

SULLE RADICI DEL MODERNISMO

Negli ultimi anni dell'ottocento cominciavano ad apparire i primi sussulti di quello che sarebbe stato poi chiamato movimento modernista, e che doveva scatenare una profonda ed aspra tempesta teologica e spirituale all'interno del cattolicesimo. Su questo c'è ormai una abbondante letteratura storica ed anche teologica. Ma, al di sopra di ogni polemica, quel fenomeno — se analizzato in profondità — offre insegnamenti non trascurabili per il presente momento della teologia e della vita cristiana, certamente non meno travagliato.

Un recente volume del Prof. García de Haro (1) ci presenta non tanto il divenire storico del modernismo quanto un'analisi approfondita delle sue radici, che è proprio ciò che permette di cogliere l'unità nella molteplice diversità di personaggi e di idee che lo composero.

I — LA CRISI MODERNISTA

Il fenomeno del modernismo non solo ha provocato dei giudizi contrastanti, ma il suo stesso svolgersi è pure pieno di profonde ed anche sconcertanti contraddizioni: nelle persone che lo incarnarono e nelle sue proposizioni teoriche. Ad un primo sguardo, quel movimento non presentava affatto quella unità indispensabile per ricevere un qualificativo comune ed unico. Sul piano delle costruzioni teoretiche, furono frequenti le polemiche fra i rappresentanti del modernismo. Ma ancora più forte fu la diversità dei personaggi di fronte alla fede e alla Chiesa. Da una parte, Hébert e Houtin, personaggi senza ambiguità, con una crisi aperta e violenta, che li porterà presto all'abbandono della vocazione sacerdotale e della stessa fede. Dall'altra parte, Turmel e Loisy: personalità molto più complesse, a volte sconcertanti, che per anni fecero esterna professione di una fede che già da molto tempo avevano perso interiormente, ed alla cui distruzione consacrarono tutte le loro energie. Ci furono anche altri grossi personaggi, come Mignot, Blondel, Von Hügel, Bi-

(1) R. GARCÍA DE HARO, *Historia teológica del Modernismo*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1972, pp. 367. Il titolo del volume ci sembra molto adeguato: non è una semplice storia, bensì una *storia teologica*, vale a dire l'analisi teologica di quel momento della storia.

rot, etc., con un sincero desiderio di fedeltà alla Chiesa — il che non si può non riconoscere —, ma nello stesso tempo con una reale comunione di atteggiamento vitale e con talune impostazioni teoretiche del modernismo. Personaggio molto peculiare fu George Tyrrell che, insieme a Loisy, è probabilmente quello che incarna meglio il modernismo tipificato dalla *Pascendi*. Molti altri uomini vissero da vicino quella tempesta spirituale. Fra essi, non mancarono quelli che, fedeli alla fede e alla Chiesa, furono difensori coraggiosi della dottrina cattolica.

Questa diversità di uomini e di vite avevano però qualcosa in comune: il tentativo, esplicitamente dichiarato, di mettere d'accordo la fede col *pensiero moderno*; un tentativo che — aveva detto Buonaiuti — portava con sé *un atteggiamento di anime*. E questo atteggiamento si concretizzò nella convinzione di essere profeticamente chiamati ad operare una trasformazione del messaggio cristiano; quella cioè di dargli l'espressione adatta a penetrare nel mondo contemporaneo. I modernisti — come si può constatare dalle loro lettere e dagli altri scritti — si sentirono gli innovatori di cui la Chiesa aveva urgente bisogno per non rimanere arretrata in modo definitivo rispetto al mondo. Ci furono senza dubbio elementi, ovvero condizioni storiche, che trovarono nei modernisti una risonanza simile. L'analisi di quelle condizioni, delle loro risonanze nella sensibilità dei personaggi della crisi, delle prospettive che vollero aprire e del fallimento globale del movimento modernista, ci permette, nell'opera del García de Haro, di cogliere con sguardo speculativo una interessante visione teologica di un'epoca che, in parecchi aspetti, somiglia notevolmente alla nostra.

Più che lo svolgimento storico degli avvenimenti — anch'essi riportati nel volume, con abbondante documentazione —, l'autore presenta in primo luogo un'accurata analisi delle circostanze culturali e spirituali nelle quali il modernismo vide la luce.

