

LA CRISI MODERNISTA.
CONFLITTO INSANABILE CON LA MODERNITÀ
O TRASFORMAZIONE CULTURALE DEL CATTOLICESIMO?

Assumiamo lo *status quaestionis* degli studi sul modernismo dal punto di vista della ricerca teologica. A questo livello constatiamo il ritorno di un sospetto che esige il sempre rinnovato chiarimento dell'oggetto, mentre segnala l'attualità del problema, per indicare alla fine alcune piste di indagine sul nesso tra la crisi modernista e le sfide attuali per la teologia.

§ 1. *L'attualità del tema: un sospetto ritornante*

Il periodico ritorno di sospetti di «vittoria del modernismo» nella Chiesa segnala l'attualità del problema. Solitamente la letteratura teologica e storiografica spiega il fatto come sintomo che la crisi modernista, comunque sia intesa, ha sollevato problemi reali del cattolicesimo nel contesto della «modernità», istanze critiche e questioni che rimangono aperte e che non hanno trovato soluzioni soddisfacenti. Accompagna questa diagnosi la valutazione critica secondo cui i modernisti non avrebbero fornito strumenti e concetti adeguati alla soluzione dei problemi posti (nozione di «esperienza», idea di «sviluppo o evoluzione» e quindi di tradizione) e quindi avrebbero lasciato in sospeso le questioni, mentre il magistero sarebbe intervenuto con atteggiamento dottrinale e autoritario lontano dalla reale portata delle questioni poste (di fatto ha trattato una crisi di senso e quindi culturale come «questione dottrinale», pur avendo la percezione che si trattava di un fenomeno epocale riguardante l'insieme del «credo» e non un singolo articolo di fede: il modernismo è la «somma di tutte le eresie o errori moderni»¹).

Una possibile soluzione al disagio derivante dal perdurare di simili questioni starebbe nel delimitare il fenomeno con metodo storico rigoroso, così da chiuderlo nel passato e riconoscere le vere istanze critiche del presente nella loro novità e attualità. Su questo convergono i contributi più recenti sul tema. Di fatto, però, anche le operazioni interpretative che cercano di chiudere il fenomeno nel suo ambito proprio, delimitandone le reali dimensioni storiche e cronologiche, spesso ne riprendono il valore paradigmatico per l'attuale confronto della Chiesa con la modernità (o rispettivamente con la post-modernità), riaprendo la questione interpretativa.

1.1. *Forme radicali del sospetto a rischio di equivocità*

(a) Il modernismo sarebbe sempre presente nella teologia e nelle pratiche ecclesiali laddove l'istanza ermeneutica e/o il dialogo con la cultura portano a relativizzare o a sfumare i contorni della «sana dottrina». Raccogliamo solo una voce al di sopra di ogni sospetto, quella del teologo americano F. Schüssler-Fiorenza:

¹ Argomenta in modo convincente l'insufficienza concettuale e filosofica dei principali rappresentanti del modernismo R. SCHAEFFLER, *Filosofia e teologia cattolica nel XX secolo*, in E. CORETH – W.M. NEIDL – G. PELIGERSDORFFER (ed), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, Città Nuova, Roma 1995, vol. III, 77-108: si veda la prima parte dedicata a Loisy e Tyrrel. Sempre in questa direzione, ma con attenzione alla valutazione troppo teorica e sistematica del magistero si muovono i contributi raccolti in D. DUBARLE (ed), *Le modernisme*, Beauchesne, Paris 1980.

Mi sembra che lo stesso valga per il linguaggio metaforico sulla risurrezione di Gesù. Un tentativo di usare un vocabolario diverso per evitare di fraintendere la risurrezione corre il rischio di non affermare qualcosa di più, anzi qualcosa di meno, sulla realtà di Gesù risorto. È necessario usare le stesse metafore basilari usate dalla comunità cristiana primitiva? *C'è una tendenza tra alcuni teologi cattolici a riprendere un concetto che era prevalente durante il modernismo: e precisamente l'interscambiabilità dei concetti per esprimere la stessa realtà...* Una simile posizione si avvicina all'inadeguato presupposto linguistico secondo cui il significato di una parola consiste nel suo referente, così che parole diverse hanno un significato identico se si riferiscono alla stessa cosa. Ma il significato e l'uso del vocabolario sono molto più intrecciati di quanto postuli una visione di questo tipo. Cambiamenti di vocabolario implicano necessariamente cambiamenti di significato. In più, noi non abbiamo alcun accesso al referente, la risurrezione di Gesù, che sia indipendente dalle metafore del Nuovo Testamento. Di conseguenza, le metafore del Nuovo Testamento sono metafore insostituibili².

Il modernismo ha lasciato in eredità un'ingenua dissociazione tra linguaggio e oggetto, mediazione culturale e realtà intesa.

(b) Una forma avvertita del problema: l'indefinibilità del modernismo come sintomo di una mentalità modernista anti-concettuale e anti-magisteriale (P. Toinet)³. In un'ampia indagine sulla presenza di elementi modernisti nel periodo successivo al Vaticano II, l'autore lamenta la mancanza di una definizione chiara di ciò che è «modernismo», in modo da valutarne con più precisione l'eventuale presenza nella Chiesa. Ma questa mancanza di definizioni chiare è precisamente il segno di una mentalità «modernista». C'è infatti un difetto di chiarezza nella determinazione dell'essenza del modernismo, che deriva meno dalla pretesa di dare voce alle diverse figure nella loro singolare esperienza, quanto piuttosto dalla sfiducia nel discernimento del Magistero, che pur ha identificato e condannato con chiarezza l'errore modernista. Ora, tale situazione degli studi è proprio la conferma della presenza dell'errore modernista, ossia della «mentalità kantiana» che ritiene ormai impossibile, anche per la cultura cattolica, mantenere la pretesa di cogliere l'essenza dei fenomeni. Il modernismo è dunque una mentalità che ritiene la Chiesa e il credente incapaci di un giudizio che colga l'essenza dei fenomeni, anche nei giudizi di fede. È la crisi del «concettualismo».

