

LA FILOSOFIA E LA TEOLOGIA ALLA RICERCA DI UN NUOVO PARADIGMA.
LO STATO DELLA RIFLESSIONE CRISTIANA IN FRANCIA VERSO IL 1950
Paul Gilbert sj

P. Charles André Bernard è entrato nella Compagnia di Gesù nel 1943, a un'età leggermente più avanzata di quello che avveniva solitamente all'epoca. Aveva già insegnato, quale maestro, in un paese dove questo genere di lavoro era, ed è ancora, fortemente caratterizzato da convincimenti "laici", ferocemente anticlericali. Tornò alla Chiesa dopo essersene tenuto lontano; confidò più tardi che la lettura dell'Aquinate l'aveva aiutato ad approfondire il senso di questa conversione. La Francia conosceva da tempo relazioni tese tra religioni e Stato. Gli orientamenti di fondo di p. Bernard non sono estranei a questa storia tormentata.

Gli anni di Maurras e dell'Action Française, venti anni prima dell'ingresso di p. Bernard nel noviziato, devono essere interpretati in funzione delle tendenze fascistizzanti che avevano travolto l'Europa all'indomani della prima guerra mondiale. Quegli anni condussero ai disastri degli anni '40 – '45. L'invasione nazista della Francia vi portò malgrado tutto, per reazione, alcuni buoni frutti: la sofferenza vissuta insieme da persone animate da ideologie opposte condusse a un'attenzione reciproca sotto l'aspetto meramente umano. I cristiani impegnati nella resistenza scoprirono quale immenso campo di missione era divenuta la Francia; il rispetto nel cameratismo con comunisti convinti era una virtù missionaria. Tuttavia, molti cristiani ritennero che taluni modi di riavvicinarsi ai comunisti atei facessero correre dei rischi alla Chiesa. Padre Gaston Fessard, gesuita e filosofo, allora segretario della rivista *Recherches de science religieuse* di cui era direttore Henri de Lubac, pubblicò nel 1946 *France, prend garde de perdre ta liberté*. Quei timori non giungevano però a occultare la scoperta di un popolo onesto senza Dio. Già nel 1943 il libro *La France, terre de mission?* di Henri Godin e Yves Daniel aveva inquietato le coscienze. La Chiesa francese dovette riconoscere il proprio isolamento; d'altro canto, i suoi legami con Maurras e i troppi silenzi sotto il regime nazista ne avevano appannato l'immagine; la sua spiritualità sarebbe cresciuta in misura della sua umiltà e della fedeltà di molti al Vangelo, grazie anche alla prudenza del nunzio apostolico Roncalli, il futuro Giovanni XXIII, che rinnovò il corpo episcopale francese poco prima del 1950.

In quel periodo cominciava anche l'avventura dei preti operai; in Francia sarebbe stata bloccata prima nel 1954, poi, più drasticamente, nel 1959¹. Un certo numero di intellettuali cristiani, uomini di Chiesa e laici, consideravano il proprio lavoro nella prospettiva di una Chiesa mandata in missione nel mondo e da questa visione di speranza traevano energia per le loro imprese, ma la loro attenzione *ad extra* non era condivisa da tutti: la Chiesa, come ogni religione, non è indenne da paure identitarie. Da questo punto di vista, gli anni che precedettero il 1950 – e di cui la mia relazione indicherà le direttrici principali – sono ricchi di avvenimenti. Sono anche gli anni della prima formazione di p. Bernard nella Compagnia di Gesù.

Dalla parte degli uomini di Chiesa

La Chiesa si aprì non senza difficoltà a società che non erano più strutturate come regimi monarchici. Doveva scoprire nuovi modi di presentare la fede perché il mondo potesse comprenderla. Un rinnovamento prese forma sul fronte degli ordini religiosi: domenicani e gesuiti in particolare. I domenicani, tradizionalmente legati a Tommaso d'Aquino, stavano scoprendo nuovi metodi di analisi dei testi. I progressi della filologia, come pure una coscienza più affinata delle condizioni della critica storica², avevano accompagnato i saggi di Pierre Mandonnet sulla

Tratto da *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane* (a cura di M.G. Muzj), Primo Convegno Internazionale "Charles André Bernard" (Atti), San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, 27-43.

¹ Cfr. É. Poulat, *Les prêtres ouvriers. Naissance et fin*, Cerf, Parigi 1999.

² Bisognerebbe insistere sull'influenza della Scuola di Tubinga e del suo fondatore Johann Adam Mölher.

cronologia delle opere dell'Aquinate³. Questi lavori di scienza positiva provocarono una vera rivoluzione. Pur rimanendo un ardente difensore del tomismo classico, Mandonnet faceva entrare l'evoluzione nell'ermeneutica dei testi tommasiani e la sistematicità dell'Aquinate ne risultava, se non rimessa in questione, per lo meno sfumata. L'impatto della filologia sviluppata nelle università tedesche era, però, difficile da assumere proprio da quanti leggevano dogmaticamente i testi della tradizione cristiana. Davano già testimonianza di questa difficoltà le polemiche attorno a *Histoire et dogme*, un testo di Maurice Blondel del 1906⁴, di poco anteriore alla pubblicazione delle prime ricerche di Mandonnet⁵. A distanza di 40 anni, molti "ortodossi" erano rimasti allo stesso punto.

