

RAM

Saggi in Sezioni monografiche

II. Sezione monografica

**Un saggio poco noto di Arsenio Frugoni e
Raoul Manselli sul modernismo (1970)**



Un mastigoforo e due gladiatori: origini e significato di uno scritto sul modernismo ingiustamente dimenticato

di Paolo Vian

Che cos'è il modernismo? Il figlio di Marc Bloch difficilmente avrebbe formulato così a bruciapelo una domanda simile al padre ma nella sede romana dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, nel palazzo dei Filippini a piazza dell'Orologio, questo era invece un quesito frequente. Del soggetto era facile sentire discutere animatamente tra gli anni Sessanta, che col Vaticano II vedevano in agitato movimento un panorama sino a quel momento apparentemente immoto e tranquillo, e gli inizi degli anni Ottanta, quando il socratico seminatore di domande uscì di scena. Il riferimento è a Raffaello Morghen, che di Arsenio Frugoni e Raoul Manselli non fu il maestro, nel senso proprio del termine, perché entrambi, quando lo incontrarono, erano storici già maturi e formati, ma fu probabilmente qualcosa di più. Senza l'incontro con Morghen, che amava definirsi un «mastigoforo», colui che incita i gladiatori alla lotta¹, Frugoni e Manselli non sarebbero stati quelli che furono e proba-

¹ «Tu parli di paternità. Ma io non sono stato per voi un padre. Di piuttosto un amico e un fratello maggiore; spesso un *mastigoforo*, cioè colui che spingeva i gladiatori nell'arena. E il nostro colloquio è stato sempre espressione di consensi fervidi o di polemica, ma di una polemica che era travaglio comune di pensiero sugli stessi angosciosi problemi. Perché, se ho coscienza di avervi dato qualcosa è nella piena libertà spirituale nell'indagine e nella serietà terribilmente impegnativa della ricerca storica. Che non si esaurisce nel mestiere, per quanto raffinato esso sia (quanto a mestiere non avevate nulla da imparare, ed io ho fatto troppa esperienza delle aporie e delle inconsistenti logomachie della cosiddetta scienza *storica*, per non averne un certo fastidio), ma non può prescindere dal dare un senso alla storia; quel senso al quale la storiografia moderna sembra aver rinunciato, tagliandosi, con le sue stesse mani, i nervi che ne garentivano

bilmente non avremmo *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII* (1954) e *Celestiniana* (1954), *La "Lectura super Apocalipsim" di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medievale* (1955) e *Spirituali e Beghini in Provenza* (1959), gli *Studi sulle eresie del secolo XII* (1953) e *L'eresia del male* (1963).

Lo scritto che qui si ripresenta era destinato a essere il contributo di Frugoni e Manselli al XIII congresso internazionale di scienze storiche svoltosi a Mosca fra il 16 e il 23 agosto 1970. Dopo la tragica morte di Frugoni il 31 marzo 1970, toccò probabilmente a Manselli l'ultima stesura del testo venuto alla luce nello stesso anno a Mosca in un modesto fascicolo che sembra riflettere il grigiore e la povertà sovietiche di quegli anni e che, in ragione del luogo di pubblicazione, risultò sconciato da molti refusi tipografici². Anche lo stile appare sbrigativo, quasi sciatto, forse condizionato dall'urgenza di comunicare in poche pagine un contenuto sin troppo ampio e complesso, forse perché non fu possibile rivedere le bozze (si spiegherebbe così anche il fatto che nel testo non si faccia riferimento alla scomparsa di Frugoni). La preparazione dell'intervento fu comunque remota. Già in uno schema dei lavori previsti per il congresso di Mosca e discusso nella riunione organizzativa del Bureau del Comité International des Sciences Historiques svoltasi a Roma nei giorni 1°-2 giugno 1967 era in programma la relazione sul modernismo, di competenza italiana e all'interno – si badi bene – dei «Rapports» di Storia moderna. In una successiva lettera di Giovanni Vitucci, allora segretario della Giunta Centrale per gli Studi Storici, a Morghen, del 10 ottobre 1967, venivano precisati, alla luce di ulteriori accordi intervenuti, i nomi dei relatori per i diversi interventi: il tema del modernismo era assegnato a Frugoni e a Giuseppe Martini che, per motivi che non conosciamo, fu poi sostituito da Manselli³. Al di là dei

la tensione verso la verità, la quale non può concepirsi solo come accertamento e verifica di fatti, ma come intelligenza dei massimi problemi della vita e della realtà», Morghen a Cinzio Violante, Roma, 2 ottobre 1970, in *Lettere a Raffaello Morghen*, pp. 96-97.

² Per i riferimenti bibliografici (con rinvio alla presenza dello scritto nelle diverse bibliografie di Frugoni e Manselli), si veda Artifoni, *Raoul Manselli*, p. 87 e nota 19. Sul congresso di Mosca, Erdmann, *Die Ökumene der Historiker*, pp. 403-409, 443. Come mi segnala (17 settembre 2015) Enrico Artifoni, che vivamente ringrazio, il testo venne alla luce anche nel 1973 nel quinto volume degli atti del congresso di Mosca: *Doklady Kongressa, izdany Nacional'nym komitetom istorikov SSSR pri finansovoj podderzke Akademii Nauk SSSR i Junesko*, V, Moskva 1973, pp. 124-138. Veste tipografica e impaginazione sono diversi, mentre identico è il testo, sempre scorretto ma con qualche refuso in meno rispetto al fascicolo del 1970. La documentazione conservata all'Istituto Storico Italiano per il Medioevo, nelle Carte Morghen, permette di chiarire le procedure previste per il convegno. Il testo pubblicato nel 1973 corrisponde al testo ciclostilato («ronéotypé») e diffuso durante i lavori del convegno, battendo evidentemente su una matrice per ciclostile il testo fornito da Manselli (probabilmente inviato con qualche anticipo). Il testo diffuso nel 1970 è dunque una composizione autonoma, anticipata rispetto alla pubblicazione degli atti, allestita da personale russo (di qui il copioso numero di errori, leggermente diminuito, come si è detto, nella pubblicazione del 1973).

³ Anche per queste informazioni sono debitore al professor Artifoni che, grazie alla cortesia dell'archivista dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Marzia Azzolini, ha potuto attingere ai documenti conservati presso l'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Fondo Raffaello Morghen, Attività istituzionali, Comité International des Sciences Historiques, fasc. 83. Per la

limiti della pubblicazione, se non sbaglio, è l'unico caso in cui i due studiosi – Frugoni e Manselli – hanno scritto qualcosa insieme, a due mani. Anche per questo è un caso interessante: perché i due avevano personalità profondamente diverse e l'incontro con Morghen li segnò diversamente. Il testo, forse grazie alla finale redazione da parte di Manselli, sembra comunque presentare una struttura piuttosto omogenea, senza apparenti giunture fra differenti sezioni. Ma ci si può sbizzarrire nell'individuazione dei diversi apposti. Piace per esempio pensare che a Frugoni possano essere ricondotti l'accento ad Arnaldo da Brescia (peraltro non particolarmente significativo) e l'efficace definizione di Bernardo da Chiaravalle (uno «che ha speso tutta la vita in un drammatico sforzo di fermare i tempi»), mentre manselliano sembra il vivace ritratto dell'alto medioevo segnato dall'incontro della fede cristiana con i popoli germanici, apparentemente più conflittuale dei precedenti incontri col pensiero greco e con la struttura politica dell'Impero romano. Ne sarebbero derivate conseguenze profonde per un cristianesimo che concepirà Dio padre «come potenza e forza invincibile» a detrimento della «paternità spirituale neotestamentaria», Cristo più come «colui che trionfa con la resurrezione che colui che soffre sulla croce» e tenderà a «far coincidere la santità sul piano spirituale con la nobiltà di stirpe e di sangue». Ancora sicuramente manselliano è l'uso dei termini «appello» e «risposta», verso la fine del testo, a proposito della proposta modernista; una terminologia mutuata dal tedesco di Ernst Benz («die Verheissung» / «die Erfüllung, -en») che la utilizzò a proposito di Gioacchino da Fiore e fu ripresa più volte da Manselli⁴. Ma, abbandonando il gioco allettante delle attribuzioni, conviene considerare il testo presentato a Mosca come espressione di una comune visione dei due autori, segnati – è quanto si vuole sottolineare in queste parole introduttive – dal colloquio con un comune interlocutore.

Cosa spinse, dunque, due insigni medievalisti italiani all'apice della loro carriera a occuparsi di un soggetto simile, all'apparenza così lontano dai loro interessi professionali? Gli anni Sessanta avevano in verità assistito a importanti progressi storiografici: nel 1961 Pietro Scoppola aveva dato alle stampe *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia* (uscito in una seconda edizione nel 1969), che cercava di storicizzare il fenomeno sottraendolo alle condanne dottrinali, alle esaltazioni di pochi e all'indifferenza sufficiente di

figura di Martini (1908-1979), autore di *Cattolicesimo e storicismo. Momenti d'una crisi del pensiero religioso moderno* (1951), e per i suoi noti interessi per il modernismo, si veda Artifoni, *Raoul Manselli*, p. 85; e Baitieri - Chittolini, *Giuseppe Martini: l'itinerario di uno storico* (a proposito di *Cattolicesimo e storicismo*, pp. 74-76).