1.2. Un'istanza teologica pertinente, mai pienamente risolta.

Dal punto di vista teologico la spiegazione di questo riemergere periodico del fantasma della crisi modernista va cercato proprio in quelle domande *non risolte* che l'istanza modernista ha lasciato e la riflessione teologica ha evitato. Si tratta di domande cruciali per l'auto-comprensione del cristianesimo, come la questione della verità, da pensare nella tensione tra concettualismo scolastico e istanze dell'esperienza (religiosa), ma anche nella dialettica tra verità di fede (dogmatiche) immutabili e sviluppo storico. Dunque il modernismo non è solo una crisi di crescita o il sintomo di una trasformazione culturale che riemerge periodicamente, né tanto meno un conflitto tra Chiesa (autorità) e modernità (libertà democratiche e istanze della coscienza), che si rinnova di continuo.

(a) In una conferenza tenuta nel 1954, Schillebeeckx aveva già individuato il cuore della problematica irrisolta del modernismo nel confronto sull'idea di verità tra il concettualismo scolastico e l'istanza esperienziale moderna.

Una prima reazione radicale contro questo concettualismo fu quella del modernismo, che rimandava di preferenza al versante soggettivo, non concettuale dell'atto di fede, cioè all'esperienza religiosa o

² S.D. DAVIS – D. KENDALL – G. O'COLLINS (ed), *La Risurrezione. Un Simposio interdisciplinare sulla risurrezione di Gesù*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, 253. Siamo nel contesto di un Simposio tenutosi nel 1996 che fa il punto sul recente dibattito riguardo alla risurrezione di Gesù, impegnato a verificare la pensabilità e dicibilità della fede nella risurrezione (più che della confessione del Risorto).

³ M. TOINET, *Le modernisme sur ses vieux jours*, in «Revue Thomiste» 94/2 (1986) 211. 237.

all'aspetto non concettuale che costituirebbe propriamente il grembo della fede nella rivelazione. Secondo il modernismo – la cui sintesi è stata proposta da G. Tyrrel – la rivelazione è un atto del Dio con cui il credente entra in contatto mistico. Questo contatto non include alcun aspetto di rappresentazione; la rivelazione non è una comunicazione di verità. Ciononostante questo contatto non formulato, non concettuale col Dio che si rivela è spontaneamente espresso e formulato in una sorta di “conoscenza profetica”, i cui elementi sono segnati dalla cultura del tempo del profeta che riceve la rivelazione... Per il Modernismo l'esperienza religiosa che costituisce propriamente la rivelazione è un fenomeno primitivo, sempre immutabile, sia dentro che fuori della Chiesa di Cristo. Ma l'esperienza-tipo che funge da norma è quella degli apostoli in contatto diretto col Cristo. L'aspetto concettuale della fede serve solo da protezione per l'esperienza⁴.

Letta in questa luce, l'istanza modernista è un richiamo alla dimensione di esperienza della fede. Si riconosce un certo valore alla predicazione della Chiesa e alla tradizione. Ma, nella misura in cui i concetti e le espressioni della fede non hanno valore di realtà e sono ridotti a simboli condizionati dalla cultura storica e quindi modificabili, l'esteriorità delle formule cede il passo all'esperienza interiore non-concettuale. Il rischio è quello di mantenere una netta separazione tra l'aspetto esperienziale e quello concettuale dell'atto di fede:

I Modernisti hanno messo in luce un problema reale: quello della distinzione innegabile tra la verità in se stessa e la verità in quanto posseduta dallo spirito umano... Il problema che i modernisti non avevano potuto risolvere – la relazione tra l'esperienza e il concetto – è rimasto nel programma dell'indagine teologica fino ai nostri giorni⁵.

In un successivo contributo sul rinnovamento della ricerca teologica dopo il Vaticano II, il domenicano olandese annotava:

I conti non regolati della controversia modernista e anti-modernista sono ancora oggi aperti, sotto i nostri occhi. Non si è mai data una risposta conclusiva alla problematica reale posta dal modernismo; ci si è limitati a soffocarla. In fin dei conti, la posizione presa dalla gerarchia ecclesiastica di fronte al modernismo consistette solamente, e a giusto titolo, a bloccare le vie che in nessun modo avrebbero condotto a una soluzione. Ma i teologi opposero al modernismo dei punti di vista scolastici già pronti, che rispondevano a un problema totalmente differente e passarono accanto alla nuova problematica. La veemente reazione antimodernista ha avuto come risultato che per lungo tempo nessuno ha osato affrontare i problemi che allora erano stati posti⁶.

(b) Anche per K. Rahner l'episodio modernista, che viene qualificato senza mezzi termini come «eresia», rimanda a un problema di comprensione teologica della rivelazione. Occorre però precisare che dietro a tale errore eretico non si nascondeva un vuoto e morto «no» a una verità che la Chiesa già possedeva in maniera chiara e aveva proclamato con efficacia. Al contrario, la condanna dell'errore lascia sul campo un problema serio, che esige di essere pensato e risolto con

⁴ E. SCHILLEBECKX, *Révélation et Théologie. Approches théologique 1*, Edition du Cep, Bruxelles, 1965, 226-228.