L'idea che il vero è immutabile sotto tutti i suoi aspetti assumeva talvolta dimensioni incredibili. La tradizione, da viva quale dovrebbe essere per sua natura, era stata irrigidita in un tomismo moderno e per numerose mentalità impaurite di fronte alla Modernità laica e creatrice, riconoscere un'evoluzione intrinseca al dogma sarebbe equivalso a negare la verità. La stessa Sede Apostolica non sapeva bene come comportarsi. L'enciclica *Divino afflante Spiritu*, del 1943, riconosceva la fondatezza dei metodi delle scuole bibliche dove da decenni si praticava la critica testuale scientifica. La pluralità delle fonti bibliche era ormai accettata da Roma, ma sette anni dopo, con la *Humani generis* che esaltava la potenza di una ragione capace di verità pietrificate e certa del "valore del ragionamento metafisico"⁶, la stessa Roma imponeva una mentalità razionalista che andava in senso opposto. Si ha qui l'impressione di una confusione tra la Rivelazione, di fatto conclusa e, quindi, immutabile, e la teologia, il cui discorso si instaura inevitabilmente nella storia degli uomini.

"Le Saulchoir", centro di studi dei domenicani francesi, ebbe a soffrire per questa confusione. In spirito di fedeltà ai metodi di Mandonnet, l'attenzione alla storicità delle idee faceva qui parte dell'interpretazione dei testi. L'opuscolo intitolato *Une École de théologie: Le Saulchoir*, scritto da Marie-Dominique Chenu nel 1937 e rivolto al pubblico ristretto dei domenicani, precisava le modalità di tale ricerca. Le reazioni furono negative⁷ e l'opuscolo venne messo all'Indice nel febbraio del '42. Nel 1950, p. Chenu (autore nel 1943 de *La théologie comme science au 13^e siècle*) e p. Yves Congar (si pensi ad esempio a *Chrétiens désunis* del 1938), docenti di spicco del "Saulchoir", furono invitati a tacere prima di essere riconosciuti guide indiscusse nella fede⁸.

Anche sul fronte della Compagnia di Gesù, in particolare presso lo scolasticato di Fourvière, a Lione, la vita si era complicata verso gli anni '50. La collana *Sources chrétiennes*, fondata nel 1937 su ispirazione di p. Victor Fontoymont⁹, pubblicò i suoi primi titoli nel 1943 sotto la direzione dei padri Jean Daniélou e Henri de Lubac¹⁰. L'acribia dei filosofi e degli storici si metteva così al servizio della fede, mentre i partigiani di una verità dogmatica pietrificata ritenevano piuttosto che l'attaccasse. La tradizione autentica della Chiesa diventava ora accessibile a tutti; non la si poteva più identificare con idee che venivano fatte passare per sue espressioni adeguate, ma che erano prive di spessore storico; idee filtrate da una mentalità cieca sull'essenza moderna della tradizione moderna stessa, e addirittura incapace di comprendere correttamente l'effettivo insegnamento dell'Aquinate.

Un rapido percorso attraverso alcune riviste dirette dai domenicani e dai gesuiti illustrerà la situazione. Ci limiteremo qui a considerare unicamente gli anni dal 1948 al 1952. La *Revue*

³ Cfr. gli otto articoli di P. Mandonnet, "La cronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin", *Revue thomiste* 32-34 (1927-1929).

⁴ M. Blondel, "Histoire et dogme" in *Œuvres complètes*, II, 1888-1913; *La philosophie de l'action et la crise moderniste*, PUF, Parigi 1997, pp. 390-453.

⁵ P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, 1910.

⁶ Cfr. DH 3894, completato da G. Dumeige, *La foi catholique*, L'Orante, Parigi 1969, n.142.

⁷ Cfr. M. D. Chenu, *Une École de théologie: Le Saulchoir*, Kail, 1937 (seconda edizione, ampliata con articoli di Giuseppe Alberigo, Étienne Fouilloux, Jean Ladrière e Jean-Pierre Jossua, Cerf, Parigi 1985).

⁸ Cfr. Y. Congar, *Journal d'un théologien (1946-1956)* (presentazione di Ét. Fouilloux), Cerf, Parigi 2001.

⁹ Cfr. Ét. Fouilloux, *La collection «Sources Chrétiennes»: éditer les Pères de l'Église au XX^e siècle*, Cerf, Parigi 1995.

