Prévôt R., 672
- * Pulligny J. Leclerc de, 25
- Quadrotta C., 691-692
- Quézard J.-M., (1797-1865), 645
- Quiévreux C., can., (1862-1927), 656
- Quiévreux P. de, 38, 648, 682
- * Rampolla del Tindaro M., card., (1843-1913), 255, 553
- Randou (P. Durand), 657
- Ranke L. von, (1795-1886), 41
- Ravà Marcella, 671
- * Rawlinson G. C., rev., (1868-1923), 30, 99
- * Reinach S., (1858-1932), 18, 287, 648
- Rémond R., 7, 8, 11, 651
- Rémy* (M. Gonin), 657
- Rétif L. e A., 5
- * Réville A., (1826-1946), 25
- * Réville J., (1854-1908), 97, 392
- Rey O., don, 235
- Richard M.* (p. Miglietti), 655
- * Richard F., card., (1819-1908), 19, 26-27, 29-30, 35-36, 54, 67, 102, 107, 111, 134-135, 138, 144, 156, 164, 217, 249-259, 265, 277, 280, 315, 338, 344, 352, 368, 383, 409, 413, 434, 466, 478, 482, 559, 650, 659-660
- Richeville* (mons. Boglein), 655
- Rideau É., padre, 4
- Ritschl A., (1822-1889), 41, 95, 216, 387
- * Rivière J., don, (1878-1946), 15, 17, 33, 35, 49, 53, 80, 152, 167, 256, 277, 297-303, 341, 343, 378, 406, 500, 516, 519, 525-529, 575, 608, 643-644, 650, 663, 666, 668, 671-672, 674, 676, 677, 680, 685, 689, 692
- * Robert C., don, 691
- Roblot R., don, (1872-1939), 652, 657
- Roclat E., 39
- Roland-Gosselin D., don, 282
- Romanus* (E. Dillon), 678-691
- Romanus* (A. Fawkes), 678
- Romanus* (F. von Hügel), 673, 678
- * Roques L., dr., 680
- Rosa E., padre, (1870-1938), 675
- Rose V., padre, 273, 282, 444
- Resi M., 690
- Rouquette R., padre, 4
- Roussel A., padre, (1849-1921), 339
- Roussel J., don, 650
- * Rousselot J., don, (1846-1924), 633
- Royer-Collard P.-P., (1763-1845), 209
- * Rumeau J., mons., 135, 410
- * Sabatier A., (1839-1901), 26, 39, 69, 72-86, 97, 216, 555
- * Sabatier P., (1858-1928), 13, 16, 18, 25, 30, 97, 98, 156, 204, 205, 206, 234, 254, 256, 257, 270-272, 282, 292, 293, 329, 330, 336, 337, 350, 364, 375, 376, 389, 633, 648, 651-654, 665, 666, 672-686, 689, 693
- Sacchetti G., (1845-1906), 17
- Sally B. de* (M. Blondel), 657
- Saint-Clair E.* (mons. Ireland), 678
- Saint-Clair J.* (don Roblot), 649, 657
- Saint-Poli H. de* (don J. Brugere), 678
- Sainte-Foy L., don.* (don Sifflet), 663
- 678
- Saintyves P.* (É. Nourry), 652, 662, 664, 665, 671, 675, 679
- * Saltet L., mons., (1878-1952), 299, 378, 647, 662, 671, 680
- Sangnier M., (1873-1950), 15, 18, 129
- Sardi V., mons., 650
- Sartiaux F., vedova, 28
- * Sartiaux F., (1876-1944), 12, 25, 30, 31, 32, 33, 34, 311, 327-330, 340-343, 352-353, 364, 648-649, 671, 680, 688, 692
- * Saunders T. B., 38
- Scarpattet L., 652, 677, 694
- Schell H., (1850-1906), 502, 509
- Schleiermacher F. D. E., (1768-1834), 40, 95
- Schwalm B., padre, (1860-1908), 552
- Schweitzer A., (1875-1965), 86
- * Sédilot F., don, 126-128, 156
- Segond L., 294
- Seignobos C., (1854-1942), 577
- Seippel P., 2
- * Semeria G., padre, (1867-1931), 259, 690
- Semper eadem* (G. Tyrrell), 666
- Senior* (É. Nourry), 679
- Serre J., 662
- * Serpillanges A.-D., padre, (1863-1948), 300
- Sevrin E., can., 23
- Sharp É. (A. Loisy), 659-660
- Siegfried Agnès, 28, 33, 281, 328, 407-409, 413, 417, 423, 425, 432, 655
- Sifflet P., don, (1848-1911), 676, 678, 683, 684, 692, 694
- Simon J. (A. Loisy)*, 659
- Simon le Crényéen*, 679
- Siouville A.* (don Lelong), 662, 679, 680
- Six P., mons., (1860-1936), 287
- Söderblom N. (prop. Lars Olaf Jonathan) (1866-1931), 98
- Sonnois É.-M., mons., 135
- Sorel G.*, 680
- Sorel G.*, (1847-1922), 680
- Spectator novus* (M. Pernot), 674
- Spuller, 26
- Steed W., 673, 694
- Stella P.* (don Calippe), 654
- Stewart H. L., 9
- Stoetzel J., 24
- Strauss D.-F., (1808-1874), 40, 49
- Sueur L.-F., mons., (Avignone), 267
- Sullivan W. L., rev., (1872-1935), 687, 694
- Sylvan I.* (don Guillaume), 680
- Sylvia A. de* (É. Nourry), 680
- Talmeyr M.* (M. Coste), 655
- Tanquerey A., sulpiziano, (1854-1932), 293
- Tauzin É., don, (1873-1925), 159, 389, 391, 671, 694
- Taxil L. (G. Jogand-Pageès)*, 164, 647, 647
- Testis* (mons. Batifoll), 680
- Testis* (M. Blondel), 657
- Thomas M.* (p. A. Valensin), 657
- * Thureau-Dangin F., 31, 181
- Tiber* (mons. Boglein), 655
- Timothéon*, 680
- * Tixeront J., sulpiziano, (1856-1925), 279, 648
- Touchet S., card., 272, 422
- Touzard J., sulpiziano, (1867-1938), 308-309
- Treiber C., 672
- Trochu F., don, 267, 657
- Troeltsch E., (1865-1923), 90, 611
- Turchi N., don, (1882-1958), 687, 692, 694
- * Turinaz C.-F., mons., (1838-1918), 135-138, 255, 269, 277, 684