⁵ *Ivi*, 229. L'esempio proposto è quello di H. Bouillard, che distingue nella conoscenza concettuale di fede tra l'aspetto di giudizio (immutabile) e la rappresentazione (mutevole e condizionata). Venne perciò attaccato dai domenicani Labourdette e Nicolas, ma già da Garrigou-Lagrange, come visto sopra. A lui viene riferito l'intervento dell'*Humani Generis* di Pio XII. Questo episodio confermerebbe la permanenza della questione modernista al cuore dell'agenda teologica. La soluzione della questione rimanda a una duplice linea filosofico-teologica, che rilegge diversamente la tradizione tomista in dialogo con la modernità (Kant): la linea trascendentale di Maréchal-Rahner e la linea del prospettivismo concettuale di De Petter-Schillebeckx.

⁶ E. SCHILLEBECKX, *Intelligence de la foi et interprétation de soi*, in P. BURKE (ed), *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Cerf, Paris, 1967, 121-137: qui 121.

pacatezza⁷. In effetti, precisa Rahner, il problema per l'uomo d'oggi non è l'esistenza del *Deus absconditus* di certa tradizione cristiana, né il rapporto trascendentale col Mistero Santo che è al cuore dell'umana esperienza. Fa problema invece l'esistenza di qualcosa come una *storia categoriale della rivelazione*, reale ed esteriore, in cui Dio sarebbe all'opera: che rapporto c'è tra questa rivelazione storica, categoriale, esterna e la coscienza del soggetto? L'autorità della verità può imporsi alla consapevolezza soggettiva? Il dono di Dio può essere esterno al bisogno dell'uomo?

Il modernismo come problema teologico individua dunque ancora una volta una questione centrale dell'auto-comprensione del cristianesimo nella modernità.

1.3. Una crisi del principio di autorità (dogmatica) e un'istanza di revisione dell'argomentazione teologica nella Chiesa⁸. Di parere diverso è P. Hünermann il quale evoca il fantasma del rinnovarsi di una «terza crisi modernista»⁹. Dopo la crisi tra Chiesa e modernità di fronte all'organizzazione politica e quella di fine ottocento sulla storicità della mediazione dottrinale delle verità di fede, oggi l'oggetto del dibattito è costituito dalle posizioni rigide nell'ambito della morale sessuale, che segnano una distanza irrecuperabile rispetto al «sentire del popolo di Dio». Questa tensione, propiziata dallo sviluppo della scienza e dalle posizioni «più liberali» di teologi in dialogo con la ricerca scientifica e il *sensus fidelium* dei cristiani, deve essere contestualizzata nella successione storica delle crisi di rapporto tra la Chiesa e il mondo moderno. Si tratta del rinnovarsi di un conflitto, in cui la Chiesa si fa paladina di una risposta rigida alle istanze della sensibilità moderna (più esperienziale, soggettiva, storica).

Un bilancio del funzionamento di tale sospetto mette in evidenza come ciò che veramente c'è in gioco sia la *mediazione antropologica e quindi storica della fede* e ultimamente il rapporto tra storia e verità.

§ 2. Due esempi di rilettura del modernismo in teologia

Per evitare simili sospetti sembra opportuno delimitare con rigore il fenomeno modernista a livello storiografico, così da avere una percezione chiara delle dimensioni e della portata attuale. Raccogliamo le indicazioni di due autorevoli interpreti della crisi modernista in teologia. Si tratta di due autori che diversamente cercano di «delimitare il fenomeno» in senso tematico e cronologico, per poterne valutare le reali dimensioni, che pur presentano ricadute paradigmatiche sul lavoro teologico. Ma la portata del fenomeno per l'oggi della ricerca teologica, e in particolare per il dialogo con la cultura, è diversamente valutata a seconda della diagnosi del senso della fede cristiana nel contesto attuale.

2.1. Un problema di metodologia teologica: G. Colombo¹⁰.

⁷ K. RAHNER, *Annotazioni sul concetto di rivelazione*, in K. RAHNER – J. RATZINGER, *Rivelazione e Tradizione*, Morcelliana, Brescia, 1970, 11-12.

⁸ Si veda per l'ambito francese P. COLIN, *L'audace et le supçon. La crise moderniste dans le catholicisme français (1893-1914)*, Desclée de Brouwer, Paris 1997; E. FOUILLOUX, *Une Elise en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962)*, Desclée de Brouwer, Paris 1998. Per l'ambito italiano si veda L. MALUSA, *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, Istituto di Propaganda libraria, Milano 1986.

⁹ P. HÜNERMANN, *Droht eine dritte Modernismuskrisis?*, in «Herder Korrespondenz» 43/1 (1989) 130-135.

¹⁰ Per quanto segue raccogliamo solo qualche suggestione dalle dense pagine di G. COLOMBO, *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995, 423-559, dove sono raccolti articoli e saggi sul periodo modernista, letto da vari punti di vista: quello dello statuto gnoseologico della teologia positiva; la nozione di esperienza in G. Tyrrel; il nesso fede/cultura in teologia dalla crisi modernista alla ripresa teologica degli anni Trenta e poi Cinquanta (l'episodio della *Théologie nouvelle*); la tensione tra metodo storico-critico e teologia del

(a) Il modernismo entra in teologia attraverso la critica biblica e quindi come problema della lettura storica dei «dati della fede». La pretesa autonomia del metodo critico e della sua lettura dei dati della fede, se può vantare ragioni plausibili porta però a un esito problematico:

Sta qui il nodo storico e teorico del Modernismo. Sostenendo giustamente i diritti della critica contro le interpretazioni inautentiche della fede cristiana finisce però per prevaricare quando attribuisce alla critica contrapposta alla fede il compito positivo di recuperarne o ristrutturarne l'interpretazione autentica. Ad evitare la prevaricazione non basta l'indifferenza per la fede ostentata da Loisy... perché la prevaricazione è nei fatti, al di là e nonostante tutte le dichiarazioni verbali¹¹.