¹⁰ Grégoire de Nyse, *Contemplation sur la vie de Moïse*; Clément d'Alexandrie, *Protreptique*.

thomiste pubblica resoconti ove predominano i criteri di epistemologia, di metafisica e di morale del tomismo di scuola. I suoi articoli si rifanno alla tradizione aristotelico-tomista, e alcuni partecipano al dibattito nato dalle tesi avanzate da p. Henri de Lubac in *Surnaturel. Études historiques* del 1946. Nel 1948, p. Maurice Corvez criticava indirettamente de Lubac, prendendosiela con la sua opera del 1945, *De la connaissance de Dieu*, in cui ravvisava una diffidenza verso la “ragione”. In quell’opera, infatti, de Lubac attribuiva l’accesso a Dio a un processo anagogico anziché all’analogia formale¹¹ e la critica era molto simile a quella mossa mezzo secolo prima da p. Ambroise Gardeil, nella stessa *Revue thomiste*, a ciò che chiamava il volontarismo neo-scotista di Blondel¹². Nel 1949, p. Joseph de Tonquédec, che aveva fatto una stroncatura di Blondel nella prima edizione del *Dictionnaire de théologie catholique* – si legga la sua voce “Immanence”, espunta nella seconda edizione –, ripeteva le sue critiche a proposito di *La philosophie et l’esprit chrétien* del filosofo di Aix¹³. Tuttavia, nella stessa rivista, lo stesso anno Aimé Forest redigeva numerose recensioni favorevoli, lui che poco tempo dopo ha definito il pensiero blondeliano come una “filosofia orante”¹⁴.

La linea editoriale della *Revue thomiste* non era dunque del tutto chiusa, anche se nel 1950 la *Revue* pubblicò l’enciclica *Humani generis* da cui il direttore, p. Marie-Michel Labourdette, trasse i seguenti “insegnamenti”¹⁵: il razionalismo tomista costituisce l’espressione più adeguata dell’intenzione del magistero.

I principi della *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, della Provincia domenicana di Parigi, sono più elastici di quelli della *Revue thomiste*. I “bulletins” vi sono preferiti alle recensioni isolate e la larghezza di vedute di queste cronache è senza eguali. La stessa mentalità aperta presiede alle recensioni delle riviste, un settore originale che analizza diverse decine di periodici. Gli articoli veri e propri sono poco numerosi, macoprono spazi speculativi significativi dal punto di vista della tradizione e sono, talvolta, orientati dall’attualità teologica e dalle istanze poste da *Surnaturel*. Si pensi, ad esempio, all’articolo che M. J. Le Guillou dedica nel 1950 a de Lubac,¹⁶ o ancora a tre articoli riguardanti i problemi di *Surnaturel* dal punto di vista discreto della filosofia¹⁷. Lo stesso anno, una nota di P.A. Liégé su Tommaso d’Aquino e Blondel accoglie favorevolmente *La philosophie et l’esprit chrétien*¹⁸.

Passiamo ad alcune riviste dei gesuiti. Le *Recherches de science religieuse* pubblicano, così come la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, “bulletins” di grande spessore tecnico. Gli articoli partecipano molto ai dibattiti del tempo. Nel 1949, Henri de Lubac vi pubblica “Le mystère du surnaturel”, un testo del quale riparleremo, e Henri Bouillard, “L’intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie”, di quasi 80 pagine¹⁹. Una polemica nata tra de Tonquédec e Bouillard, a proposito di quest’ultimo articolo, viene pubblicata a malincuore dalla direzione nel

¹¹ *Revue thomiste* 48 (1948), 524.

¹² Cfr. P. Gilbert, “Théologie et action” in M. J. Coutagne (a cura di), *L’Action. Une dialectique du salut*, Beauchesne (*Bibliothèque des Archives de Philosophie*), Parigi 1994, pp. 209-227 (soprattutto pp. 211-217). La posizione di Gardeil nei confronti delle tesi blondeliane conobbe una forte evoluzione, riconciliatrice, dopo gli articoli negativi degli anni 1898-1900.

¹³ *Revue thomiste* 49 (1949), 563-580.

¹⁴ Titolo di un articolo pubblicato in *Études philosophiques* 7 (1952), 321-329. Cfr. P. Gilbert, “Forest et Blondel”, in Em. Tourpe (a cura di), *Penser l’être de l’action. La Métaphysique du “dernier” Blondel*, Peeters, Lovanio 2000, pp. 225-248.

¹⁵ *Revue thomiste* 50 (1950), 32-55.

¹⁶ *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 34 (1950), 326-343.

¹⁷ M. L. Guérard des Lauriers, “Ce qui est mû est mû par un autre”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 34 (1950), 9-29; Joseph Mouroux, “Affectivité et expérience chrétienne”, *ibid.* 35 (1951), 201-234 e J. von Rintelen, “Les Fondements métaphysiques de la notion de bien”, *ibid.* 35 (1951), 235-248.