⁴ Si vedano Manselli, *Ricerche sull'influenza della profezia nel basso medioevo. Premessa* [1970], ripubblicato in Manselli, *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo*, pp. 147-154: p. 152; *Accettazione e rifiuto della terza età* [1971], ripubblicato *ibidem*, pp. 185-200: p. 188; *L'Apocalisse da Pietro di Giovanni Olivi a s. Bernardino da Siena* [1982], ripubblicato *ibidem*, pp. 619-626: p. 619; *Un bilancio attuale sull'opera di Gioacchino da Fiore (S. Giovanni in Fiore, 5-9 settembre 1984)* [1984], ripubblicato *ibidem*, pp. 665-668: p. 667; *Il tempo escatologico (secoli XII-XIII)* [1984], ripubblicato *ibidem*, pp. 681-692: p. 689. Si veda anche Vian, *Introduzione*, *ibidem*, pp. V-IL: p. XVI.

molti, eredi dell'insofferenza che la cultura laica italiana aveva riservato a quei ritardatari, i modernisti, che sembravano voler ridare vita a un organismo e a una fede ormai inevitabilmente condannati dal progresso del tempo e del pensiero. L'anno seguente Émile Poulat pubblicò *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* (tradotto in italiano nel 1967), seguito nel 1963 da *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo* di Michele Ranchetti. Nel fatidico 1968 Maurilio Guasco diede alla luce un'impegnata ricerca su *Romolo Murri e il modernismo*, mentre per iniziativa di Lorenzo Bedeschi, verso la fine degli anni Sessanta, incominciò a operare presso l'Università di Urbino il Centro studi per la storia del modernismo che, a partire dal 1972, intraprese la pubblicazione di *Fonti e documenti*, una vera miniera di carteggi e documenti relativi a figure e gruppi noti e meno noti del modernismo. Frugoni e Manselli avevano però ben altre ragioni per interessarsi del tema. Entrambi, fra adolescenza e prima giovinezza, devono aver conosciuto qualcosa del modernismo (Manselli nella Napoli tradizionale e controriformistica⁵, Frugoni nell'ortodossa e al tempo stesso aperta e illuminata Brescia cattolica degli Oratoriani della Pace, di padre Bevilacqua e di mons. Montini⁶) ma la formazione universitaria di entrambi (Manselli a Napoli alla scuola di Ernesto Pontieri e Adolfo Omodeo, Frugoni a Pisa in un ambiente profondamente per un verso permeato dall'avversione gentiliana per i modernisti, dall'altra dal cattolicesimo certo non filomodernista di Giovanni Battista Picotti) li aveva probabilmente allontanati da possibili simpatie e quindi poco predisposti a occuparsi di modernismo e di modernisti. Eppure, per entrambi l'impegno per il congresso moscovita non deve essere stato un *pensum* accettato a malincuore. Trattando di modernismo Frugoni e Manselli si occupavano in realtà della genesi di non poche loro ricerche nella misura in cui esse avevano avuto origine (quanto ai soggetti, più che alla loro trattazione) dall'incontro con Morghen.

Squisitamente morgheniana (l'ho sentita sulla sua bocca innumerevoli volte) è la considerazione iniziale: i molti progressi, i «passi da gigante» compiuti «in questi ultimi anni», soprattutto grazie alla pubblicazione delle corrispondenze dei protagonisti, non esimono dallo sforzo di comprendere «il significato ed il valore del modernismo nella storia del fenomeno cristiano»⁷.

⁵ In alcuni, non datati appunti autobiografici (*Confessioni di uno storico della spiritualità medioevale*), Manselli ricorda un primo incontro, quasi adolescenziale (16-18 anni), col modernismo italiano, si vedano Pásztor, *Una traccia biografica*, pp. IX-X; Artifoni, *Raoul Manselli*, p. 94 nota 42.

⁶ Sofri, *Frugoni, Arsenio*, p. 619. All'ambiente raccolto e ricco di fermenti della Brescia del primo trentennio del secolo fa riferimento R. Morghen, *Arsenio Frugoni storico* [1970], ripubblicato in Morghen, *Per un senso della storia*, pp. 143-152: p. 143.

⁷ A proposito del volume di Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Morghen, pur ritenendolo «un buon volume d'insieme», notava che «l'autore si limita alla narrazione di vicende esteriori e di rapporti tra i diversi partecipi del movimento, colti soprattutto attraverso relazioni epistolari edite e inedite. Inoltre il racconto si arresta al 1907. Resta così escluso dal suo quadro tutto quel che riguarda Buonaiuti e la sua opera dopo quella data», R. Morghen, *Il modernismo e la storia del cristianesimo di Ernesto Buonaiuti* [1970/1978], ri-

Per farlo, Frugoni e Manselli partono, inaspettatamente, dai primi secoli, dal rapporto della nuova fede col pensiero greco (ellenizzazione del cristianesimo) e con la struttura politica dell'Impero romano⁸. Esaminano poi i secoli altomedievali, segnati dall'incontro con i popoli germanici, dall'influenza del sistema vassallatico-beneficiario, dal confronto nella Spagna araba con l'islam. Per il rapporto Chiesa-mondo, l'epoca più interessante è però di gran lunga costituita dai tre primi secoli del secondo millennio (secoli XI-XIII). All'inizio del secolo XI la Chiesa si trova infatti di fronte a situazioni nuove alle quali era fondamentalmente impreparata⁹. L'incremento demografico; lo sviluppo della vita urbana col fatto nuovo della povertà, diversissima da quella del mondo rurale legata a fenomeni atmosferici e climatici; l'affermazione di ceti cittadini con nuove esigenze politiche e religiose (richiesta di un clero più numeroso, più colto, più santo); la diffusa inquietudine religiosa, sorta anche dal confronto fra la povertà di molti e la ricchezza del clero, all'origine di movimenti di carattere popolare, mentre la riforma della Chiesa, sia al centro sia in periferia, aspira spesso all'ideale della Chiesa primitiva; la nuova cultura e la nuova visione del mondo alimentate anche dall'irruzione in Occidente del pensiero aristotelico veicolato dalla traduzioni dall'arabo: alle sfide di questo scenario trasformato si risponde con una pluralità di posizioni, dal rifiuto all'accettazione incondizionata e subalterna, all'accettazione condizionata. Dopo il raggiungimento di un difficile equilibrio nel corso del Duecento, gli araldi di questa nuova cristianità, gli Ordini mendicanti, si troveranno presto superati dalle nuove condizioni maturate fra XIV e XV secolo, con l'affermazione dell'autonomia della sfera politica ed economica rispetto a quella religiosa, col progressivo ritorno della cultura classica. Al concilio di Trento e per i secoli successivi la Chiesa si arroccò in una «posizione di difesa ad oltranza» e di rifiuto delle novità, in nome dell'«immobilità della sua verità». Si consumò così un profondo «distacco tra la Chiesa e la realtà storica circostante».

Dalla constatazione dello «iato preciso e grave» fra cultura cattolica e laica e dalla volontà di colmarlo nasce, tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, il modernismo. Forgiato nell'asprezza della polemica, il termine, pur nella sua comodità, è però «estremamente sbrigativo ed al limite di una ambiguità

pubblicato in Morghen, *Per un senso della storia*, pp. 90-106: p. 97. Fondato o meno che sia, il giudizio è demolitorio. Per l'insofferenza di Morghen di fronte alla pubblicazione di carteggi di protagonisti della crisi modernista, «quasi che l'edizione di lettere non fosse un mero punto di partenza ma bastasse a risolvere il problema storico del modernismo nelle sue varie anime e correnti, esimendo dallo sforzo di una collocazione nella storia cristiana e dall'individuazione del suo vero significato sullo sfondo della crisi di civiltà del nostro secolo», si veda la *Nota dei curatori*, in *Lettere a Raffaello Morghen*, pp. LIX-LXIII: p. LIX.

⁸ Analisi dello scritto in Artifoni, *Raoul Manselli*, pp. 95-97; precedentemente, Vian, *Introduzione*, p. XXII nota 45; Rusconi, *Incontri nel Novecento. Arsenio Frugoni*, pp. 239-241; Mores, *Nota introduttiva. Psicologia del movimento modernista*, pp. XIV-XVII.

⁹ Già nel 1962 Manselli aveva scritto di uno «sforzo sovrumano compiuto dalla Chiesa nell'adeguarsi alle nuove strutture politiche, sociali ed economiche maturatesi in Occidente dopo il Mille» e ne considerò «protagonisti» i monaci, Manselli, *Lattesa dell'età nuova ed il gioachimismo*, ripubblicato in Manselli, *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo*, pp. 37-53: p. 39.

approssimativa»; «ha una validità grezzamente classificatoria, ma non corrisponde a nessuna *univoca* e *coerente* impostazione di idee né può indicare un gruppo di persone coerentemente collegate a proporsi un *unico e preciso fine comune*». Di fatto «non v'è nessun vero collegamento ideologico o impostazione metodologica affine o comune fra un Loisy e un Blondel, fra un von Hügel e un Buoniaiuti, fra un Laberthonnière ed un Minocchi». Lo dimostrano i «fallimenti», le «discordie», soprattutto il rapido scacco cui erano destinati i «tentativi di organizzazione o di sistemazione organica»; lo provano ancor di più le diversità degli esiti delle diverse esperienze, «dal rifiuto preciso e sprezzante d'un Loisy al silenzio d'un Laberthonnière, o, in Italia, dal fervore sacerdotale d'un Buoniaiuti alla chiara rinuncia al cristianesimo stesso d'un Minocchi» (interessante è il silenzio su Louis Duchesne). Dunque il modernismo (termine che i due autori utilizzano per undici volte con le virgolette), nell'unicità della definizione, «nasconde, artificialmente, il dispiegarsi molteplice di un tentativo di eliminare, in una varietà di modi e d'indirizzi, proprio quell'isolamento in cui la Chiesa cattolica s'era infine accorta d'essere caduta».