La lettura neutrale delle fonti della fede non riesce mai ad accedere all'unicità della Rivelazione e alla sua verità, poiché si deve limitare a rilevare la presenza di un'autentica esperienza religiosa. Ma se tale esperienza è universale e al di là delle formule, anche di quelle rivelate, tale esperienza, in quanto contrapposta alle formule, giudica la rivelazione proprio mentre ne garantisce l'universalità (ogni uomo dispone di un'esperienza religiosa, ma l'esperienza religiosa comune giudica la plausibilità della rivelazione).

(b) La domanda che pone alla teologia questa introduzione di un'istanza critica autonoma nella lettura dei documenti della fede riguarda però più in profondità il suo rapporto con la cultura (moderna). Rispetto a tale domanda chiede alla teologia di ripetersi in dialogo con la cultura più che a partire dalla fede.

Il Modernismo, infatti, proponendo alla fede la dissociazione dalla teologia (scolastica) intendeva recuperare la fede alla cultura (moderna), e quindi rinnovare la fede sulla cultura. Fatalmente in questa prospettiva la cultura emerge come il polo alternativo alla fede, per il rinnovamento della teologia. Il rinnovamento, infatti, si realizza non in funzione del ritorno alla fede, ma in funzione dell'apertura alla cultura. Fede e cultura appaiono così come i due «principi» alternativi per la ricostruzione della vicenda teologica del primo mezzo secolo. Il presupposto che il rinnovamento della teologia debba misurarsi in funzione della sua capacità di appropriarsi la cultura, alimenta e tiene in vita la linea storiografica che fa partire il rinnovamento della teologia dal Modernismo... In realtà l'analisi storica della vicenda teologica del primo mezzo secolo, anziché confermare, contesta il presupposto, facendo emergere e mettendo in risalto che il «principio» che ha prodotto il rinnovamento della teologia non è stato la cultura, ma la fede; o più precisamente, non è stato l'adeguamento della teologia alla cultura moderna, ma la riappropriazione della teologia alla fede¹².

(c) Ne deriva un ridimensionamento della crisi modernista, che trova nell'asse della disputa Loisy-Blondel, ovvero nella tensione tra metodo storico-critico e teologia del soprannaturale, la sua determinazione più rigorosa. Tale tensione configura un contrasto netto tra un'istanza metodologica che si vuole neutrale e priva di presupposti e dall'altro lato una visione del mondo coerente e totalizzante, ma isolata dalle condizioni dell'esperienza mediata dalla cultura moderna (teologia scolastica). In questo contrasto si delinea la tensione tra una logica «estrinsecista» (basata sul principio di autorità) e una storicista (basata sul metodo neutrale) nel leggere il soprannaturale dei dati di fede. Il problema sta nel rapporto fede/storia e ultimamente tra verità e storia¹³.

soprannaturale nel confronto Loisy-Blondel, nella teologia successiva e nella rilettura di Blondel offerta da C. Theobald.

¹¹ G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 499.

¹² G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 460-463.

¹³ G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 548-559: dove G. Colombo contesta la lettura del Modernismo come paradigma di una trasformazione epocale del cristianesimo proposta proprio da C. Théobald.

2.2. Un avvenimento epocale di «trasformazione culturale» della fede con valore paradigmatico: Ch. Theobald¹⁴.

(a) Il tono «apocalittico» della crisi modernista: sintomo di una ferita profonda. Raccogliendo la lettura pessimista del tragitto del pensiero moderno, espressa già nel 1870 dal Prologo della *Dei Filius*, l'enciclica *Pascendi* esprime la percezione quasi apocalittica di una concentrazione degli errori e delle eresie nel modernismo. Per questo ne cerca una sistematizzazione capace di individuarne le radici profonde, la filosofia soggiacente e le forme varie ma convergenti in un esito disastroso. Anche sul versante modernista c'è la percezione di una «fine della religione» o del cristianesimo nella cultura moderna, che ha ormai elaborato esigenze e visioni della realtà incompatibili con la mediazione teologica della fede dell'epoca. Questa percezione apocalittica della sfida dice bene la radicalità del disagio in gioco¹⁵.

(b) La fatica a percepire i contorni reali di una crisi culturale complessiva: l'esperienza di una emorragia di senso e le speranze riposte nel metodo storico (A. Loisy). Gli indizi, segnalati sopra, dello scontro frontale tra Chiesa e modernismo sono segno che questo fenomeno storico, più che errore dottrinale, è sintomo di una crisi derivante da una trasformazione culturale¹⁶.