¹⁸ *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 34 (1950), 244-248

¹⁹ H. de Lubac, “Le Mystère du surnaturel”, *Recherches de science religieuse* 36 (1949), 80-121 ; H. Bouillard, “L’Intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie”, *ibid.*, 321-402.

1950²⁰, mentre, nello stesso anno, la rivista pubblica testi che appoggiano discretamente le posizioni non scolastiche di de Lubac²¹.

Le *Archives de philosophie* hanno grandemente risentito della guerra '40 – '45 e ci vorrà del tempo prima che ritrovino, con p. Marcel Régnier, il loro ritmo di vita. La recensione che p. Bernard Romeyer fa della quinta edizione di *Thomisme* di Étienne Gilson è piuttosto critica. Le debolezze che il recensore aveva già evidenziato nella prima edizione non gli sembrano essere state corrette: l'approccio aristotelico del mondo fisico rimane ovunque preponderante ed è assente un'attenzione alla vena agostiniana presente nell'Aquinate non appena si tocca la conoscenza vissuta dello spirito, "dato primordiale".²² Qualche anno dopo, però, lo stesso Romeyer mitigherà i suoi giudizi su Gilson in un lungo studio su *L'être et l'essence* del 1952²³.

Tra le riviste delle università cattoliche sono da segnalare il *Bulletin de littérature ecclésiastique* di Tolosa, in cui si nota una grande attenzione degli universitari cattolici alle esigenze dei loro colleghi delle università di Stato. Articoli e note di questo *Bulletin* abbracciano numerosi campi, sebbene alquanto disordinatamente, dalla patristica fino ai problemi politici del tempo, passando per questioni di problemi di diritto canonico. Le polemiche su *Surnaturel* vi entrano poco. Nel 1951 tuttavia, F. Cavallera commenta la bolla *Munificentissimum Deus* e l'enciclica *Humani generis*, mettendo in risalto l'esigenza di un insegnamento ecclesiastico tomista, ma senza dire nulla delle differenze di interpretazione tra Maritain, Gilson, Maréchal, Romeyer, Geiger, de Finance, ecc²⁴.

Dalla parte dei laici

Il rinnovamento tomistico avviato alla fine del XIX secolo dall'enciclica *Aeterni Patris* ebbe una risonanza che andò ben oltre quanto previsto da Leone XIII e dalla sua cerchia. L'esigenza di un lavoro scientifico, fondato sugli strumenti della critica letteraria, rese evidente la partecipazione dell'Aquinate alla storia delle idee, per non dire del dogma "tout court"; l'Aquinate veniva chiaramente riconosciuto come uno degli anelli più preziosi di questa storia.

I modi in cui Tommaso era compreso all'interno del movimento delle idee o dello sviluppo del dogma erano però molti. L'influsso dell'opera di Maritain (1882-1972), più vicino alla mentalità che non al metodo scolastico, ne è una prova. All'inizio fervido ammiratore di Bergson, Maritain temette presto che i diritti della ragione fossero minacciati dal vitalismo del filosofo del Collège de France. Aderì per un certo periodo all'ideologia di Maurras, attratto probabilmente dal suo direttore spirituale, ma ne prese le distanze nel 1926 a seguito della condanna di "Action française" da parte del Vaticano. La sua opera conobbe degli stadi di evoluzione, prendendo le mosse da una preoccupazione epistemologica e concludendosi nella politica. Le sue *Réflexions sur l'intelligence* sono del 1924. L'Europa filosofica discuteva allora sul significato dell'idealismo e del realismo e Maritain sposò il punto di vista dei domenicani che lo avevano accompagnato durante gli anni precedenti. *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, del 1932, rimane a tutt'oggi un'opera importante, costituendo una summa che non manca di originalità per quanto riguarda la filosofia delle scienze. In realtà, Maritain si occupava delle scienze da parecchi anni per sottrarsi all'influsso di Bergson. Nel 1934, pubblicò *Sept leçons sur l'être*, in cui sono evidenti le prospettive della moderna scolastica: le chiavi di lettura di Tommaso sono probabilmente da ricercare in Giovanni di

²⁰ *Recherches de science religieuse* 37 (1950), 98-112.

²¹ J. Danielou, "L'Incompréhensibilité de Dieu d'après Saint Jean Chrysostome", *Recherches de science religieuse* 37 (1950), 176-194 ; J. Moingt, "La Gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie", *ibid.*, 195-251; 398-421; 537-564; *ibid.* 38 (1951), 82-118; L. Gardet, "La Mystique surnaturelle en Islam", *ibid.*, 321-365.

²² B. Romeyer in *Archives de philosophie* 17 (1948), 54.

²³ B. Romeyer in *ibid.* 18 (1952), 83-115.

²⁴ F. Cavallera, "La Bulle *Munificentissimum Deus* et l'Encyclique *Humani generis*", *Bulletin de littérature ecclésiastique* 52 (1951), 3-16.