Vi è allora una molteplicità di modernismi e si potrebbe quasi dire che vi siano stati tanti modernismi quanti sono i modernisti¹⁰. *A Variety of Catholic Modernists* era d'altra parte il titolo di un volume di Alec R. Vidler pubblicato a Cambridge nello stesso anno del congresso internazionale di scienze storiche a Mosca. La conclusione alla quale arrivavano i due storici non era dunque nuova e originale ma coincideva singolarmente con quanto uno di loro, Manselli, andava scrivendo, fra gli anni Sessanta e Settanta, dello spiritualismo francescano. Una illustre e consolidata tradizione di studi, da Franz Ehrle e Paul Sabatier in poi, lo aveva ritratto quasi come un partito, un Ordine all'interno dell'Ordine, con i suoi capi, un indirizzo comune, un coordinamento complessivo. Nulla di più falso, argomentava Manselli; e nel momento stesso in cui ribadiva, contro differenti interpretazioni storiografiche, l'esistenza di uno spiritualismo francescano, respingendo la sua marginale e tardiva collocazione ai primi decenni del Trecento in coincidenza con la ribellione fraticellesca e anzi facendolo incominciare in qualche modo con gli stessi primi passi della nuova «fraternitas», Manselli ne affermava con forza la natura non di gruppo organizzato ma di sensibilità comune, di presa di coscienza, di incontro spontaneo e, per taluni aspetti, involontario fra persone che si proponevano solo un ideale comune¹¹. Distinguere per unire e per capire. Si

¹⁰ «La storia del modernismo è prima di tutto la storia dei modernisti», Guasco, *Modernismo*, p. 9. Sulla diversità delle diverse esperienze, pur nelle comuni aspirazioni, e sulla mancanza di un coordinamento, *ibidem*, p. 128.

¹¹ Manselli, *Dante e l'«Ecclesia spiritualis»* [1965], ripubblicato in Manselli, *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo*, pp. 55-78: p. 68; *Il canto XII del Paradiso* [1973], ripubblicato *ibidem*, pp. 213-230: p. 226; *Divergences entre les Mineurs d'Italie et de France méridionale* [1973], ripubblicato *ibidem*, pp. 243-256: p. 248; *A proposito del cristianesimo di Dante: Gioacchino da Fiore, gioachimismo, spiritualismo francescano* [1975], ripubblicato *ibidem*, pp. 317-344: p. 326; *L'idéal du spirituel selon Pierre Jean Olivi* [1975], ripubblicato *ibidem*, pp. 345-365: p. 364. Si veda Vian, *Introduzione*, p. XXII.

direbbe che la stessa capacità di cogliere differenze e sfumature nello spiritualismo francescano fra Duecento e Trecento si trasferisca e si traduca qui nella lettura del modernismo fra Ottocento e Novecento. Non si nega l'unitarietà del fenomeno; si respinge piuttosto una sua rigida monoliticità perché il movimento si presentò come un prisma dalle molteplici facce. Il modernismo (proprio come lo spiritualismo francescano) è dunque plurale e accompagna il cristianesimo (*alias* il francescanesimo) dalle sue origini; gli è dunque, in qualche modo, connaturale, fa parte della sua identità costitutiva. La chiave di lettura e gli esiti interpretativi a ben vedere sembrano identici.

Frugoni e Manselli non si accontentano però di constatare la pluralità dei modernismi. Si interrogano anche sulle ragioni della loro sconfitta, originata proprio dalla mancanza di compattezza del gruppo e dalla natura intellettuale ed elitaria del movimento che non coinvolse mai ampie porzioni di fedeli¹². Eppure i problemi posti dallo sparuto gruppo di ecclesiastici e laici tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX non furono risolti dalla condanna della *Pascendi* (1907) e dalla repressione anti-modernista che ne seguì. Essi si ripresentarono in seguito (e si ponga mente all'inquieto, anzi conflittuale mondo cattolico del post-concilio cui pensavano i due autori quando scrivevano, all'inizio degli anni Settanta) e troveranno risposta solo quando gli interrogativi e le soluzioni non saranno più solo un fatto culturale patrimonio di una piccola *élite* ma diventeranno acquisizione comune di molti «attraverso un'opera lenta, cauta e gradatamente progressiva, a cui partecipi, nella forma più larga possibile, la comunità dei fedeli».

La disfatta dei modernisti era dunque inscritta nella loro natura di «viva-ce pattuglia di punta», «valida e preparata» quanto si voglia ma pur sempre «pattuglia», frammentato, piccolo e sparuto gruppo che non seppe divenire

¹² Sui tentativi, sostanzialmente fallimentari, di coinvolgimento di più ampi strati sociali da parte di esponenti modernisti, si veda Guasco, *Modernismo*, pp. 131-132. Sulla letteratura popolare a carattere modernista, si veda Bedeschi, *Il modernismo italiano*, pp. 134-150. Pochi anni prima dell'intervento di Frugoni e Manselli, nel 1967, nell'introduzione alla seconda edizione italiana de *Les premiers temps de l'État pontifical* di Louis Duchesne, Giovanni Miccoli sosteneva, in fondo, la stessa tesi: «è ben vero che se oggi esiste una cultura fatta anche da ecclesiastici e monaci e da cattolici in genere, è grazie soprattutto a quelle lotte e a quelle polemiche, è grazie ai Duchesne, e ai Lagrange, e ai Blondel, e ai Bremond, e ai Batiffol, come anche ai Tyrrell, e ai Loisy e ai Buonaiuti, ma è forse altrettanto vero che, se oggi esiste un problema di riforma della Chiesa, di rinnovamento, o "aggiornamento" del cattolicesimo e del cristianesimo in genere, se questo problema interessa ed investe ambiti che vanno ben al di là di quelli specifici e specialistici, è assai più grazie al maturare di un autentico rinnovamento religioso – nel senso del sorgere di nuove esperienze di vita che vuol essere cristiana all'interno della nostra società –, che all'opera di quei teologi e filosofi e storici. Si vuol dire cioè che in una più lunga prospettiva sembrano apparire fatti assai più significativi ed importanti per un recupero storico del cristianesimo, esperienze come quelle di Charles de Foucauld e dei suoi primi scarsi seguaci, che le lunghe, accanite, sofferte diatribe della polemica sul modernismo. E che la crisi modernista – non meno vera, sia chiaro, per questo – ed i discorsi intorno a quella crisi, sono un fatto specificatamente, tecnicamente ecclesiastico (con tutto ciò che di limitato e ristretto ciò poteva comportare tra la fine del diciannovesimo e gli inizi del ventesimo secolo), direi di un funzionario e di una burocrazia che per una complessa serie di ragioni subisce un faticoso processo di assestamento», Miccoli, *Introduzione*, pp. XXVI-XXVII.

lievito di una massa. Allora – proseguono Frugoni e Manselli – lo scontro fu durissimo «tra atteggiamenti che si ritennero – e in vari casi furono – ever-sori di ogni tradizione di fede e mentalità conservatrici, che nello sforzo, in molti, sincero di salvare valori per loro intangibili corsero il rischio di mettere tutto in pericolo». Qui i due storici manifestano somma cautela e riescono a esprimere un giudizio di singolare equanimità: vi fu allora chi compromise ogni fede nel trascendente e chi, nella reazione aspra e intransigente ai pericoli sentiti incombenti, espose l'istituzione a una chiusura cieca e dannosa. Ma più preme notare che all'«urto» drammatico seguirono «uno spaurito silenzio e poi, un lento, cauto processo di ricognizione dei rischi e dei danni. Solo oggi – lo storico constata – si ricomincia a cercare, su basi nuove e diverse il superamento della crisi: ne è stata una prima manifestazione, in seno al cattolicesimo stesso, il concilio Vaticano II».

Giunti a questo punto i due storici si fermano perché sentono che «tutto ciò è, comunque, al di là di questo nostro rapporto». Ciò che rimane, al di là della relazione presentata a Mosca, è però proprio il contenuto delle fitte e animate conversazioni a piazza dell'Orologio, dalle quali abbiamo preso spunto incominciando e che danno, a nostro avviso, un senso più profondo a queste pagine. Come altri membri della «koinonia» buonaiutiana, da Arturo Carlo Jemolo ad Alberto Pincherle, Morghen si domandava spesso cosa rappresentasse la fase conciliare della Chiesa cattolica rispetto all'esperienza modernista, alle vicende e alle sofferenze di più di mezzo secolo prima. Seguendo un percorso di spirituale e intellettuale riavvicinamento alla Chiesa cattolica della quale era peraltro sempre rimasto un fedele, rispondeva che il nuovo corso inaugurato per quanto riguardava la liturgia e la sua espressione in volgare, la traduzione e la diffusione della Scrittura fra il popolo cristiano ma anche il nuovo rapporto della Chiesa col mondo all'insegna del dialogo e non più dell'anatema rappresentava il compimento delle aspirazioni più alte di molti modernisti. Privato dopo il 1870 della zavorra del potere temporale, il papato gli sembrava assunto a una centralità spirituale e a un'autorevolezza morale che forse non aveva mai raggiunto nella sua storia¹³. Proprio negli ultimi mesi di vita Morghen visse la creazione cardinalizia del gesuita Henri de Lubac (2 febbraio 1983) come un altissimo, a lungo insperato riconoscimento del ruolo svolto dagli anni Trenta dalla «nouvelle théologie» di Marie-Dominique Chenu, Yves Congar e Jean Daniélou, che tanto avevano significato anche per gli studi sul cristianesimo primitivo e medievale¹⁴.

¹³ Particolarmente rivelatore è l'articolo di Morghen, *La Chiesa rinnovata*.

¹⁴ Significativa la lettera di Morghen a de Lubac, di rallegramenti per la creazione cardinalizia, 25 gennaio 1983, con la relativa risposta del gesuita, 6 febbraio 1983, si veda *Lettere a Raffaello Morghen*, pp. 267, 269-270. Frugoni fu immediatamente attento alla produzione della «nouvelle théologie». Già prima del 1955 leggeva i *Jalons pour une théologie du laïc* (1953) di Yves Congar che fece conoscere al giovane Giovanni Miccoli, come ricorda lo stesso Miccoli, *Per continuare la discussione...*, p. 429, ripreso sia da G.G. Merlo sia da R. Rusconi nei loro interventi in *Una storiografia inattuale?*, rispettivamente alle pp. 98-99 e 123.