In effetti l'esperienza iniziale è segnata da sintomi di un mutamento di paradigma, che portano con sé un rinnovamento intellettuale e istituzionale, propiziando nuove pratiche di lettura delle origini del cristianesimo e delle sue fonti. Ora, la differenza tra i modernisti e la *Pascendi* si trova proprio nel modo di reagire a questa situazione. I primi assumono la domanda di un nuovo orizzonte di senso, e intuiscono che la nuova concezione della razionalità (moderna) implica un «déplacement» della frontiera tra il conoscibile e il credibile (è il problema dell'interpretazione dei «miti» nella Bibbia, della sincerità dei testimoni nella loro narrazione credente). Invece i teologi dogmatici del tempo e il magistero pretendono di poter trattare la cultura e in particolare la trasformazione culturale in atto come un fenomeno dottrinale controllabile. In tal modo creano il «modernismo» come sistema dottrinale, senza però coglierne la portata di trasformazione culturale non dominabile. Ma la differenziazione moderna tra dottrina e cultura spiazza ulteriormente la pretesa di un controllo dottrinale normativo della fede. E' la drammatica tensione attestata da Loisy: la Chiesa pretende di mantenere un regime intellettuale imponendo ai suoi fedeli non solo un certo tipo di fede ma anche una visione del mondo che appartiene al passato¹⁷. Lo sforzo dei modernisti fu quello di sottrarsi, nella risposta data alla trasformazione delle società liberali, all'alternativa tra fede dogmatica retta da un sistema dottrinale e fede-sentimento, per introdurre invece un *principio di interpretazione*.

(c) Una frattura che «déplace» il cristianesimo e la stessa fede in rapporto alla modernità, decretando l'impossibilità di «tornare indietro». Ricompare qui la questione della continuità nella discontinuità: cosa resta? Qual è l'essenza del cristianesimo o il germe che rimane e/o si sviluppa su terreni nuovi? Certo non si tratterà di una dottrina. Ma forse neppure di una certa «figura cristologica». Di fatto il modernismo non sarebbe che una riedizione della crisi di rapporto tra Chiesa e Illuminismo. Una crisi però aggiornata alle nuove condizioni della cultura alla fine del

¹⁴ Oltre all'abbondante bibliografia dell'autore già citata in A. COZZI, *La crisi modernista. Conflitto insanabile con la modernità o trasformazione culturale del cattolicesimo?*, in G. ANGELINI – S. MACCHI (ed), *La teologia del Novecento*, Glossa, Milano 2008, 30 nota 58, abbiamo riletto alcuni saggi ripresi in C. THÉOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en post-modernité*, Cerf, Paris 2007/201-353, in particolare 207-236.

¹⁵ C. THÉOBALD, *Le christianisme comme style*, 220-221. Le diverse condanne pontificie della modernità vanno intese come sintomo di questa trasformazione culturale e segno di una crisi epocale, di cui il modernismo è un punto di emergenza privilegiato e sintomatico.

¹⁶ C. THÉOBALD, *Le christianisme comme style*, 229-230.

¹⁷ A. LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, Nourry, Paris, 1930, t. I, 465-470.

XIX secolo, segnata soprattutto dall'emergere di nuove scienze, caratterizzabili già come «scienze umane». Occorre aggiungere che questa cultura della borghesia occidentale è già oggetto di un processo di «mitizzazione»: non è solo un dato ma è una norma. In tal senso la crisi del mito illuminista della ragione universale e del progresso continuo, ossia il passaggio al postmoderno, relegherebbe l'episodio modernista in un momento del passato. Ma non si dovrebbe sottovalutare la persistenza della matrice culturale che costituisce questa «mentalità moderna» occidentale illuminista e all'interno della quale si iscrive anche la critica postmoderna. In questa matrice non vi è spazio per illusioni di restaurazione integralista della fede. Invece occorre raccogliere dell'episodio modernista «il modo di porre il problema ermeneutico come un problema di credibilità in una cultura differenziata», che ha un rapporto di indifferenza verso la Chiesa o che comunque è ormai «altrimenti religiosa» e quindi chiede alla stessa Chiesa di provare nuovamente la sua plausibilità¹⁸. L'opportunità del rinnovato dialogo tra Chiesa e postmodernità sarebbe confermato dal convergere di una duplice crisi: quella del mito della modernità e quella del cattolicesimo integralista apocalittico. È tempo per un nuovo confronto tra verità naturali e vangelo, sul terreno di una re-interpretazione del vangelo che apra nuove vie di percezione della sua credibilità, sensibili all'alleanza tra il volto creazionale e sapienziale e quello apocalittico del suo messaggio.

Una simile diagnosi lascia però il sospetto di una strategia di pensiero teologico che affida la continuità all'universale della comunicazione (anzi dell'agire comunicativo) piuttosto che alla singolarità di Cristo e all'universalità della risposta di fede¹⁹.

In *sede di valutazione* è interessante notare come, in ultima analisi, la differenza tra Colombo e Théobald rimanda alla diversa preferenza per la posizione di Blondel oppure di Loisy. Colombo legge la questione modernista dal punto di vista di Blondel, che mantiene in vista la sfida a comprendere il dono soprannaturale di Dio comunicato da Cristo quale compimento del desiderio più profondo dell'uomo (*volonté voulante*). Al centro c'è la questione della mediazione antropologica del soprannaturale. Loisy invece è più sensibile alla crisi culturale dell'epoca e alla perdita di senso della dottrina cristiana nel contesto del mondo moderno, una crisi favorita dall'ingresso di approcci storico-critici autonomi rispetto alla fede e che chiedono un mutamento della mediazione culturale del credere, fino a cambiare la comprensione della fede rispetto all'esperienza religiosa. Dunque l'uno è più sensibile al problema antropologico mentre l'altro più attento alla crisi culturale radicale dell'epoca. È una specie di anticipazione della tensione tra una lettura «antropologica ed esperienziale» e una «culturalista» della crisi della fede nella modernità. Di fatto resta l'impressione che la scelta tra Blondel e Loisy, che pur rappresentano un asse centrale per cogliere le dimensioni della crisi modernismo e il suo vero significato, sia determinata dalla diversa diagnosi dell'epoca attuale e della portata della sfida culturale per la teologia. Siamo rimandati all'auto-comprensione della teologia e della fede nel nostro tempo, quale condizione per valutare il senso e le dimensioni della crisi modernista.