San Tommaso²⁵. Nel corso degli anni tuttavia, gli interessi di Maritain cambiarono e l'autore si lasciò coinvolgere dai problemi dell'esistenzialismo e dell'impegno della libertà nella storia. Il *Court traité sur l'existence et l'existant*, del 1947, è contemporaneo ad alcuni lavori di filosofia politica, come *La voie de la paix* e *La personne et le bien commun. L'homme et l'État* è del 1953 e in esso appare chiaramente la fecondità del soggiorno di Maritain negli Stati Uniti. Occorrerebbe anche – ma è impossibile farlo qui – parlare dell'estetica di Maritain, vero filo conduttore di tutta la sua opera, da *Art et scolastique*, del 1920, fino a *L'intuition créatrice de l'art et de la poésie*, del 1966.

Étienne Gilson (1884-1978) è l'altro grande tomista, più storico di Maritain, benché altrettanto speculativo – in *L'être et l'essence* si vedrà una sorta di risposta cristiana a *L'être et le temps* di Heidegger. Gilson non è arrivato al tomismo come a una verità che lo salvò da Bergson, ma come conseguenza del suo lavoro di storico. Studiò dapprima Cartesio – il quale era stato attento a non sbarazzarsi della tradizione filosofica antica – come chiaramente mostrato nel suo *Index scolastico-cartésien* del 1913. L'attaccamento privilegiato di Gilson a Tommaso sorge tuttavia abbastanza presto e la prima edizione di *Thomisme* è del 1923, mentre *L'esprit de la philosophie médiévale*, vera bibbia dei medievisti, è del 1932. Uno scambio epistolare con Henri de Lubac tra il 1956 e il 1975 mostra quanto lo indisponessero le polemiche interne alle istituzioni ecclesiastiche: i sedicenti “fedeli” alla tradizione in realtà non ne sapevano granché²⁶. Gilson, infine, come Maritain, sviluppò una estetica importante: *Peinture et réalité* è del 1958, *Introduction aux arts du beau* del 1963, *Matière et forme. Poïétiques particulières des arts majeurs* del 1964.

Il mondo cristiano, religioso e laico, dipendeva da quanto avveniva nel mondo esterno e, quindi, dalle conseguenze della guerra '40 – '45 e dall'irrobustirsi dell'esistenzialismo. Molti cristiani leggevano ciò che veniva pubblicato al di fuori della loro cerchia, mentre i professori delle Università di Stato non si interessavano molto a quanto avveniva negli ambienti cristiani – fenomeno che conosciamo anche oggi e che gioca a favore della vastità della cultura dei cristiani e della ristrettezza di quella del “campo” opposto. Diversi movimenti intellettuali si sarebbero sviluppati al di fuori della Chiesa, i più intrecciandosi e fecondandosi a vicenda, e, tra questi, alcuni avrebbero interessato la Chiesa da vicino – l'esistenzialismo, per esempio –, altri l'avrebbero influenzata soltanto a motivo di interessi accademici comuni.

L'esistenzialismo si sviluppa in modo efficace grazie ai mezzi privilegiati della letteratura. Tra gli autori più importanti ricordiamo Albert Camus – *L'étranger* è del 1942, come anche *Le mythe de Sisyphe*, due testi essenziali per comprendere la categoria dell'assurdo –, il drammaturgo e filosofo di rinomanza mondiale Jean-Paul Sartre – *L'être et le néant* è del 1943, l'opera teatrale *Huis clos* del 1944, *Les mains sales* del 1948 –, Gabriel Marcel – alla pari di Sartre, eccellente drammaturgo e filosofo, ma credente. In Francia la fenomenologia aveva avuto una storia originale fin da prima del 1950, con Maurice Merleau-Ponty, naturalmente Sartre e anche Emmanuel Lévinas²⁷, ma tardò a influenzare gli intellettuali cattolici. Tra le altre correnti che hanno influenzato il pensiero cristiano, segnaliamo l'idealismo di Louis Lavelle; lo spiritualismo della collana *Philosophie de l'esprit*; l'hegelismo che proveniva dai celebri seminari di Alexandre Kojève; la lettura del cartesianesimo a opera di Martial Guéroult, ecc. Raymond Aron dichiarò di essersi trovato al centro di tutti questi dibattiti²⁸.

Le riviste filosofiche laiche del tempo non si preoccupano molto degli ambienti ecclesiastici. Alcuni religiosi vi pubblicano d'altronde articoli originali, di ottima qualità e lontano dai loro conventi. P. Dominique Dubarle, per esempio, commentò nel 1948 “Le dernier écrit philosophique

²⁵ Giovanni di San Tommaso, cfr. il numero speciale di *Angelicum* 66 (1989/1), in particolare l'introduzione di J. Maritain, “Jean de Saint-Thomas”, 12-20.