Del resto anche Morghen distingueva diversi aspetti nel fenomeno modernismo; soprattutto nei suoi scritti degli ultimi anni ne analizzava le diverse ascendenze e le differenti anime. Ma il problema non lo riguardava teoricamente perché esso aveva per lui un volto e un nome che, esistenzialmente, aveva segnato la sua vicenda di credente e aveva profondamente, radicalmente influenzato (anche se a «scoppio ritardato», a partire dalla fine degli anni Trenta) la sua esperienza di storico¹⁵. E nella considerazione di Morghen Buonaiuti aveva vissuto due fasi decisamente diverse, quella immanentista delle *Lettere di un prete modernista* (1908) e quella della riacquistata coscienza della paternità trascendente di Dio e della fraternità che ne discende fra gli uomini quando (novembre 1916) Morghen lo incontrò per la prima volta all'Università di Roma ascoltandolo parlare di san Paolo. Quando Morghen tratta di Buonaiuti si intuisce che, confrontandosi con l'antico maestro, egli in realtà sta facendo i conti anche con la sua vita nelle diverse fasi. Nell'intervento moscovita di Frugoni e Manselli manca questo coinvolgimento esistenziale e si avverte, come ha sottolineato Enrico Artifoni, che a parlare è ormai una seconda generazione che non ha personalmente conosciuto i protagonisti dei fatti narrati¹⁶. Buonaiuti è una figura tra le altre, di cui si sottolinea – come si è visto – solo il «fervore sacerdotale» rispetto alla «chiara rinuncia al cristianesimo stesso d'un Minocchi».

Ne deriva un altro fatto importante da sottolineare: Frugoni e Manselli non notano, come invece faceva continuamente Morghen (ed era forse la considerazione alla quale teneva di più perché era all'origine della sua personalità di storico credente), che dalla vicenda di Buonaiuti aveva preso origine una nuova storiografia del fatto cristiano, un nuovo approccio storico al cristianesimo, non più nella linea positivista del mero accertamento dei fatti, non più secondo gli interessi di una storiografia solo attenta agli eventi politici e istituzionali, ma impegnata nella ricerca dei valori spirituali, delle molteplici espressioni (colte o popolari, istituzionali o marginali, ortodosse o ereticali) della bimillenaria e multiforme tradizione religiosa dell'Occidente cristiano¹⁷. Ma quando Morghen scriveva di questo parlava appunto di sé, del suo rap-

¹⁵ Vian, *Raffaello Morghen, Ernesto Buonaiuti e la Chiesa cattolica*.

¹⁶ Artifoni, *Raoul Manselli*, p. 88.

¹⁷ «In Italia dalla travagliata esperienza spirituale di Ernesto Buonaiuti [...] nasceva l'esigenza di una nuova storiografia sul Cristianesimo, non solo come storia della Chiesa e del cattolicesimo, ma come storia del fatto cristiano e della Chiesa nata dalla testimonianza del Cristo Risorto: storia rievocata nei limiti dell'intelligenza umana della *tradizione vivente* della Chiesa dei sacramenti, degli istituti ecclesiastici della Chiesa storica, negli incontri con le culture del mondo antico e barbarico», R. Morghen, *La storiografia europea ed italiana nella frattura della tradizione*, in Morghen, *Per un senso della storia*, pp. 7-15: p. 15; ma si vedano anche *Cultura laica e cultura cattolica in Roma ai primi del '900* [1979], ripubblicato *ibidem*, pp. 37-57: pp. 55-56; *Il modernismo e la storia del cristianesimo di Ernesto Buonaiuti* [1970/1978], ripubblicato *ibidem*, pp. 90-106: pp. 102-106; *Tradizione cristiana e civiltà mediterranea nel pensiero storico di Ernesto Buonaiuti* [1978], ripubblicato *ibidem*, pp. 107-125: pp. 110-114; *Storiografia come presa di coscienza della tradizione di civiltà* [1982], ripubblicato *ibidem*, pp. 219-231: 226-231. Si veda anche la lettera a Maurilio Guasco, Roma, 5 marzo 1973, in *Lettere a Raffaello Morghen*, pp. 51-52.

porto con Buonaiuti e di ciò che nella sua vita aveva significato quell'incontro, come credente e come storico. Frugoni e Manselli, che pure a quelle intuizioni di Buonaiuti e di Morghen dovevano tanto (dagli studi sulle eresie a quelli sul francescanesimo spirituale), erano in un'altra dimensione e anche per questo le discussioni di piazza dell'Orologio si risolvevano spesso in animati e accesi dibattiti.

Eppure facciamo un ultimo confronto testuale, a mostrare, nella successione delle generazioni, la condivisione delle domande se non la convergenza delle risposte. «Che atteggiamento prendere – si domandano Frugoni e Manselli in uno degli ultimi capoversi del loro scritto – di fronte alle conclusioni della paleontologia e dell'evoluzione della specie? Come rispondere alle difficoltà poste con rispetto, ma perentoriamente, dalle metodologie sempre più raffinate della filologia, in specie, neotestamentaria, dalla *Formgeschichte* al Bultmann? Come considerare la immutabilità del dogma nel divenire nella storia? Come superare le difficoltà provocate dalle formulazioni mutate dalla fisica di Aristotele ed oggi non più accettabili? Che conto fare del tesoro di formulazioni delle dottrine della Chiesa, rimaste a volte inoperanti nelle opere di padri e scrittori della Chiesa, ancor sempre grandissimi?». Una ventina di anni prima, dopo il 23 giugno 1949, Morghen aveva posto a Riccardo Bacchelli un'analoga serie di impegnativi quesiti: «Si deve infatti la Chiesa identificare esclusivamente con la configurazione temporale e contingente della sua gerarchia, o è essa il corpo mistico della società dei credenti in Cristo al di là di ogni limite di tempo e di spazio? E il significato del messaggio cristiano si può esaurire in una semplice disciplina esteriore o in un dogma intellettualistico definito in massima parte nel sec. XIII? O non impone piuttosto un atteggiamento di continuo rinnovamento interiore, per il quale si deve gettare sempre la propria anima oltre il segno, e perderla per acquistarla? E il mondo dei valori diciamo così laici, rappresentato dai tragici greci, da Platone, da Aristotele, dalla funzione civile di Roma, dalla scienza di Galileo e dalla poesia di Ariosto di Shakespeare e di Goethe, dal pensiero moderno da Vico a Kant, da Kant a Croce, al quale non posso né devo credo rinunciare (?), come può conciliarsi colla professione di cristiano e di cattolico?»¹⁸. Chi confronti le due serie di domande si accorge che il quesito di fondo rimane lo stesso: in che misura (per usare ancora le parole di Frugoni e Manselli) «la Chiesa cattolica, e più in generale, il cristianesimo» ha «una sua parola da dire nel mondo moderno e per il mondo moderno»? Frugoni e Manselli non davano risposta, che evidentemente sentivano andare «al di là di questo rapporto», mentre Morghen non si peritò di farlo e in molteplici sedi: il cattolicesimo, rinnovato e purificato anche dalla crisi modernista, era l'unica risposta possibile alle aporie dell'uomo moderno e alle angosce della civiltà contemporanea. Pare comunque di udire echi e frammenti di una conversazione ormai lontana

¹⁸ Morghen a Riccardo Bacchelli, [dopo il 23 giugno 1949], in *Lettere a Raffaello Morghen*, pp. 143-144.

che li coinvolse tutti e profondamente. Certo il cristianesimo al quale tutti e tre fanno riferimento è contemporaneamente identico a se stesso e incessantemente cangiante e mutevole nelle sue forme storiche, secondo il processo di adattamento della fede alle culture circostanti. Questa concezione dinamica del cristianesimo, non organico complesso di dottrine fisso e immutabile nel tempo ma esperienza di vita in continuo movimento, non è forse un legato buonaiutiano, che investì senza distinzioni prima e seconda generazione, anche al di là delle specifiche posizioni del «pellegrino di Roma» sui singoli soggetti?¹⁹.