Innanzitutto, vanno riconosciute e valutate le reali tensioni che lo *spirito scientifico*, nato in margine alla fede, aveva posto all'interno del pensiero cattolico. Non si può non riconoscere la realtà delle difficoltà messe in luce dal modernismo su questo punto. Per quello che riguarda il tema essenziale — vale a dire, il desiderato accordo fra teologia cattolica e pensiero moderno —, le tensioni provenivano principalmente dal campo filosofico, da una parte, e dal campo delle scienze critiche e storiche, dall'altra. Ma insieme a queste radici teoriche, nell'espandersi del modernismo ebbe un notevole influsso una importante realtà spirituale: quella della rottura fra dottrina e vita, che — con scarso senso della vita della Chiesa — i modernisti vollero sanare *in radice*, unicamente per mezzo di un mutamento della teologia e della cultura cristiana, o meglio, cattolica. Pretesero così di ridurre ad un problema teorico, qualcosa che era in realtà molto più profondo: l'abbassamento generale della fede, l'oblio delle esigenze di unità fra la fede e tutti gli aspetti della vita, anche quello intellettuale; insomma, un problema enormemente vitale, come lo è la stessa opzione d'immanenza.

Le difficoltà messe in rilievo dal modernismo — anche se unite ad errori e soluzioni difettose — non mancarono di avere un effetto positivo. Sta di fatto, che — sotto l'impulso del Magistero — cominciò allora una rinascita degli studi teologici. Calmati gli animi, si aprirono nuove prospettive di lavoro teologico indirizzate a dare la risposta adatta ai problemi reali che i modernisti, pur avendoli affrontati, non solo non riuscirono ad impostare nel modo giusto, ma resero insolubili. L'insegnamento però più ricco che possiamo trarre dalla crisi modernista è un altro: quello che troveremo nel capire perchè un movimento nato dalla presa di coscienza di problemi reali, finì per dare soltanto frutti amari; il perchè un tentativo di ringiovanire la Chiesa dall'interno ebbe a procurare principalmente dolori sterili e perdite amare.

Per chiarire un così vasto interrogativo, l'autore si ferma a esaminare l'atteggiamento modernista di fronte alla *certezza della fede*, che è senz'altro elemento fondamentale per l'analisi del tentativo di adeguare questa fede al pensiero moderno. I rappresentanti del movimento — ormai possiamo chiamarlo così — ci tenevano a presentare la loro *missione* rinnovatrice come simile a quella dei primi cristiani di fronte al mondo ed alla cultura greco-romana. Ma, nel rapportarsi alla fede ed alla cultura del loro tempo, l'atteggiamento dei modernisti fu profondamente diverso da quello che guidò i primi cristiani nella cristianizzazione del mondo pagano.

Il García de Haro presenta, in modo breve ma incisivo, questa profonda divergenza di atteggiamento di spirito: mentre per i primi cristiani, la certezza della fede dava loro un sentimento di *superiorità* di fronte al mondo — superiorità cosciente della gratuità del dono ricevuto e quindi profondamente umile nel vero senso della parola —, i modernisti, invece, trovarono nella fede un' *inferiorità* di fronte al mondo. Ecco forse la prima radice delle opposte conseguenze di un'analogia pretesa. Infatti, mentre i primi cristiani trasformarono la cultura e il mondo del loro tempo, i modernisti trasformarono la fede, sottomettendola al mondo non cristiano.

Un altro fattore importante, attentamente analizzato dall'autore, è l'*umanesimo modernista*: un umanesimo che, partendo dalla presentazione del cristianesimo come l'unica verità in grado di soddisfare le più genuine e profonde aspirazioni dell'uomo, finì — di fatto — nel ridurre il soprannaturale all'umano naturale; la fede al sentimento religioso... Tutto quello che è *discesa* gratuita dal divino, nel modernismo finì per essere concepito — anche se alle volte implicitamente — come conquista o creazione dell'uomo.

Certamente, sarebbe ingiusto non riconoscere gli aspetti positivi che ci furono, ma sarebbe almeno altrettanto ingiusto qualificare quel movimento come espressione di forza e di gioventù, prematuramente abortita. Nacque, senza dubbio, come apertura al suo tempo, ma come *apertura d'impotenza* e quindi appunto per la sua mancanza di gioventù, di dinamismo, incapace di presentare — insieme ai problemi — delle soluzioni valide.