²⁶ Cfr. le *Lettres de Mr. Étienne Gilson au P. de Lubac et commentées par celui-ci*, Parigi 1986.

²⁷ La *Phénoménologie de la perception* di M. Merleau-Ponty è del 1945, le conferenze *Le Temps et l'autre* di Em. Levinas sono del 1946-1947.

²⁸ Cfr. R. Aron, *Mémoires*, Julliard, Parigi 1983.

de Jean Cavaillès” nella *Revue de métaphysique et de morale*²⁹. La stessa rivista pubblicò tuttavia nel 1952 il lungo testo di un tomista puro sangue, p. Louis Bertrand Geiger, su un tema delicato nella Chiesa, “*Métaphysique et relativité historique*”³⁰. La rivista edita da Armand Colin di quando in quando privilegiò i *dossier*, come, per esempio, nel 1949 su “Le problème de l’histoire” (con testi di Lucien Febvre, Henry-Irénée Marrou, Paul Ricœur e altri) e su “Problèmes de physique contemporaine”; poi nel 1950 su “La philosophie anglaise contemporaine” e nel 1961 – anno dell’articolo di Emmanuel Lévinas intitolato “L’ontologie est-elle fondamentale?” – su “Le champ nucléaire”; nel 1952 dedicò un quaderno a Jules Lagneau e un altro a Alain. Non si tratta di eclettismo dell’editore, ma del risultato di una attenzione rivolta alla ricerca circostanziata e precisa, e non senza eco nel mondo cristiano. La *Revue philosophique de la France et de l’Étranger* delle Presses Universitaires de France appare ancora più eterogenea, preferendo tuttavia i problemi di antropologia. La rivista *Études philosophiques*, pubblicata sempre dalle Presses Universitaires de France, era più vicina agli ambienti cattolici, privilegiando anch’essa i *dossier*, come per esempio quelli del 1948 su “La culture et le respect des cultures” e del 1950 su Maurice Blondel, scomparso alcuni mesi prima, e i due quaderni del 1952 dedicati a “La philosophie américaine contemporaine”, nonché un altro, sempre dello stesso anno, con la pubblicazione degli atti di alcune “Journées blondéliennes”.

Una gerarchia ecclesiale dogmatica e incerta

La situazione della Francia cattolica era influenzata dalla vita della *polis*. La percezione che il linguaggio classico della fede non potesse più trovarvi ascolto continuava a sfuggire ai teologi di Roma. Da una parte, la Chiesa non dispone dell’origine della rivelazione che la determina intrinsecamente e non può avere la stessa libertà della società civile nella esplicitazione del suo essere; d’altra parte, in quanto missionaria, non può non tenere conto delle nuove culture per le quali gli enunciati classici della fede hanno perduto il loro senso. La gerarchia ecclesiale è evidentemente attenta alla dimensione missionaria della fede, ma la sua stessa missione è condizionata dal fatto che non può disporre del suo messaggio. Le tensioni tra il magistero della Chiesa e la Modernità nascono qui.

L’enciclica *Humani generis* del 12 agosto 1950 osservava che alcuni mettevano in dubbio l’efficacia dell’apologetica scolastica (nn. 11-14) e ribadiva allo stesso modo che l’annuncio della fede esige l’obbedienza al magistero (n. 18). L’ambiguità della teologia romana si manifesta tuttavia nel fatto che il Magistero si schiera palesemente a favore di uno dei due partiti e attacca l’altro in maniera vaga. L’intenzione “missionaria” della nuova teologia veniva intesa come semplicemente “irenica” (n. 11), sempre al limite del “relativismo dogmatico” (n.16)³¹. L’enciclica ha un obiettivo “negativo” ed esprime la paura di introdurre in teologia novità che la scolastica non sarebbe stata in grado di controllare. Alcune correnti filosofiche vengono esplicitamente dichiarate pericolose: una di queste è l’esistenzialismo (nn. 6, 14, 49), insieme con l’immanentismo, l’idealismo, il materialismo. Sarebbe stato tuttavia ragionevole distinguere diversi esistenzialismi, quello di Sartre, per esempio, diversificandolo da quello di Marcel. Le confusioni romane provocano così vere e proprie ingiustizie.

L’enciclica si schiera di fatto a favore di una tesi antropologica particolare, di cui p. de Lubac aveva mostrato le radici moderne e non tommasiane, la tesi della “natura pura”. Il documento romano insisteva su un corollario di questa tesi, vale a dire sulla potenza della ragione umana. Gli insuccessi di quest’ultima sarebbero causati dall’impeto dei sensi, dall’immaginazione e dalla concupiscenza. Ma l’enciclica evita di definire la “ragione”, non riconoscendole alcun limite immanente e amplificando addirittura quanto era stato precisato dal concilio Vaticano I. Per la

²⁹ M.-D. Dubarle, “Le Dernier écrit philosophique de Jean Cavaillès”, *Revue de métaphysique et de morale* 53 (1948), 350-378

³⁰ L.-B. Geiger, “Métaphysique et relativité historique”, *ibid.* 57 (1952), 381-414.