Che cos'è allora il modernismo? Alla domanda non banale da cui si è partiti Frugoni e Manselli offrono, con la loro trattazione, una risposta precisa: è un fenomeno puntuale e circoscritto che si colloca tra la seconda metà dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento ma si inserisce in uno schema, quello del rapporto Chiesa-mondo, fede cristiana-contemporaneità, che si ripresenta continuamente nella storia della Chiesa. Il «modernismo» (e qui le virgolette sono d'obbligo), nel senso di una concreta disponibilità all'adattamento teorico e pratico alle nuove sfide che l'incontro con nuovi popoli e pensieri comporta, ha permesso alle Chiese di avanzare nel tempo. Le frontiere del «moderno» cambiano continuamente ma altrettanto continuo è lo sforzo cristiano di assumerne elementi trasmettendogli l'annuncio. Solo la negazione di quella feconda dinamica che l'aveva accompagnata per secoli provocò il drammatico disallineamento fra Chiesa e mondo moderno che giunse nell'Ottocento a una parossistica divaricazione che fu allora percepita con la più acuta sofferenza, originando il modernismo (ora senza virgolette), che cercò di riaprire quella comunicazione interrotta, quel dialogo bloccato. Si potrebbe allora quasi dire che in questo scritto il «modernismo» (come lo spiritualismo francescano, animato da chierici e laici) appare consustanziale al cristianesimo, come lo spiritualismo lo è al francescanesimo. E paradossalmente questa lettura nuova e diacronica del «modernismo» (l'«allargamento di orizzonti» al quale i due autori accennano all'inizio) coincide con le valutazioni del gesuita Portalíe che, nel 1907, paragonava il movimento otto- e novecentesco alle scosse dell'arianesimo e dello gnosticismo o con quelle di Jacques Maritain che, ne *Le paysan de la Garonne* (1966), considerava la febbre neo-modernista del post-concilio più grave del modesto raffreddore da fieno combattuto da Pio X²⁰. Il «modernismo» (fra virgolette) dunque come fenomeno diacronico e trasversale che accompagna e attraversa tutta la storia della Chiesa, il moder-

¹⁹ Importanti sono ora le lezioni di storia ecclesiastica sul medioevo tenute fra il 1905 e il 1906 da Buonaiuti al Seminario Romano, si vedano Buonaiuti, *Lezioni di storia ecclesiastica*, con ampia introduzione (*Prima della bufera. Ernesto Buonaiuti, il medioevo, la Chiesa romana*) e nota al testo di Francesco Mores, pp. 7-62. Per la concezione dinamica del cristianesimo, condivisa da tutti gli allievi di Buonaiuti, si consideri per esempio la posizione di un altro membro della «koinonia», Alberto Pincherle, nella sua prolusione romana al corso di Storia del cristianesimo (27 giugno 1949) pubblicata in Pincherle, *Cristianesimo antico e moderno*, pp. 15-37; si veda Siniscalco, *Alberto Pincherle*, p. 12.

²⁰ Guasco, *Modernismo*, p. 16.

nismo (senza virgolette) come «momento [...] d'un tipico processo storico, più volte già verificatosi nella storia cristiana», cioè crisi acuta all'interno di una tensione continua e ininterrotta.

Quarantacinque anni dopo la sua stesura si potrebbero apporre molte note allo scritto presentato a Mosca. Non viene preso, per esempio, in considerazione il problema del rapporto fra modernismo italiano ed europeo: fu il primo un fenomeno di importazione, che «viveva molto di rigovernature» nostrane di idee sorte al di là delle Alpi, in grado di annoverare «più preti spretati che non idee travolgenti» e in fondo capace solo di «disturbare il laicato, beatamente ignaro di religione e sorpreso di tanto chiasso e strepito in sagrestia», come pensava con un certo disprezzo don Giuseppe De Luca, o ebbe caratteristiche originali e peculiari? Vi fu, nonostante tutto, un centro e una periferia?²¹ Frugoni e Manselli considerano poi il modernismo un fenomeno esclusivamente cattolico, mentre studi più recenti (si pensi alle ricerche di Alberto Cavaglion)²² ne hanno avvertito la presenza in un'altra grande tradizione monoteistica come l'ebraismo. Ma non chiediamo ai nostri due storici più di quanto intendessero dare. Questo breve scritto, cui è arrisa una modestissima fortuna, merita invece di essere conosciuto e letto perché è al tempo stesso un'intelligente e originale lettura, diacronica e trasversale, del modernismo²³ e una bella lezione di storia medievale, sotto il segno del costante confronto tra fede cristiana e culture circostanti. Ma è forse anche qualcosa di più: la testimonianza del dialogo inquieto e appassionato che il «mastigoforo» Morghen seppe alimentare e intrattenere con due importanti e non dimenticabili medievisti italiani del Novecento.

²¹ Bedeschi, *Il modernismo italiano*, pp. 53-55; Guasco, *Modernismo*, pp. 59-70, 127-128. Per il giudizio (1961) di De Luca, si vedano Bedeschi, *Il modernismo italiano*, p. 54; Guasco, *Modernismo*, p. 64.

²² Cavaglion, *Per un modernismo ebraico?*, ripreso in Cavaglion, *Felice Momigliano (1866-1924)*, pp. 135-164.

²³ Per valutare l'originalità dell'approccio di Frugoni e Manselli si vedano le diverse interpretazioni e le differenti posizioni anche a proposito del termine ricordate da Bedeschi, *Il modernismo italiano*, pp. 21-56, e Guasco, *Modernismo*, pp. 15-16, 18-23.

Opere citate

- E. Artifoni, *Raoul Manselli (e altri alunni della Scuola) e il medioevo di Buonaiuti*, in *La Scuola Storica Nazionale e la medievistica. Momenti e figure del Novecento. Per i 90 anni della Scuola Storica Nazionale di Studi Medievali*. Atti della giornata di studio (Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, 16 dicembre 2013), a cura di I. Lori Sanfilippo - M. Miglio, Roma 2015 (Nuovi studi storici, 96).
- M. Baitieri - G. Chittolini, *Giuseppe Martini: l'itinerario di uno storico. Alcune note*, in *La Scuola Storica Nazionale e la medievistica*, pp. 57-79.
- L. Bedeschi, *Il modernismo italiano. Voci e volti*, Cinisello Balsamo (Milano) 1995.
- E. Buonaiuti, *Lezioni di storia ecclesiastica. Il medioevo*, a cura di F. Mores, Bologna 2012 (Fondazione Michele Pellegrino. Studi fonti documenti di storia e letteratura religiosa).
- A. Cavaglion, *Felice Momigliano (1866-1924). Una biografia*, Bologna 1988.
- A. Cavaglion, *Per un modernismo ebraico? Felice Momigliano (1866-1924)*, in «Fonti e documenti», 13 (1984), pp. 313-351.
- K.D. Erdmann, *Die Ökumene der Historiker. Geschichte der Internationalen Historikerkongresse und des Comité International des Sciences Historiques*, Göttingen 1987 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, III, 158).
- M. Guasco, *Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*, Cinisello Balsamo (Milano) 1995.
- Lettere a Raffaello Morghen, 1917-1983*, edite e annotate da G. Braga, A. Forni e P. Vian, introduzione di O. Capitani, Roma 1994 (Nuovi studi storici, 24).
- R. Manselli, *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo. Studi sullo spiritualismo francescano, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo bassomedievali*, introduzione e cura di P. Vian, Roma 1997 (Nuovi studi storici, 36).
- G. Miccoli, *Introduzione*, in L. Duchesne, *I primi tempi dello Stato pontificio*, Torino 1967² (Biblioteca di cultura storica, 25), pp. XI-XXXI.
- G. Miccoli, *Per continuare la discussione...*, in *Per un dibattito sulla Storia religiosa d'Italia*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 32 (1996), pp. 416-433.
- F. Mores, *Nota introduttiva. Psicologia del movimento modernista*, in A. Zambarbieri, *Modernismo e modernisti*, I, *Il movimento*, Roma 2013 (Storia e letteratura, 287), pp. XI-XXI.
- R. Morghen, *La Chiesa rinnovata*, in «Ricerca. Nuova serie di Azione Fucina, mensile della Federazione Universitaria Cattolica Italiana», 35 (1979), 1-2, pp. 6-8.
- R. Morghen, *Per un senso della storia. Storici e storiografia*, a cura di G. Braga - P. Vian, Brescia 1984.
- E. Pásztor, *Una traccia biografica per una bibliografia*, in *Bibliografia di Raoul Manselli*, a cura di E. Pásztor, Spoleto 1994 (Testi, studi, strumenti, 9), pp. IX-XXV.
- A. Pincherle, *Cristianesimo antico e moderno*, Roma 1956.
- R. Rusconi, *Incontri nel Novecento. Arsenio Frugoni*, in *Storici e religione nel Novecento italiano*, a cura di D. Menozzi - M. Montacutelli, Brescia 2011, pp. 221-246.
- P. Siniscalco, *Alberto Pincherle (1894-1979)*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 17 (1981), pp. 3-16.
- G. Sofri, *Frugoni, Arsenio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 50, Roma 1998, pp. 619- 622.
- Una storiografia inattuale? Giovanni Miccoli e la funzione civile della ricerca storica*, a cura di G. Battelli - D. Menozzi, Roma 2005 (I libri di Viella, 50).
- P. Vian, *Introduzione*, in Manselli, *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo*, pp. V-XLIII.
- P. Vian, *Raffaello Morghen, Ernesto Buonaiuti e la Chiesa cattolica. Dalle Lettere di un prete modernista al concilio ecumenico Vaticano II*, in *Raffaello Morghen e la storiografia del Novecento. Atti del convegno, Roma, 19-20 giugno 2003*, a cura di L. Gatto - E. Plebani, Roma 2005 (Convegni, 6), pp. 253-284.

Paolo Vian
Biblioteca Apostolica Vaticana
vian@vatlib.it



Il modernismo*

di Arsenio Frugoni e Raoul Manselli

Le ricerche sul modernismo hanno, in questi ultimi anni, fatto passi da gigante: la pubblicazione di corrispondenze finora sconosciute e di memorie rimaste per decenni chiuse nei loro cassetti, opere di approfondimento storico ed interpretativo, in Francia ed in Italia, attestano l'attenzione, sempre viva, per un movimento il cui interesse, dunque, è ben lungi dall'esser esaurito o concluso.

Quello che, invece, è finora rimasto relativamente meno in luce è il significato ed il valore del modernismo nella storia del fenomeno cristiano: si resta, di solito, nell'ambito ora di indagini prosopografiche certo valide, ma in fondo ristrette, ora di precisazioni e di rapporti di uomini e di idee, che difficilmente vanno al di là dei limiti di alcuni decenni. Ne consegue, perciò, che il fatto più vistoso del cattolicesimo della fine dell'Ottocento e dell'inizio di questo secolo finisce col soffrire d'una notevole angustia di respiro storico. Se così è, non è casuale che due studiosi, che non sono *ex professo* degli specialisti del modernismo, e neppure dell'età moderna, siano più disposti a tentare di operare un allargamento di orizzonti, che riteniamo di dover sottoporre all'attenzione degli storici della Chiesa e, in genere, del cristianesimo.