* Turmel J., (1859-1943), 13, 22, 30, 31, 33, 34, 54, 163, 275, 284, 288, 296, 327-329, 338-344, 370, 379, 483, 644, 647-650, 654, 657, 658, 661-667, 670, 671, 673, 675, 677, 680, 681, 683, 694

Tym Floc (dr. L. Martin), 652, 611

* Tyrrell, George (1861-1909), 12, 13, 18, 22, 28, 29, 31, 275, 286, 297, 312, 319, 379, 384-385, 524, 554-556, 561, 611, 612, 614, 626, 629, 644, 663, 665-668, 672, 674, 679, 683, 685, 686, 687, 690, 694

Urbain C., can., (1852-1931), 648, 683

Vacandard E., don, (1849-1927), 648

Vacant J.M.A., can., (1852-1901), 299, 504

Valdour J. (dr. L. Martin), 652, 681

Valensin A., padre, 31, 566, 579, 657

Vallet P., sulpiziano, 306

Vanbeck A. (J. Turmel), 662

Vandervelde E., 337

Van Hoonacker A., can., (1857-1933), 347

Vannutelli S., card., (1834-1915), 249

Vaughan H., card., (1832-1903), 666, 668, 691

Veiga-Coutinho L. da, 18, 34, 108, 406

* Venard L., don, (1874-1945), 17, 31, 284, 305-325, 349, 581, 613-619, 622, 624-631, 660, 693, 694

* Vercesi E., don, (1873-1936), 17, 259

Vermeil E., 97

* Vernes M., 96

Vernet F., mons., (1863-1942), 293

* Veuilliot L.-F., (1813-1883), 650

Vidi (W. Steed), 673

Vidler A. R., 99

* Vigouroux F., sulpiziano, (1837-1915), 185, 255, 293, 307, 315, 350, 408, 411, 412, 424, 470, 472, 473

Villien A., can., (1867-1943), 686

Vincent F., mons., (1878-1962), 650

Vincent H., padre, 661

Viollet J., can., (1875-1956), 310

* Viollet P., (1840-1914), 109, 310, 453

Vives y Tutó J. (Giuseppe Calasanzio), card., (1854-1913), 650

Voces catholicae (dr. Dillon), 691

Vons H., padre, 683

Vrai J. (don de Meissas), 681

* Wagner C., past., 39

Waldeck-Rousseau R., 255

Walgrave P.J.-H., 70

Weiss J., (1863-1914), 86, 383

Wehrlé J., (1865-1938), 15, 33, 136, 142, 152, 187, 263, 280, 292, 279-380, 401, 519, 533-540, 543, 548, 549, 550, 561, 564, 565, 566, 580, 585, 598-610, 614, 618, 619, 622, 626, 629, 638, 651