Molte altre circostanze ed aspetti sono studiati — in una pro-

spettiva di teologia della storia — nell'opera che commentiamo: molto interessante e chiarificatrice la lunga analisi fatta dal García de Haro sulla Riforma luterana e sull'umanesimo di Erasmo, nelle loro connessioni storiche e teoretiche col modernismo. Ma quello che di più ci ha interessato sta nel nocciolo speculativo, valido per ogni epoca, ed in particolare di grandissimo interesse oggi.

II — L'ANALISI SPECULATIVA ED IL SUO VALORE ATTUALE

Di fronte alla realtà, l'uomo sente una certa dipendenza, che fa originariamente *naturale* l'apertura all'essere. Ma l'uomo ha la possibilità di chiudersi, in quanto l'evidenza umana non è mai totale, anche se può essere sufficiente. La volontà dell'uomo, in conseguenza, può rivolgersi sul soggetto stesso per cercare lì la fonte di ogni certezza. E' il *momento* della libertà nell'atteggiamento umano di fronte all'essere; di fronte a tutto ciò che c'è davanti come *posto* indipendentemente dal soggetto, ma che può essere considerato invece come *posto* dal soggetto stesso col suo pensare, col suo atto di coscienza. Ci troviamo allora davanti a quello che può essere detto *atto filosofico* primo (anche se poi non è, non può essere *primo* in senso assoluto). In altre parole, si tratta di quella scelta ovvero *opzione intellettuale* radicale, tra l'essere e la coscienza; tra la trascendenza e l'immanenza.

Questa possibilità di scelta di fronte alla verità (cercare di conoscerla, oppure fondarla col pensiero) — che è conseguenza della stessa struttura metafisica dell'uomo —, si trova anche riguardo alla Rivelazione. La fede è un atto libero, in quanto la grazia non sopprime totalmente la resistenza della volontà ad accettare quella luce oscurità nella quale Dio si rivela. Ma, mentre nell'apertura all'essere che ci è *dato*, non c'è propriamente un *salto* della volontà, nell'ordine invece della conoscenza soprannaturale, l'accesso alla realtà che gli è propria suppone sempre una determinazione della volontà *per salto*, che, aiutata dalla grazia, muove l'intelligenza ad aderire a verità che esulano totalmente dalle sue naturali capacità. Sta di fatto che l'atteggiamento di apertura che si esige dall'uomo nella risposta alla fede è più forte e compromettente che quando si tratta della apertura all'essere.

E' importante sottolineare come queste due opzioni umane, davanti all'essere e davanti al soprannaturale, essendo diverse, possono realizzarsi indipendentemente, anche se sono tra di loro mutuamente condizionate. Questo mutuo condizionamento c'è, innanzitutto, per l'armonia fra l'ordine delle realtà naturali e soprannaturali, e poi in quanto che in ambedue le opzioni si tratta di apertura o chiusura davanti a *qualcosa da ricevere*.

Nella *Historia teológica del Modernismo*, García de Haro mostra appunto come in quella doppia possibilità di scelta — sul piano metafisico e su quello religioso —, caratterizzata insieme da in-

dipendenza e correlazione, risiede la chiave di volta per una comprensione speculativa del movimento modernista.

Infatti, è possibile operare scelte opposte rispettivamente sul piano della ragione e sul piano della fede, anche se farlo non è coerente. Ma questa divergenza necessariamente provoca una tensione interiore, che spinge a ricercare in ogni modo l'intera coerenza che l'uomo sente nel più intimo. Nella misura in cui l'uomo non vuole dividersi, la possibile duplicità di scelta, tenderà a fondersi in una unica opzione assoluta che abbracci tutto il reale, naturale e soprannaturale. Questa dolorosa tensione interiore fra due opposte scelte fu di fatto la caratteristica più profonda ed assimilativa di persone molto diverse, che poterono così essere chiamate con un nome comune, quello di *modernisti*. Le testimonianze storiche di questa tensione, anch'esse riportate ampiamente dall'autore, parlano da sé. Particolarmente interessante è quanto riguarda Loisy e Blondel: nel primo, quella tensione portò a negare la fede; nel secondo a mettere in forse la ragione naturale (anche se questo giudizio può sembrare strano).