* Il testo è stato curato da Enrico Artifoni e Paolo Vian. Non si dispone del testo originale fornito da Manselli a Mosca. Sulle due edizioni a stampa dell'articolo, uguali salvo una diversa veste tipografica e qualche errore in più nella versione datata 1970, si veda il saggio introduttivo di Paolo Vian. I moltissimi refusi, dovuti per entrambe le edizioni alla composizione effettuata a Mosca e alla mancata correzione delle bozze, sono stati corretti; si sono conservati tutti gli "a capo", i corsivi, e le virgolette delle edizioni a stampa; l'uso delle maiuscole, spesso oscillante, è stato normalizzato secondo gli usi editoriali correnti. Con la massima discrezione si è fatto qualche lieve intervento sulla punteggiatura, talvolta incoerente per le traversie della stampa, rispettando tuttavia l'uso sovrabbondante che era di Manselli.

Il primo punto, allora, che va considerato è se non sia possibile uscire da questo groviglio di uomini in contrasto, di idee in conflitto e, insieme, di interessi, di egoismi e di nobili sentimenti per cogliere *nel complesso del fenomeno* «*modernismo*» un significato storico ed un valore interpretativo: ciò ci sembra possibile, se appunto lo consideriamo come un momento, ben precisato nello spazio e nel tempo, d'un tipico processo storico, più volte già verificatosi nella storia cristiana, il processo cioè d'adattamento della realtà della Chiesa, nella sua articolazione di dottrine (teologiche e morali), di liturgia, di norme giuridiche alle circostanze storiche nelle quali essa è venuta a trovarsi e nelle quali è costretta ad esistere in una tensione continua di influenze reciproche attive e passive.

Ripercorrendo perciò la storia della Chiesa, cercheremo di cogliere, nei suoi eventi fondamentali ed essenziali, il verificarsi successivo di questi processi di adattamento, indicandone i momenti dialettici essenziali.

Ricorderemo soltanto la storicità caratteristica del cristianesimo e la sua esigenza nativa di non rimanere mai al di fuori della storia, ma piuttosto di inserirci: così il messaggio originale del Cristo è stato immediatamente recepito in cornici storiche diverse ed inquadrato in differenti forme di cultura, avviando quel processo di formazione dottrinale, la cui prima conclusione è appunto la formazione del complesso dogmatico della Chiesa. C'è appena bisogno, qui, di ricordare che questa formazione è strettamente connessa coi rapporti con il mondo della cultura greca, per cui non a caso si è parlato di un'ellenizzazione del cristianesimo ed a lungo si è discusso e si discute sui suoi limiti, sulla sua intensità e sui rapporti con altre civiltà, come quelle orientali.

Né si può trascurare l'altro fenomeno non meno importante, sotto l'aspetto organizzativo e sociale, della reazione cristiana alla realtà politica e giuridica dell'impero romano: anche a non volere accentuare il significato e l'importanza, che nella chiesa primitiva di Gerusalemme ebbe la comunione dei beni e la loro distribuzione in rapporto ai bisogni dei fedeli, è certo che i cristiani, inserendosi nel vivo tessuto dell'Impero, dovettero, per sopravvivere, accettarne in blocco la struttura politica e sociale, sforzandosi certo di mutarla e trasformarla dall'interno, ma anche subendola, quando non era possibile modificarla. È in questo senso paradigmatico, fin dai primissimi tempi cristiani, l'atteggiamento di s. Paolo nella Epistola a Filemone, ove accetta la *persistenza giuridica* della schiavitù, pur considerando padrone e schiavo *su di un piano di perfetta eguaglianza e di fraternità* di fronte a Cristo e alla sua redenzione.

In questo complesso momento storico, che si riferisce ai primissimi secoli, non è però facile e non certo sicuro cogliere dove è un processo di formazione e dove un processo di adattamento. È invece molto più interessante ed istruttivo rivolgere la nostra attenzione ad un altro momento storico, in cui la Chiesa ha ormai già formato, nelle sue linee essenziali, il complesso delle sue dottrine e delle sue strutture ed è costretta a misurarsi con una realtà storica nuova, quella rappresentata dai popoli germanici con la loro struttura etnica e sociale, con la loro etica guerriera, col loro paganesimo dalla fisiono-

mia ben netta e distinta. Qui ci troviamo dinanzi ad un confronto preciso di mondi diversi in contatto forzato, ma anche con contrasti inevitabili: la crisi di adattamento che ne derivò è estremamente significativa e merita perciò di essere considerata con ogni attenzione, anche se ancora una volta, dobbiamo limitarci solo a degli accenni di orientamento.

Sul piano dottrinale venne, soprattutto, sottolineato l'aspetto di Dio come potenza e forza invincibile, rispetto alla paternità spirituale neotestamentaria, mentre Cristo venne sentito più come colui che trionfa con la resurrezione che colui che soffre sulla croce e si dovette attenuare, nel Vecchio Testamento, il senso della vendetta, la ferocia verso i vinti, il gusto per l'impresa di guerra: è stato un lento processo di confronto e di adattamento, in cui scomparve molto dell'antico spirito germanico, mentre quanto ne rimase, permeò variamente ed a diversi livelli, il cristianesimo. Non molto tempo fa è stato indicato, con risultati in sostanza validi, e, comunque, assai istruttivi, quanto la concezione della santità sia stata profondamente pervasa di spirito germanico se nella Francia merovingica si cercò di far coincidere la santità sul piano spirituale con la nobiltà di stirpe e di sangue.

Non meno importante è sul piano delle strutture politiche e sociali, l'influenza che il sistema vassallatico-beneficiario – quello che più comunemente si suol chiamare feudale – ebbe sulla Chiesa. Questa dovette inserirsi in quel sistema, accettandone gli indubbi vantaggi economici che le offriva, ma subendone la pesante influenza, specialmente in quel che riguardava la scelta degli uomini e la formazione dei gruppi dirigenti, con gravi ripercussioni nei rapporti coi fedeli e circa le relazioni fra il centro e la periferia.

Accenniamo appena – per la sua limitata ampiezza geografica – alla crisi della Chiesa nella Spagna araba ed al suo adattamento alla nuova situazione storica e religiosa: ma il fenomeno dei mozarabi, con tutto il peso che ebbe nella formazione specialmente di una apposita liturgia, rimane ad attestare l'importanza di quell'incontro storico in terra iberica.

L'alto Medioevo, dunque, mostra già in maniera eloquente come la Chiesa abbia dovuto più volte confrontarsi con un mondo circostante che le vicende della storia e le trasformazioni della cultura avevano mutato profondamente ed aveva perciò misurato il suo complesso dogmatico e disciplinare con mutate situazioni storiche. L'epoca, però, più interessante e più istruttiva, dai punti di vista più disparati, rimane quella dei primi tre secoli del secondo millennio, quando la Chiesa ha appunto dovuto superare una crisi di adattamento, ma, forse diremo meglio, una serie di crisi, da cui uscì profondamente trasformata.

All'inizio del secolo XI – riprendiamo rapidamente qui cose ben note – la Chiesa si trovò a dover fronteggiare tutta una serie di fatti nuovi, per i quali era essenzialmente impreparata.

Prima di tutto l'incremento demografico che si fece sempre più aggressivo e massiccio man mano che ci allontaniamo dal Mille ed a cui corrisponde tutta una serie di diverse formazioni di tipo sociale, con l'emergere e l'affermarsi dei ceti cittadini con nuove esigenze politiche e religiose. Divenne così

imperiosa la richiesta d'un clero più numeroso, ma anche più efficiente, mentre sempre in maniera più chiara e precisa s'affermava l'esigenza d'una vita più «santa» e d'una più solida cultura da parte dei ministri di Dio. In questa direzione spingeva anche il fenomeno, per molti aspetti, nuovo, della *povertà*: non che il mondo prima del Mille non avesse conosciuto carestie e fame, ma erano fenomeni connessi all'andamento della realtà naturale ed alle vicende dei raccolti; nelle città, invece, viene affacciandosi un vero e proprio pauperismo, una miseria di gente, o priva di lavoro o mal pagata, che sentiva la sua condizione, perciò, come un'ingiustizia e, specialmente, come un'inosservanza dei precetti evangelici da parte d'un clero, che, in sostanza, non conosceva, effettivamente, l'incertezza del vivere quotidiano.

Da questa situazione storica viene alle masse del secolo XI, e poi del secolo successivo, un'inquietudine diffusa, che è stata oggetto di studi assai importanti negli ultimi trenta anni, e che si esprime in una serie di movimenti, grandi e piccoli, di origine e carattere popolare, dalle più diverse fisionomie, ma tutti concordi nell'esigere una nuova Chiesa, *una riforma della Chiesa*. E se la risposta a questo desiderio di riforma è stata considerata l'opera di un gruppo di pontefici nella seconda metà del secolo XI – e la figura di maggior rilievo è quella di Gregorio VII – non a torto, oggi, tutta una serie di studi tendono a mostrare come non meno importante e valida sia stata l'opera locale, autonoma rispetto al papato e con esso variamente collegata, di vescovi, abati, monaci ed eremiti, concordi nel volere un clero «santo», libero da legami mondani, senza cupidigia di beni e di danaro.

Si ha in questo modo una prima piattaforma di azioni e reazioni fra la Chiesa – centro col papato, e periferia con diocesi e monasteri – e la realtà circostante, ostinata, accanita e decisa nelle sue richieste, volute nel richiamo ai valori profondi del cristianesimo stesso e non senza il rimprovero alle gerarchie, a tutti i livelli, di aver adulterato o almeno trascurato quei valori: opera, in questo senso, potente l'ideale della chiesa primitiva, che per tutto il secolo XI e XII, fino cioè a Francesco d'Assisi, è il pungolo incessantemente adoperato per ottenere un rinnovamento della Chiesa stessa.