§ 3 . *Alla ricerca di alcune tracce*

Dunque, la percezione della portata e del senso della crisi modernista si aggiorna in base al mutamento dei fronti su cui è impegnata la teologia nel confronto con la cultura del tempo. Dipende quindi dall'auto-comprensione della teologia nelle diverse epoche. Così si ha una differente percezione del modernismo in una visione concettualista/dottrinale della fede, una diversa valutazione nell'approccio metodologico o nella percezione di una crisi culturale del cristianesimo.

¹⁸ C. THÉOBALD, *Le christianisme comme style*, 234-235.

¹⁹ È questa la contestazione maggiore alla ricostruzione di Theobald avanzata da G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 548-559.

Ma all'interno di questi mutamenti è interessante verificare con cura (e con calma) cosa rimane della crisi modernista o dove la lettura della situazione attuale riconosce in quell'episodio le sue radici. Cerchiamo di fare il punto su queste dimensioni, resi consapevoli dagli esempi svolti dei rischi di una simile operazione.

1. L'istanza dell'esperienza nella rivelazione/fede e il senso delle verità di fede: revisione del funzionamento del principio di Rivelazione (Schillebeeckx; Rahner). Il problema si impone nell'ambito della teologia del pluralismo religioso, che cerca proprio nella nozione di «esperienza religiosa» la sua base di ricerca (è impressionante la vicinanza della nozione di esperienza in G. Tyrrel e in J. Hick). Ma più radicalmente il problema dell'esperienza nasce dalla percezione di una «distanza» dei documenti della fede dalle condizioni attuali dell'esperienza concreta di vita: cosa ha a che fare la mia vita oggi con quei testi e quegli argomenti? Da questo punto di vista la crisi modernista e il suo sforzo di cercare «nuovi legami o contatti» rimane emblematica della fatica della mediazione antropologica delle verità rivelate nella modernità.

2. La percezione dell'autonomia delle realtà mondane e l'esigenza di *neutralità dell'approccio* scientifico ad esse, non sottoponibile da subito alla domanda sulla salvezza/perdizione, bene/male porta alla crisi del principio di autorità nello spazio pubblico dell'argomentazione. È questo il livello ermenutico del problema in gioco, che ermerge soprattutto in area francese (P. Colin, G. Lafont, C. Théobald)

3. La crisi modernista si colloca nella scia della teologia liberale già a livello della percezione del problema, ossia per la scoperta della «storicità della fede», da cui deriva la contestazione dell'astrattezza concettuale di certa mediazione filosofica della verità creduta. Riconosciamo la persistenza di questa problematica nell'attuale contesto pluralista laddove la percezione della dimensione storica della fede e del suo rapporto con le culture e le religioni si traduce nelle seguenti domande: se il cristianesimo è un fenomeno storico tra altri, da dove deriva giudizi assoluti sull'esperienza storica? Può pretendere di avere un giudizio sulla realtà al di sopra delle condizioni dell'esperienza? Tale punto di vista non è «dogmatico» e «autoritario» nella misura in cui non è suffragato da argomentazioni culturalmente condivisibili?

4. Forse però uno dei punti problematici su cui ci si riconosce di più nella crisi modernista è la crisi del soggetto credente e la conseguente questione dell'identità. Si tratta di nuovo del problema della *mediazione antropologica* della rivelazione soprannaturale, ossia si una crisi della «forma della fede». La dissociazione dei soggetti (il modernista filosofo, storico, apologista, scrittore, artista) se da un lato mostra la differenziazione della società moderna e l'impossibilità di dominare tutti gli ambiti con un unico sguardo dottrinale e dogmatico, d'altra parte evidenzia la sfida di una crisi di identità che cerca nuovi mezzi per fondare una soggettività forte, capace di dominare la complessità: esiste una tale possibilità? È un'operazione ideologica o umana e umanizzante? La fede offre gli strumenti per praticarla?

Se è vero che su questi fronti la teologia sente di nuovo, anche se a un nuovo livello, alcune questioni aperte dalla crisi modernista, si può concludere che ha ragione Colombo nel cercare in Blondel la risposta adeguata alla «questione antropologica» del soggetto credente. C'è in gioco un serio problema di identità dei soggetti del credere. È sintomatico che diversi «modernisti di calibro», che avevano cercato inizialmente con le migliori intenzioni una nuova mediazione culturale della fede, alla fine vanno in «crisi di identità» proprio riguardo alla fede e vivono il loro «esodo dalla Chiesa» mutando anche il senso della loro fede (sbilanciata sull'esperienza religiosa o mistica oppure su utopie più o meno apocalittiche o socialiste). La questione dell'identità del soggetto credente non è da poco. Ha però ragione Theobald nel sottolineare con Loisy la portata della crisi culturale della mediazione (teologica tradizionale e dottrinale/filosofica) della fede, una

crisi legata a un vero mutamento epocale di paradigma o di civiltà, che crea uno scarto profondo tra le condizioni «moderne» dell'esperienza e il senso del messaggio evangelico. Questa crisi esige un nuovo modo di abitare lo spazio dell'argomentazione pubblica da parte del credente e quindi un nuovo modo di dire e sentire la fede.