Wernle P., (1872-1939), 392

White A.D., (1832-1918), 476

Zampa L., can., 678, 694

Zeiller J., 282

INDICE TEMATICO

Autonomia della critica, 158, 171-173, 182-183, 186-188, 194-195, 200-201, 214-215, 217, 221-224, 230, 234, 239-240, 260-263, 300-301, 380-381, 385-386, 395, 404, 414, 417-418, 420, 474, 489, 542-543

« Compartimento stagno », 165-166, 173, 187, 189, 194, 200, 230, 234, 236-237, 239, 380, 539-540, 544

Concezione verginale di Gesù, 67, 121, 154, 188, 331, 355, 358-361, 619, 619, 622, 625

Crisi dottrinale e livello intellettuale del clero, 7, 125, 133, 136-137, 150, 232, 252, 261, 269, 272, 278-325, 331, 347, 356-357, 366, 382, 409-410, 414, 421-422, 435, 450, 456-461, 479, 493, 499-500, 563-564, 587

Dimostrabilità della divinità di Gesù, 180, 188-189, 214, 245-246, 264, 269, 295, 407, 417-418, 425-431, 440, 451, 453, 485

Dogmi e formule dogmatiche, 63-64, 74-79, 103, 115, 124, 150, 181-184, 196, 199, 205-209, 212-213, 221-222, 391-392, 395, 405-406, 450, 461, 481, 488-489, 590, 627

Elaborazione redazionale dei Vangeli, 124, 126, 137-138, 143-144, 146, 157, 169-170, 174, 217, 242, 319-321, 394-397, 420, 445-446, 516-517

Errori nella Bibbia, 126, 140, 147-149, 312, 348

Escatologia e Regno di Dio, 42-44, 57-60, 67-68, 89, 124, 140-141, 143-144, 148, 167, 173, 179-180, 196, 225, 291, 388, 391-393, 402-403, 535, 571-572, 611, 619

Fatto storico, 116, 118, 121, 149-150, 155, 167, 176-177, 180, 183, 190, 211, 225-226, 229, 232, 237, 245-246, 355, 359-360, 385, 425, 481, 541, 544, 577, 586, 601-602, 619-624, 628-629

Genesi (Libro del), 78, 80, 128, 170-171, 189, 200, 291, 308, 429-431, 434, 472-473

Ispirazione, 145, 158, 164, 272, 311-312, 348, 472

Mistificazione e malintesi, 20, 111-114, 116-122, 132, 137, 142-143, 145, 156, 159-160, 198, 254, 297-299, 340-344, 347-353, 356-357, 362-363, 367-370, 374, 376-377, 413-417, 423-424, 438-439, 449-450, 459-461, 466-468, 471-472, 478, 498-500, 512, 549-550, 586, 588, 615, 617

Modernità (il termine), 17

Novità e innovatori, 129, 134-135, 165, 184, 188-189, 207-208, 230, 239, 240, 262, 267, 300, 315-317, 347, 438-439, 452, 458, 461, 475, 480, 494, 551-557, 589, 617-618

Pentateuco (Autenticità mosaica del), 126, 128, 169, 200, 220, 308, 411-412, 430, 433-434, 469-472, 476, 484, 514

Progressismo (il termine), 16, 17

Protestantesimo liberale, 39, 95-99, 141, 361

Providentissimus (Enciclica), 129, 137, 140, 348-353, 485, 635

Quarto Vangelo, 49, 153, 155, 157, 174, 193, 241-243, 285, 396-401, 420, 486, 514, 539, 544, 601

Risurrezione del Cristo, 45, 87, 104, 121, 154, 164-165, 188, 202, 215, 238, 245, 264, 269, 331, 334, 354-356, 358-361, 403, 418-419, 486, 514, 534, 622, 625

Rivelazione, 76-79, 103, 181, 238, 264, 289, 413, 425-431, 437, 488, 591

Scienza e coscienza del Cristo, 58, 93-95, 103-105, 112, 124, 140-141, 143-144, 151, 153, 157-158, 164, 173-179, 197-198, 202, 214, 228, 229, 237-238, 244-245, 264-265, 269, 290-292, 354, 402-403, 417-418, 437, 443-446, 451, 501-528, 533, 535, 538-540, 546-547,