³¹ Il sospetto di irenismo è forse attribuito all’opera di Y. Congar, *Chrétiens désunis* del 1938; quanto al relativismo, si presenta esplicitamente nel testo di M.-D. Chenu, *Une École de théologie*, *op. cit.*, 1985, per esempio p. 140.

costituzione dogmatica *Dei Filius*, “*Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo conosci posse*” (DH 3004, 3026), espressione che nel 1950, al n. 26, diventa: “[...] *humanam rationem absque divinae revelationis divinaeque gratiae auxilio, argumentis ex creatis rebus deductis demonstrare posse Deum personalem esistere*”. Nemmeno Aristotele si spingeva tanto lontano, quando indicava di qual genere fosse l’argomentazione della ragione collegata ai principi primi³². La possibilità di “conoscere” del Vaticano I veniva fatta diventare nel 1950 la capacità di “dimostrare”, forzando, così, il senso del testo conciliare: il dogma veniva ad ammantarsi dell’ideologia razionalista.

Questa esagerazione spiega la ragione dei rozzi giudizi espressi da Roma sui “sistemi” filosofici dell’epoca: questi proporrebbero “nozioni vaghe” (n. 18), spiegherebbero ciò che è chiaro con ciò che è oscuro (n. 21), quando invece le modalità “tradizionali” godrebbero di una certezza incrollabile (n. 3), sicure nella loro forma tomistica (n. 44). Al n. 48 l’enciclica parla di *philosophia perennis*, quella filosofia delle verità immutabili contro le quali i nuovi teologi starebbero lottando. Il n. 38 nomina alcuni principi di questa filosofia dichiarata conforme all’insegnamento del Magistero e capace “di raggiungere una verità certa e immutabile”: si tratta dei “principi immutabili della metafisica – quelli, cioè, di ragione sufficiente, di causalità e di finalità”. Dal 1950 in poi, quando si avventura a delineare i contorni di una *philosophia perennis*, il magistero romano ha cura di non menzionare più il principio di “ragione sufficiente”, molto leibniziano e poco tomistico. Come quando, parlando della conoscenza “dimostrativa” del Creatore, l’enciclica fa proprie alcune determinazioni razionali che non vengono dalla lunga tradizione della Chiesa e sono nettamente di parte.

L’enciclica riconosce tuttavia il suo imbarazzo. Loda il “ritorno alle fonti” (nn. 8; 21) della teologia recente, sottolinea che “lo studio di queste fonti conferisce sempre alla scienza sacra una nuova giovinezza; al contrario, la speculazione che non continua a scrutare il deposito, come insegna l’esperienza, finisce per diventare sterile” (n. 21), ma proprio tale riconoscimento è fonte di imbarazzo. Di tutto ciò che non è secondo il tomismo ufficiale viene fatto un unico fascio. L’enciclica cita letteralmente – sebbene senza virgolette – Chenu e de Lubac come se fossero dei teologi in errore. Come è possibile che sui problemi dell’evoluzione le posizioni romane fossero rimaste ferme a quelle degli anni della *Pascendi* (1907), un’enciclica che procedeva anch’essa per raggruppamenti e designazioni di avversari generici?

Eppure la *Humani generis* arriva sette anni dopo la *Divino afflante Spiritus*, che riconosceva una evoluzione dei testi biblici. Si faceva ora finta che l’enciclica del 1943 non avesse portato alcun cambiamento alle prospettive dogmatiche. Dopo la pubblicazione dell’enciclica del 1950, un certo numero di gesuiti di Fourvière e di domenicani del “Saulchoir” dovettero tacere. I domenicani avevano già sofferto nel 1942, quando era stata messa all’indice *Une école de théologie*, l’opera in cui Chenu criticava duramente l’idea di *philosophia perennis* qualificandola come “scolastica barocca”. Ecco quanto vi si legge: “Questa scolastica tese a definire l’intelligibile sotto una forma unicamente razionale: l’intelligibile è il concetto che si analizza e si attribuisce; il legame del reale, la sua struttura intima è immaginata come un legame di concetti. Tutto lo sforzo del pensiero si dirige dunque sul possibile e sulla sua compatibilità logica, dal momento che, precisamente, l’esistente, il contingente mettono sotto scacco questa concettualizzazione ideale e la verità che ne è il frutto. Perché il vero è ciò che è ‘concepibile’, ciò di cui possiamo avere un’idea chiara e distinta, una ‘nozione’. La ricerca della verità, il lavoro della scienza consistono allora nel riportare ogni proposizione alla necessità logica dell’identità, tanto le verità necessarie, che devono dunque essere dimostrate, quanto le verità singole e contingenti la cui razionalità dovrà essere raggiunta nella definizione adeguata dell’oggetto. Il principio di ragione sufficiente, espressione di questo ideale di analisi universale, è esso stesso riducibile all’esigenza di un’identità logica e viene a coincidere con il principio di contraddizione. Così, scartando ogni elemento di variabilità, senza occuparsi dei problemi dell’esistenza, dell’azione, dell’individuo, del divenire, del tempo, ci si lascia rinchiudere