Conclusioni

Di fronte a questo funzionamento delle ricostruzioni teologiche del senso e delle dimensioni del modernismo, possiamo però stabilire alcuni «punti fermi» dell'interpretazione teologica del fenomeno.

Il modernismo rimane un episodio paradigmatico della crisi generata dalla trasformazione culturale della fede. In questa crisi le dimensioni teologiche della problematica appaiono come costitutive del fenomeno e quindi indispensabili per coglierne il senso e le dimensioni: si tratta di un fenomeno religioso con portata teologica e quindi teorica.

A livello teorico la crisi modernista si presenta come crisi dell'idea di «verità di fede». Ma proprio a questo livello i due fronti in gioco sembrano sordi l'uno di fronte all'altro o incapaci di capirsi. Gli uni intendono la questione della verità come problema di certezza della verità concettualmente afferrabile e positivamente dimostrabile. Gli altri pongono un problema di senso, che sposta il fronte della ricerca: che senso ha questa verità per la mia esperienza umana e quindi religiosa? Di questo senso cosa resta e cosa muta nello sviluppo storico? Cosa della verità di fede è oggetto di esperienza (fenomeno) e in che misura è scientificamente studiabile?

Legata alla comprensione della verità, tesa tra questione della certezza e del senso, si trova anche la domanda su come e in che senso la *storia* sia fondamento della fede. L'alternativa può essere così determinata: lo è al modo di un dato positivo, disponibile, evidente o al modo di un germe in sviluppo, di un «fatto interpretato» (o meglio trasformato)? Ma in questo caso la storia che fonda la fede è una storia positiva o una storia trasfigurata e idealizzata? Gli uni, i teologi di ispirazione scolastica, attingono il fondamento della fede «in occasione» della storia e al di là di essa, poiché cercano nei miracoli il fondamento estrinseco di una dottrina rivelata da Dio e quindi immutabilmente vera. Gli altri, i modernisti, cercano il fondamento della fede nella storia in quanto processo, sviluppo in cui è implicata la stessa coscienza del credente. Tendono così a ridurre l'essenza della fede al processo stesso o al germe che ha innescato lo sviluppo e che rimane, in tutte le sue manifestazioni ma al di là di esse, come un principio escatologico inafferrabile e quindi non identificabile con nessuna forma storica, neppure la Chiesa, anzi si va realizzando ormai al di fuori della Chiesa (nelle esigenze di democrazia piuttosto che nelle attese del socialismo, in una nuova religione etica piuttosto che nel principio dell'amore universale). Di fatto il problema è quale storia è fondamento della fede, ossia quale nozione di fatto storico, di realtà vada cercata. E' lo *status quaestionis* individuato con estrema lucidità da M. Blondel, che ne mostra peraltro l'inevitabile portata metafisica.

I luoghi in cui emerge questa questione radicale dello statuto della «verità rivelata» e del suo fondamento storico, possono essere raccolti attorno a tre questioni chiave.

1. *La questione critica e il problema di un nuovo principio di intelligibilità del cristianesimo.* All'inizio della crisi modernista c'è un conflitto tra autonomia della ricerca e principio di autorità, tra lettura critica e storica dei documenti della fede e lettura credente. La problematica si impone come questione dell'applicabilità ai documenti della fede di metodi di indagine autonomi e neutrali, che esigono di trattare questi documenti alla stregua di ogni altro testo antico. Ne deriva un conflitto tra scienziato e credente, tra esigenze della storia e del dogma, che rende acuta la domanda di principio: quale applicabilità della critica è ammissibile per i fondamenti della fede? Quale autonomia della ricerca scientifica rispetto alle certezze della fede e del dogma? Quale libertà-neutralità del ricercatore al di là delle ingenuità ermeneutiche dei «neocritici» o delle sovra-determinazioni dogmatiche dei teologi scolastici? Queste domande, in verità, ripropongono la

questione più radicale del fondamento storico della fede e dell'indice di realtà dei «fatti dogmatici». A questo livello lo scontro rimanda allo sfondo culturale, segnato dai progressi delle scienze naturali, con la nuova visione delle origini dell'umanità, dalle scoperte archeologiche che portano a una revisione della storia dell'umanità primitiva, ponendo domande nuove alla narrazione biblica della storia delle origini. Da qui la necessità di reinterpretare alcune nozioni fondamentali della teologia come l'ispirazione della Scrittura, il canone, l'inerranza biblica e quant'altro. L'istanza metodologica iniziale diventa problema teologico.