Mentre questa crisi d'adattamento, sul piano morale e spirituale, veniva esprimendosi e maturandosi con intensità drammatica e tra conflitti di coscienza – si pensi a Valdo ed a Francesco fra ortodossia ed eresia –, un'altra s'addensava di natura culturale, sul piano filosofico e teologico.

Il clero che si voleva rinnovato, doveva non solo essere moralmente e spiritualmente puro, ma doveva anche essere pronto ad appagare le ansiose domande, che nell'intenso dibattito religioso, affioravano dalle direzioni più diverse. Mentre un Pietro il Venerabile si vedeva interpellato dai monaci, suoi confratelli, circa la possibilità di discutere sull'incarnazione in termini unicamente neotestamentari, un Arnaldo da Brescia, forse, coglieva nella dialettica di Abelardo, nella scuola di Santa Genoveffa a Parigi, uno strumento a sostegno delle proprie idee, mentre a Chartres un rinnovamento dell'indirizzo platonico sollevava non piccole difficoltà di natura filosofica e teologica. Contemporaneamente a Bologna, fra giuristi sorgeva il problema del come

mettere d'accordo, ed in che direzione, l'enorme materiale di canoni, che la vita plurisecolare dei cristiani aveva via via accumulato.

Da questi problemi posti sul tappeto viene alla vita intellettuale della Chiesa dei secoli XI, XII, e poi XIII un fervore, un'energia di dibattito eccezionale, che determina una precisa diversità di schieramenti: abbiamo da una parte coloro che nulla vogliono concedere e modificare, arroccandosi in una difesa del passato, nobile, forse, ma in sostanza sterile, come è il caso del grandissimo Bernardo di Clairvaux, che ha speso tutta la sua vita in un drammatico sforzo di fermare i tempi. Invano: perché le *novitates temporis* o i *quattuor labyrinthi Francie* non erano mode più o meno passeggiere, escogitate a turbare il sereno andamento della vita della Chiesa, ma costituivano, invece, le espressioni particolari d'un'esigenza diffusa e corrispondente ad una mutata temperie anche culturale.

Non era solo ricomparso Calcidio con la sua traduzione del Timeo, non eran giunte solo le opere di logica d'Aristotele, per la via della Spagna, con i commenti e le interpretazioni di Avicenna e di Averroè: col secolo XIII si era affermata la necessità d'una conoscenza diretta e totale di Aristotele, inteso nel suo mondo e nella sua realtà.

A questo punto si manifestarono, in tutta la loro evidenza, le conseguenze delle nuove esigenze spirituali e culturali e la gravità della crisi d'adattamento ch'esse avevano provocato.

È stato relativamente facile accettare e far propria la testimonianza di povertà che veniva da Francesco d'Assisi: i frati Minori si erano organizzati in un movimento religioso preciso, con una regola ben determinata, tesa però sempre al limite di rottura per la presenza del Testamento di Francesco stesso, il segno di contraddizione per secoli in seno ai suoi frati, presente sempre, con una forza ricorrente, a ricordare il valore e la presenza imperitura dell'esigenza pauperistica. Basterà pensare a Dante ed a Bernardino da Siena o al fenomeno cappuccino, o, oggi, a Charles de Foucauld.

Inoltre – va aggiunto – una parte, e non piccola, della gerarchia e dei fedeli, aveva rifiutato l'ideale pauperistico, sentendone, magari, il fascino ed il valore, ma, in realtà, accantonandolo.

Difficile si poneva, invece, sul piano intellettuale e filosofico, il confronto con Aristotele: questi non era soltanto il più grande genio filosofico dell'antichità, ma si poneva anche, in modo inequivocabile, come il più preciso negatore del soprannaturale e come il sostenitore, più coerente e robusto, d'una realtà fisica, che in sé aveva e trovava la propria ragion d'essere, da Dio solo ricevendo il moto del suo divenire.

Di fronte ad Aristotele, che rappresentava, a mezzo del secolo XIII, la più grande figura di pensatore, che il cristianesimo si fosse trovato dinanzi, e da sé ben diverso e distinto, non mancò l'atteggiamento di rifiuto o di accettazione incondizionata – è nel primo caso la filosofia tradizionale, cui si collegava anche la scuola francescana; nel secondo la interessante figura di Sigieri di Brabante –, ma quello che a noi qui importa è come abbia reagito il più grande pensatore della Chiesa medioevale, Tommaso d'Aquino.

Superato il contrasto solo apparente tra ragione e fede nel concetto di verità, ove trovano la loro inevitabile conciliazione, Tommaso non teme più di determinare una larga sfera, puramente naturale con una sua precisa autonomia: la logica, la fisica, la biologia, la morale, la politica, vengono considerate come realtà, che, avuto una volta per sempre un ordinamento dall'atto creatore divino, hanno una consistenza a sé. Addirittura caratteristica è la critica che Tommaso fa nel *De unitate intellectus in Averroistas*, ove si cerca di eliminare, in una analisi approfondita della psicologia aristotelica, lo sviluppo in senso pampsichistico, operato da Averroè, della teoria aristotelica dell'anima.

Diremo, ora, che lo sforzo d'adattamento compiuto da Francesco, sul piano spirituale, e da Tommaso su quello intellettuale, sia stato facilmente accettato nella Chiesa o non provocò, piuttosto, crisi e difficoltà gravissime? Di Francesco abbiamo già detto, in precedenza, quando abbiamo accennato alle difficoltà, che incontrò il suo ordine: aggiungeremo ora che gli altri aspetti che caratterizzarono i Minori e, in larga misura, anche i frati Predicatori, la creazione di Domenico di Guzman, provocarono altre e non minori reazioni. La loro dipendenza diretta dal papa rompeva, di fatto, il mondo, fino allora chiuso in sé, delle diocesi con alla testa il vescovo, mentre la loro attività pastorale intensa, inoltre poi qualitativamente, e a lungo, migliore di quella del clero, con una disponibilità larghissima verso i fedeli, suscitava continuamente gelosie ed ostilità. Non a caso il gravissimo conflitto che divise l'Università di Parigi, dalla seconda metà del XIII secolo in poi, va considerato non come un contrasto *intellettuale* fra maestri secolari e maestri regolari – specialmente Mendicanti – ma piuttosto come lo scontro, nel punto di frizione più sensibile e delicato, fra *due concezioni* della Chiesa: quella tradizionale, intesa come complesso di diocesi col loro vescovo, con le parrocchie ed i monasteri, e l'altra, la nuova, come diocesi che attraverso il clero ed i vescovi mettono capo al papa, mentre i mendicanti, direttamente, fanno giungere ai fedeli, in maniera parallela ed indipendente dai vescovi, la voce e le decisioni del pontefice. Qui cogliamo, al vivo, l'asprezza del conflitto fra queste due concezioni ed il suo superamento, che è, appunto, a favore della nuova, che era richiesta dai nuovi e diversi compiti della Chiesa e dall'esigenza conseguente d'un più forte e rigoroso accentramento di poteri: si ricordi, in proposito, per limitarci ad un fatto solo, ma preciso, che le diocesi si erano rivelate del tutto incapaci a resistere alle eresie ed a contrattaccarle.

Non fu, certo, più facile l'affermazione di Tommaso: egli dovette passare per critiche, diffidenze e condanne sì che solo con lenta progressione potette raggiungere la preminenza, che poi ha mantenuto per secoli.

Proprio questo nuovo equilibrio, così drammaticamente raggiunto nel secolo XIII, veniva di nuovo turbato e messo in pericolo, da un più intenso e dinamico processo di trasformazione del mondo laico: l'affermarsi della sfera politica come autonoma rispetto a quella religiosa, l'esigenza del riconoscimento d'una sua autonomia e validità al mondo economico col caratteristico rifiuto della condanna dell'interesse, poi il progressivo ritorno della cultura

classica non solo coi suoi valori formali, ma ancora e più con i suoi valori umani e civili - tutto ciò insomma a cui si suol dare, con termine complessivo, il nome d'umanesimo - provocarono la necessità della ricerca d'un nuovo equilibrio attraverso una crisi d'adattamento non meno significativa e laboriosa della precedente. Fu, anzi, anche più drammatica nei suoi esiti, se ricordiamo che essa venne complicandosi ed articolandosi nel Rinascimento e nella Riforma, esprimendosi, così, nella formazione del mondo moderno.

La Chiesa rifiutò l'uno e l'altra, sembrando, così, al concilio di Trento, asserragliarsi in una posizione di difesa ad oltranza, che si può sintetizzare nella decisa sottolineatura della *immobilità della sua verità* di contro alle variazioni degli altri, in modo speciale dei protestanti. È la posizione alla quale è rimasta ferma per secoli, mentre si veniva sempre più operando un distacco tra la Chiesa - e bisognerà ora aggiungere l'aggettivo *cattolica* - e la realtà storica circostante: rifiutò, quindi, il giansenismo, che non può e non deve esser certo considerato solo un problema di teologia della grazia; si oppose al giuseppinismo, che non si riduce solo ad una questione di rapporti fra Chiesa e Stato. Accenniamo appena all'episodio di Galileo, e non certo per i suoi aspetti patetici, quanto perché implica, con l'immobile attaccamento al passato, il rifiuto di una scienza moderna e dei suoi metodi.