560, 597-598, 600, 603-604, 607-608, 611, 623, 627	217, 219, 225, 233, 235, 239, 261, 263, 270, 430, 498
« Scienza tedesca », 128, 134, 218-219, 234, 237, 260, 262, 268, 357	DREYFUS (Affare), 15, 16, 26, 436
Sviluppo dottrinale, 49-50, 56, 59-66, 69-75, 79-82, 89, 92-93, 112, 116, 124, 130-131, 137, 142-143, 146, 149, 155, 158, 165, 170, 186, 196, 201- 202, 215, 230-232, 245, 289, 312, 318-319, 331-332, 370-371, 471, 479, 481, 486, 539-541, 591	GALILEI (Questione galileiana), 15, 74, 208, 214, 255, 409, 412, 429, 433, 436, 442, 451, 490
Tradizione, 53, 56, 63, 67, 75, 86, 95, 126-127, 145, 149-150, 166-167, 173, 179, 212-213, 424, 460, 481, 485, 488, 573-576, 579, 590-591, 610	HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, 131, 142, 143, 229, 601
Valore storico dei Sinottici, 49, 102, 137-139, 173-175, 195, 198, 220-221, 240-241, 264, 269, 285, 394-398, 403, 481, 544, 596	KANT, IMMANUEL e kantismo, 16, 95, 131, 212-213, 237, 306, 364, 382, 411, 412, 420, 427-428, 433, 553, 599, 615
Vangelo dell'Infanzia, 87, 153, 361, 509-510	NEWMAN, Card. JOHN-HENRY, 10, 12, 66, 69-72, 105, 106, 142, 167, 216, 279, 289, 312, 357, 388-389, 473, 532
BOSSUET, Card. JACQUES-BÉNIGNE, 80, 126, 136, 169, 171, 182, 193, 209,	RENAN, ERNEST, 15, 18, 25, 86, 124, 126, 132, 149, 219, 252, 283, 285, 357, 366, 380, 392, 411, 412, 414, 420, 441, 451, 463, 490, 491, 518
	SIMON, RICHARD, 136, 169, 219, 233, 261, 263, 269, 384-385, 417, 482, 498
	SPENCER, HERBERT, 385, 387

INDICE DELLE MATERIE

<i>Prefazione</i>	Pag. 1
1. Indice biografico	> 25
2. Quadro cronologico	> 25
3. Pseudonimi e anonimi	> 27
4. Fondi manoscritti	> 27
5. Orientamento bibliografico	> 31
PARTE PRIMA	
« UN VOLUMETTO ROSSO »	
Cap. I - « L'essenza del cristianesimo » secondo Harnack (1900)	> 38
Cap. II - La replica di Loisy: <i>L'Évangile et l'Église</i> (1902)	> 53
1. Il regno dei cieli	> 57
2. Il Figlio di Dio	> 58
3. La Chiesa	> 60
4. Il dogma cristiano	> 63
5. Il culto cattolico	> 65
Cap. III - Un preludio: gli articoli di Firmin (1898-1900)	> 69
1. Lo sviluppo dottrinale	> 69
2. L'individualismo religioso	> 72
3. Le due componenti della religione	> 75
4. La verità religiosa e le sue determinazioni contin- genti	> 76
5. Rivelazione e istituzione	> 79
6. Dalla teoria alla storia: la religione di Israele	> 79
Cap. IV - Harnack e Loisy: un confronto	> 85
Cap. V - La condanna romana (1907)	> 101
Cap. VI - Cinque autocritiche: dal 1903 al 1931	> 111
Cap. VII - La prima diga	> 123
1. Gli articoli del rev. Gayraud	> 124
2. L'offensiva de « La Vérité française »	> 128
3. L'intervento della Gerarchia	> 134
4. Giudizi di teologi	> 141
5. La controffensiva	> 156

PARTE SECONDA

I TIRI INCROCIATI DELLA POLEMICA

Cap. I - <i>Autour d'un petit livre</i> (1903)	Pag. 163
1. A un parroco decano, sull'origine e l'argomento del volumetto	> 166
2. A un cardinale, sulla questione biblica	> 168
3. A un vescovo, sulla critica dei Vangeli	> 173
4. A un arcivescovo, sulla divinità del Cristo	> 175
5. A un apologista cattolico, sulla Chiesa	> 179
6. A un giovane studioso, sui dogmi	> 181
7. A un superiore di Seminario, sull'istituzione dei sacramenti	> 184
Cap. II - La seconda diga	> 193
A. «L'Univers» e «La Vérité française»	> 194
B. Il giudizio dei teologi	> 210
1. «L'ami du clergé», 210; 2. Padre Prat, 214;	
3. Padre Bouvier, 217; 4. Mons. Legendre, 218;	
5. Padre Fontaine, 221; 6. «Un vecchio prete»,	
222; 7. L'Istituto cattolico di Tolosa e la replica del rev. Bricout, 225; 8. Padre Merklen, 229; 9. Il rev. Chanvillard, 231; 10. Il rev. Pamier, 232;	
11. Il rev. Carry, 233; 12. Il rev. Rey, 235;	
13. Padre Gaudeau, 236; 14. Il canonico Finot, 237.	
C. Mons. Le Camus	> 239
Cap. III - Intorno a una condanna	> 249
1. La pastorale del vescovo di Châlons-sur-Marne	> 260
2. La pastorale del cardinale Perraud	> 263
3. I bollettini diocesani	> 265
4. Albi e Moûtiers, Orléans, Beauvais e La Rochelle	> 269