Oltre all'analisi teologica della storia, il García de Haro, in profondità crescente, imposta la questione in se stessa: è possibile optare per la coscienza (vale a dire, accettare una filosofia immanentistica) e poi *ricuperare* l'essere? Questa domanda così radicale ha un'importanza vitale per la teologia. Infatti, se non fosse possibile ricuperare l'essere, non sarebbe possibile neanche la fede, giacché la fede veramente tale implica l'apertura a qualcosa *data* dal di fuori, e dunque l'apertura all'oggettivo che *misura* la nostra conoscenza. Storicamente, il modernismo ridusse la fede al sentimento religioso, dunque a qualcosa d'interiore all'uomo in modo assoluto: negò quindi la fede. Lo stesso Blondel finirà per dire, in una sua lettera a Valensin, che senza la fede « il problema dell'oggettività mi sembra radicalmente insolubile ». Una volta accettato il principio filosofico d'immanenza, l'essere è inesorabilmente perduto, e restano due possibilità: negare l'oggettivo (e dunque la fede nel suo vero senso), oppure aggrapparsi al fideismo.

Ma il fideismo, quando c'è rigore di pensiero, non è una situazione intellettuale stabile né pacifica: porta di per sé ad abbandonare la fede, come fecero i modernisti più coerenti; o, almeno, produce un'intima e continua tensione di rottura nella proporzione in cui la fede è ancora viva (grandissimo interesse presentano le numerose testimonianze degli autori modernisti che rimasero credenti). Diventa allora inevitabile impostare il problema morale della conoscenza. Sottolineare l'importanza di questo problema, frequentemente dimenticato dall'apologetica, fu precisamente il vero e forse unico contributo del Blondel, anche se non mancarono difetti di impostazione. Un problema che, radicalizzato, riguarda direttamente la liceità morale di accettare il principio d'immanenza.

Tornando al problema generale: è possibile ricuperare l'essere a partire dal principio d'immanenza? La gravità della domanda e la sua attualità sono senza dubbio tali che essa esige di essere

presa molto sul serio, e non è questa la sede per riportare, sia pur brevemente, l'esposizione dell'autore. Ma, in ogni modo, penso che sia interessante fare qualche accenno.

La scelta ovvero opzione per la coscienza contro l'essere, implica l'affermazione d'una *coscienza pura*, vale a dire l'affermazione d'un pensiero che pensa liberamente se stesso; la coscienza della coscienza, che non è coscienza di conoscere qualcosa di diverso dalla stessa coscienza. Allora, è proprio alla coscienza che va attribuita la consistenza del reale; essere — come è stato detto — sarebbe conoscere ed essere conosciuto in un'unità originaria. Dunque il pensiero (coscienza) sarebbe tutta la stoffa della realtà. In questo momento l'essere come atto non avrebbe più senso, in quanto il reale — per esserlo — non potrebbe che essere *modificazione* della coscienza: sia essa individuale o meno. E così l'uomo — almeno ognuno per se stesso — sarebbe il fondamento della totalità ed il suo centro. Non c'è allora alcun posto per qualcosa che sia assolutamente indipendente dalla propria coscienza. Tutto è coscienza che pone se stessa come libertà pura.

Ma — e qui ci sembra di vedere il punto più originale e profondo dell'opera che stiamo esaminando — insieme a questa scelta per il se stesso sul piano naturale e filosofico, ci può essere simultaneamente la scelta per la fede in senso opposto (apertura a ricevere verità *dal di fuori*) con la intima ed insanabile tensione e divisione che ne consegue. Questa sarebbe la essenza stessa del modernismo.

Forse una prima volta, e come semplice esperimento di pensiero (salda quindi e primeggiante la fede ed il senso della realtà), era un tentativo che poteva cautamente essere fatto. Ma ormai non più. Anche l'amara storia del modernismo sta qui a dissuaderci. Mi pare che sia questo l'insegnamento più importante della approfondita ricerca storica e teologica del prof. García de Haro.

FERNANDO OCARIZ