

## Il modernismo

di Arsenio Frugoni e Raoul Manselli

Reti Medievali Rivista, 16, 2 (2015)

[<http://www.retimedievali.it>](http://www.retimedievali.it)



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

Firenze University Press



## 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.