PARTE TERZA

IL PROGRESSISMO AL BIVIO

Cap. I - Il fermento fra i giovani	> 277
A. François Mauriac	> 284
B. Albert Autin	> 288
C. Abel Biasse	> 292
D. Monsignor Amann	> 297
Cap. II - Una grande amicizia	> 305
Gustave Morel e Louis Venard	> 305
Cap. III - Il rifiuto del «fideismo» loisista	> 327

A. Marcel Hébert	Pag. 330
B. Joseph Turmel	> 338
C. Albert Houtin	> 344
1. <i>La Question biblique au XIX^e siècle</i>	> 344
2. <i>La Question biblique au XX^e siècle</i>	> 354
3. I quattro «inventari» di Houtin	> 370

Cap. IV - Il rifiuto del «criticismo» loisista	> 377
Monsignor Batiffol	> 377
1. «Gesù e la storia»	> 391
2. «Gesù e la Chiesa»	> 392

PARTE QUARTA

I PRINCIPI E LA CRITICA

A. Frémont	> 407
Le «Lettres à l'abbé Loisy»	> 417
B. Birot	> 431
C. Monsignor Mignot	> 462
1. Una direttiva di studi ecclesiastici	> 468
2. «Critica e tradizione»	> 479
3. Una teologia che tenga conto dei fatti	> 484
4. Oltre la disfatta	> 491

PARTE QUINTA

LA SCIENZA UMANA DEL CRISTO

1. Il rev. Chollet, 504; 2. Il canonico Chauvin, 505; 3. Il rev. Dubois, 507; 4. Il rev. Gayraud, 509; 5. Le «Lettres romaines», 511; 6. M. Lepin, 516; 7. Mons. Mignot, 519; 8. M. Fillon e il rev. Rivière, 524.
--

PARTE SESTA

IL DOGMA E LA STORIA

Cap. I - Prima fase preparatoria: corrispondenza Blondel-Loisy	> 531
1. Lettera di Blondel a Wehrli, 6 febbraio 1903	> 538
2. Prima lettera di Loisy a Blondel, 11 febbraio 1903	> 539
3. Prima lettera di Blondel a Loisy, 15 febbraio 1903	> 541
4. Seconda lettera di Loisy a Blondel, 22 febbraio 1903	> 543
5. Terza lettera di Blondel a Loisy, 27 febbraio 1903, e terza lettera di Loisy a Blondel, 2 marzo 1903	> 543
6. Quarta lettera di Blondel a Loisy, 7 marzo 1903	> 546

Cap. II - Seconda fase preparatoria: corrispondenza	
Blondel-Hügel	Pag. 551
1. Prima lettera di Hügel, 12 febbraio 1903	> 559
2. Prima risposta di Blondel, 19 febbraio 1903	> 561
3. Seconda lettera di Hügel, 2 aprile 1903	> 563
4. Seconda lettera di Blondel, 7 aprile 1903	> 564
Cap. III - Blondel, <i>Histoire et dogme</i> (1904)	> 565
A. Il problema	> 567
B. L'estrinsecismo	> 568
C. Lo storicismo	> 569
D. La tradizione	> 573
Cap. IV - Difesa dell'estrinsecismo	> 585
Cap. V - La controversia Hügel-Wehrle	> 593
1. « Del Cristo eterno e delle nostre cristologie successive »	> 595
2. « Il Cristo e la coscienza cattolica »	> 600
Cap. VI - Di arbitrato in arbitrato	> 613
A. Il valore storico del dogma	> 614
B. Risposta di Blondel	> 619
C. L'arbitrato di Tolosa	> 626
CONCLUSIONE	> 633
APPENDICE: PSEUDONIMI E ANONIMI MODERNISTI - STUDIO E BIBLIOGRAFIA	> 643
<i>Bibliografia</i>	> 671
1. Pseudonimi	> 671
2. Anonimi	> 681
3. Autori identificati	> 694
INDICE DEI NOMI	> 695
INDICE TEMATICO	> 707