Alle soglie dell'Ottocento, tra i rifiuti violenti dell'anticlericalismo illuministico e rivoluzionario, la Chiesa cattolica raggiunse senza dubbio, se non andiamo errati, il punto culminante del suo isolamento come del suo rifiuto del mondo circostante: non accettò le posizioni conciliatrici d'un Günther o d'un Möhler, col loro moderato storicismo idealistico, non riuscì a comprendere l'importanza di iniziative diverse, ma concordi, quali quelle del liberalismo cattolico o persino d'un cattolicesimo sociale all'Ozanam: in tutti questi movimenti avvertiva, certo non a torto, un'affermazione del divenire della storia, con il temuto relativismo ed il conseguente rifiuto della immutabilità del dogma. Persino il moderatissimo consiglio di riforma d'un Rosmini nelle sue *Cinque piaghe della Chiesa* veniva bollato con l'Indice, mentre ogni tendenza ad indirizzi politici e sociali, diversi dai tradizionali, veniva condannata col Sillabo.

Le più gravi difficoltà venivano, però, dal vertiginoso progresso della scienza e della tecnica: la prima, specialmente, con la teoria dell'evoluzione sembrava scavare un abisso tra i risultati del progresso ed i racconti tradizionali sulla creazione; la seconda approfondiva questo già profondo dissenso, confermando con i suoi successi in ogni campo, appunto, la validità effettiva, vorremmo dire, tangibile del progresso scientifico. Se a tutto questo aggiungiamo la circostanza che anche la critica biblica, specie in campo protestante, si era spinta a conclusioni che si potrebbero dire del tutto eversive rispetto ai dati tradizionali, considerati inoltre intangibili dai cattolici, ci potremo, in qualche modo, rendere conto della effettiva situazione di isolamento, in cui la Chiesa cattolica aveva finito col trovarsi.

Va detto, certo, che un papa attento come Leone XIII aveva cercato con il ritorno a s. Tommaso di trovare un punto di contatto - ed il realismo tomi-

stico, per molti aspetti, si prestava – con la scienza contemporanea; né aveva mancato di appoggiare, sia pure con qualche timidezza, un cauto ravvicinamento con la filologia che, sul piano della cultura biblica, aveva, fuori del cattolicesimo, realizzato notevoli progressi. Rimaneva tuttavia un iato preciso e grave fra la cultura cattolica e l'altra, meramente e semplicemente laica.

È nel tentativo di eliminare questo iato che si impegna, in varie e diverse direzioni e su molteplici piani culturali, quel gruppo di uomini che con termine sempre comodo, ma estremamente sbrigativo ed al limite di una ambiguità approssimativa si suole chiamare «modernismo».

Modernismo, si sa, fu il termine polemico degli antimodernisti italiani usato in un documento ufficiale la prima volta nel 1905 in una pastorale di vescovi piemontesi e polemicamente ribattuto dal Tyrrell, sull'accusa di «medioevalismo», nella sua risposta al cardinale Mercier (1908).

E però va osservato che il termine «modernismo» ha una validità grezzamente classificatoria, ma non corrisponde a nessuna *univoca* e *coerente* impostazione di idee né può indicare un gruppo di persone coerentemente collegate a proporsi un *unico e preciso fine comune*.

Bisogna avere il coraggio di dire, una buona volta per tutte e fuori d'ogni equivoco, che non v'è nessun vero collegamento ideologico o impostazione metodologica affine o comune fra un Loisy e un Blondel, fra un von Hügel e un Buonaiuti, fra un Laberthonnière ed un Minocchi, in quanto ciascuna di queste personalità, di per sé anche eccezionali o almeno rilevanti, è non riconducibile alle altre, come hanno limpidamente mostrato le corrispondenze francesi, pubblicate negli ultimi anni, o come in fondo accennano le indicazioni caute, ma non per questo meno esplicite, di certi diari e memorie.

Le stesse iniziative di alcuni gruppi, che, ad esempio, in Italia, si espressero in riviste o collezioni editoriali, con i loro fallimenti, con le discordie che suscitarono, con le fazioni che provocarono, attestano quanto fossero destinati ad uno scacco assai rapido i tentativi di organizzazione o di sistemazione organica. La stessa varietà di soluzioni personali, che i vari protagonisti del «modernismo» opposero alle condanne della Chiesa, dal rifiuto preciso e sprezzante d'un Loisy al silenzio d'un Laberthonnière, o, in Italia, dal fervore sacerdotale d'un Buonaiuti alla chiara rinuncia al cristianesimo stesso d'un Minocchi, mostra, all'evidenza, come il modernismo, nell'unicità d'un termine nasconde, artificialmente, il dispiegarsi molteplice di un tentativo di eliminare, in una varietà di modi e d'indirizzi, proprio quell'isolamento in cui la Chiesa cattolica s'era infine accorta d'essere caduta.

È, in questo senso, non casuale che i seguaci del «modernismo» provenissero, in gran parte, dal clero o più colto, o più impegnato nei rapporti con la società del tempo o addirittura legato alla vita politica (è il caso dell'italiano don Romolo Murri) e che questi chierici fossero affiancati e sostenuti da un gruppo di laici più sensibili ai problemi dell'epoca, più aperti ed attenti alle esigenze, non provvisorie ed arbitrarie, d'un mondo moderno, per citare una personalità tra le più significative, il von Hügel, ed insieme il Sabatier o il Fogazzaro.

Ciò detto, e precisato un punto su cui è ormai raggiunto un largo consenso, riteniamo che, sulla base di quanto è stato precedentemente avvertito, il modernismo, in quanto tendenza generale in seno alla Chiesa cattolica, vada sentito, proprio *per* e *nella* sua molteplicità, come il sintomo e l'espressione d'una coscienza della necessità d'un nuovo adattamento in conseguenza d'un vero distacco, profondo ed ormai del tutto consumato, con la società contemporanea.

Certo questo modernismo va collocato in una dimensione cronologica precisa, fra la fine dell'Ottocento e la prima guerra mondiale; e, geograficamente, interessa soprattutto Francia ed Italia, poi, ma in misura minore, la Germania; ma non si deve dimenticare che la repressione del fenomeno non significò la eliminazione delle circostanze storiche che lo avevano determinato e che rimasero, perciò, operanti in seno alle comunità cattoliche come appello in attesa d'una risposta: che atteggiamento prendere di fronte alle conclusioni della paleontologia e dell'evoluzione della specie? Come rispondere alle difficoltà poste con rispetto, ma perentoriamente, dalle metodologie sempre più raffinate della filologia, in specie, neotestamentaria, dalla *Formgeschichte* al Bultmann? Come considerare la immutabilità del dogma nel divenire della storia? Come superare le difficoltà provocate dalle formulazioni mutate dalla fisica di Aristotele ed oggi non più accettabili? Che conto fare del tesoro di formulazioni delle dottrine della Chiesa, rimaste a volte inoperanti nelle opere di padri e scrittori della Chiesa, ancor sempre grandissimi? Sono queste appunto alcune delle domande che col «modernismo», e dal «modernismo» in poi si sono venute affacciando in maniera sempre più inevitabile.

Se non sono risolti i problemi, le impostazioni ed i modi del «modernismo» sono tuttavia finiti per sempre: è spenta la baldanza con cui si credette di poter risolvere, in rapidità perentoria, i problemi d'un'epoca intera, specialmente da parte delle gerarchie cattoliche, nel clero più aperto e responsabile e nei laici religiosamente impegnati; s'è, invece, acquistata coscienza piena delle difficoltà, s'è formata la convinzione che la eliminazione dell'iato fra Chiesa cattolica e mondo moderno si potrà ottenere non da una vivace pattuglia di punta, per valida e preparata che sia, ma solo da un'opera lenta, cauta e gradatamente progressiva, a cui partecipi, nella forma più larga possibile, la comunità dei fedeli.

La differenza più profonda ci sembra, tuttavia, vada ritrovata nello spostamento del problema di fondo, da un fatto *culturale* ed in sostanza di élite, al più ampio e grave problema se la Chiesa cattolica, e più in generale, il cristianesimo, abbia una sua parola da dire nel mondo moderno e per il mondo moderno. Qui va colto l'inveramento e, insieme, il superamento del «modernismo».

Collocato così, nel panorama più ampio della storia del cristianesimo e dei suoi problemi di adattamento alla realtà, sempre in moto, della storia umana, il «modernismo» perde, senza dubbio, molto del suo mordente e della sua presenza polemica, ma acquista, proprio per questo, una sua giustificazione e validità, che non si possono facilmente negare o diminuire.

Da questo punto di vista diventa, allora, in particolar modo, significativa e probante la circostanza che il «modernismo» sia stato all'origine e sia rimasto un fenomeno unicamente cattolico. La crisi d'adattamento, infatti, di cui esso era, come s'è detto, sintomo ed espressione, aveva già avuto luogo in seno al protestantesimo tra la scuola di Tubinga, in relazione all'idealismo romantico, ed il cosiddetto protestantesimo liberale in epoca positivistica; ma aveva, invano, bussato alle porte del cattolicesimo, chiuso in sé ed arroccato a difesa nel primo Ottocento, ancor più in difesa e sbarrato dopo il concilio Vaticano I.

Da questa situazione obiettiva è nata la violenza dello scontro tra «modernisti» ed «antimodernisti», tra atteggiamenti che si ritennero – e in vari casi furono – eversori di ogni tradizione di fede e mentalità conservatrici, che nello sforzo, in molti, sincero di salvare valori per loro intangibili corsero il rischio di mettere tutto in pericolo. Dopo questo urto c'è stato come uno spaurito silenzio e poi, un lento, cauto processo di ricognizione dei rischi e dei danni. Solo oggi – lo storico constata – si ricomincia a cercare, su basi nuove e diverse il superamento della crisi: ne è stata una prima manifestazione, in seno al cattolicesimo stesso, il concilio Vaticano II.

Tutto ciò è, comunque, al di là di questo nostro rapporto: il nostro sforzo, infatti, è stato quello di collocare un episodio, in sé limitato e circoscritto, nell'ambito del più grande problema del rapporto tra cristianesimo e mondo circostante.