2. *La questione ermeneutica, ovvero la struttura dello «scambio di senso» al di là dell'interpretazione dottrinalista della rivelazione.* La crisi è dunque generata dall'ingresso della storia nella teologia. Si tratta di una storia studiata con nuovi metodi e quindi compresa in modo nuovo, che pone domande nuove alla rappresentazione del mondo legata alla dottrina cristiana tradizionale. Eppure il rimando alla storia è un'esigenza della fede, proprio per il principio di incarnazione e per l'importanza dell'intersoggettività nella comprensione cattolica della rivelazione. La fede si fonda su una rivelazione di Dio nella storia e sta in relazione ad una comunità credente. Ma questa storia è sempre più oggetto di un approccio tecnico, laico, agnostico, che nella sua positività sembra escludere o comunque problematizzare la pretesa dei «giudizi di fede» che vorrebbero riconoscere «fatti divini o soprannaturali» (miracoli e altri segni di credibilità), nei quali Dio stesso sarebbe all'opera, quale soggetto storico. O meglio, si potrebbe dire che si va imponendo un approccio «scientifico» alla storia che chiede di precisare il senso di un riconoscimento del divino in avvenimenti storici e le sue condizioni di possibilità. Qui si innesta la crisi modernista. La questione in cui si gioca questa problematica è di fatto quella dell'«essenza del cristianesimo», poiché l'approccio nuovo alla storia si inserisce nel progetto di una trasformazione storica delle verità di fede, una trasformazione che permetta di superare le astratte categorie filosofiche tradizionali, sentite come lontane dalla sensibilità culturale moderna e comunque incapaci di rispondere alle domande del tempo. Di fatto l'operazione proposta dagli storici «modernisti» ha la forma di una «trasformazione storica» delle nozioni fondamentali del cristianesimo. Tale trasformazione non sembra rendersi conto che non si tratta di una semplice opera di traduzione, ma di un nuovo linguaggio che rischia di cambiare lo stesso «referente del discorso». L'equivalenza dei termini della trasformazione non è evidente e pone problemi di notevole spessore per la fede. L'intervento del magistero denuncia questo scarto e gli equivoci che nasconde. Riconduce però l'origine degli errori all'accettazione acritica della riduzione moderna (kantiana) della conoscenza a scienza dei fenomeni, delle apparenze immediate, al di là delle quali non si può andare. E' dunque impossibile accedere al riconoscimento della presenza o azione di Dio nella storia, perché la «divinità» non può mai diventare oggetto di conoscenza storica o di un giudizio d'esistenza oggettivo. E' evidentemente cambiata l'idea di rivelazione. Ciò che non è però compreso dalla teologia del magistero è la portata nuova e inevitabile della domanda di senso che la trasformazione culturale ha imposto alla religione: il problema non è immediatamente cosa credere o cosa la fede afferma, ma che significato abbia questa verità rivelata per l'uomo moderno e come lo si possa affermare (a quali condizioni, con quali conseguenze, «come»?). Siamo entrati nell'ambito di ciò che può essere definita la struttura dello «scambio di senso» tra la rivelazione e la libera risposta dell'uomo. Si tratta di capire la legittimità e le conseguenze dell'introduzione della problematica soggettiva (ma non soggettivista) dello «scambio di senso», una problematica che impone di rivedere la nozione di verità che presiede all'organizzazione del sistema dottrinale scolastico: cosa è la verità in quanto non si riduce alle verità (dottrinali) che le danno contenuto? Cosa è la verità se essa esige di ricevere un senso per e da parte del soggetto a cui è destinata?

3. *La questione antropologica tra «metodo di immanenza» (Blondel) e «principio (o dottrina) di immanenza» (Pascendi).* A questa domanda sul senso della verità rivelata, sull'essenza del cristianesimo e il suo significato per l'uomo non si può rispondere con una logica «estrinsecista», basata sul principio di autorità (è Dio che lo dice) e strutturata su una mediazione concettualista e

dottrinalista della fede (è una verità da conoscere e accettare con l'ossequio dell'intelletto). Certo la preoccupazione della teologia era quella di tutelare l'oggettività della verità rivelata sia nel suo fondamento storico che nella sua concettualità nonché nel suo principio trascendente e soprannaturale. Ma la rivelazione è vera anche perché dona all'uomo qualcosa che corrisponde al suo dinamismo più profondo, realizza ciò che è nell'uomo e che fa la sua umanità. Nella fede l'uomo giunge autenticamente a se stesso, altrimenti la verità rivelata non lo potrebbe interessare e risulterebbe inutile. L'istanza irrinunciabile del «metodo di immanenza» (da distinguere, pur nella tensione interpretativa, dal «principio di immanenza» stigmatizzato dalla *Pascendi*), pone la questione della mediazione antropologica della verità rivelata, che non è semplicemente dall'uomo, ma è inevitabilmente nell'uomo e per l'uomo. A questo livello della problematica il modernismo sembra segnalare un disagio epocale della coscienza moderna, che consiste nella percezione di un'estraneità, di una lontananza: cosa hanno a che fare questa dottrina rivelata, questi fatti soprannaturali del passato, questa storia biblica con la mia vita oggi? Non è scontato che io debba misurarmi con queste cose, anche se garantite dall'autorità di chi le rivela o di chi le predica. La storia diventa traccia di una distanza, di un passato irrecuperabile che risulta estraneo. Cosa garantisce la continuità, il contatto esperienziale che mi aiuti a percepire che quella cosa mi riguarda, che in quella realtà «ne va della mia esistenza»? Il tentativo di operare una trasformazione storica del cristianesimo sembra guidato dalla preoccupazione di recuperare questa distanza, questo senso di estraneità, imputato (forse troppo ingenuamente o affrettatamente) alla mediazione concettuale filosofica e metafisica della dottrina rivelata. Il problema della mediazione antropologica della verità rivelata è posto: non si può trattare di una cosa vera per tutti perché al di là della storia e dell'esperienza umana, racchiusa nel cielo trascendente del soprannaturale che a tutti si impone con l'autorità dei diritti di Dio e di una dottrina certa. Si deve trattare di qualcosa di vero per tutti, perché inscritto nelle dinamiche universali di ogni esperienza umana autentica. In questo ambito un valore strategico va riconosciuto alla nozione di esperienza, che però rimane indeterminata sul fronte modernista e sospettata sul fronte del magistero.