³² Aristotele, *Metafisica*, IV, 3 (1006a 15-18), dove l’autore distingue dimostrazione e confutazione.

dentro una filosofia delle essenze, dove regneranno il necessario, l'universale, le relazioni ideali e immobili, belle materie per definizioni e determinazioni”³³.

Le espressioni usate da Chenu sono vicine a quelle di de Lubac nel suo articolo “Le mystère du surnaturel” pubblicato in *Recherches de science religieuse* del 1949. L'articolo affronta il concetto di “natura pura”, come già nel 1946 l'opera *Surnaturel*, contestando che tale concetto fosse l'unico a rendere possibile la comprensione della gratuità della creazione. Il senso tradizionale del “desiderio” non è infatti privo di un fondo di riconoscimento per il “dono” ricevuto: “Tutta la Tradizione ce lo grida: è una delle forme della fecondità del Mistero quella di generare nel pensiero dell'uomo un movimento che non può giungere a fissarlo” (p. 110); e ancora: “È la volontà del donatore a risvegliare il desiderio in colui che vuole raggiungere” (p. 117). Il desiderio stesso è il segno di un dono gratuito al quale l'uomo ha il dovere di essere fedele. Non è una dottrina diversa da quella di *Romani* 8. Lo stesso Tommaso d'Aquino non parlava soltanto di “desiderio naturale”, ma anche di “*desiderium naturae*” (93, n.18): “Il soprannaturale non è gratuito soltanto in relazione a una natura umana ipotetica [...], ma anche e precisamente in relazione a quegli uomini concreti che noi siamo, in riferimento a quanti fanno parte della presente umanità, o della natura storica, come taluni dicono. Rimane da dimostrare che esso è totalmente gratuito per me” (p. 92).

Si può riconoscere in queste ultime citazioni di de Lubac l'influenza di Maurice Blondel. Essa risale molto indietro. Ecco che cosa scriveva de Lubac in una lettera del 1932 al filosofo di Aix: “La severità di cui dava testimonianza la mia ultima lettera era *tutta quanta* rivolta a quei teologi estrinsecisti con i quali Lei si è scontrato e dei quali non ha potuto fare a meno di tener conto. Ho inteso ugualmente la sua volontà di rimanere sul terreno filosofico, procedendo sempre dal basso verso l'alto, e se mi sono lasciato andare a sognare davanti a Lei l'elaborazione di una teologia del Soprannaturale, era pensando non certo che avrebbe dovuto farla Lei, ma che fosse giunto il momento di farla, perché la sua opera filosofica le aveva preparato la via”³⁴.

Non sarebbe il caso di ricordare che p. Joseph Maréchal, l'autore dei cinque quaderni intitolati “Le Point de départ de la métaphysique”, ritenne Blondel molto vicino alle sue prospettive fondamentali in cui il *desiderium naturale* di Tommaso occupava un posto importante, proprio quel Maréchal la cui lettura liberò l'intelligenza del giovane de Lubac?³⁵

Dopo la pubblicazione di *Humani generis*, il cardinale di Lione riuscì a fare rimanere de Lubac come professore dell'Institut Catholique. Lo stesso p. de Lubac visse il fatto in santità, facendo “passare la sua esigenza di giustizia in second'ordine rispetto a una sottomissione integerrima”³⁶. Alcuni suoi testi furono ritirati dalle biblioteche degli scolasticati per ordine del Generale dei Gesuiti, p. Jean-Baptiste Janssens e, tra gli altri, anche l'articolo “Le mystère du surnaturel”.

La mistica

Tale è il contesto storico in p. Bernard ricevette la sua formazione. Egli ebbe occasione, durante i suoi anni di studi filosofici a Vals, di frequentare l'Università di Montpellier, dove incontrò Aimé Forest e seguì alcuni corsi di Ferdinand Alquié. Forest era un tomista acuto e scrisse una tesi noiosa nel 1931 su *La structure du concret selon saint Thomas d'Aquin*, per poi allontanarsi

³³ M.- D. Chenu, *Une École de théologie, op. cit.*, p. 155. E p. Chenu così concludeva la sua critica: “si tratta anche di ritrovare una specie di generosità speculativa, al di fuori dell'ottimismo razionale di una filosofia che manca di eroismo e di ingenuità” (pp. 156-157).

³⁴ Citato da Ét. Fouilloux, *Une Église en quête de liberté, La Pensée catholique française entre modernisme et Vatican II. 1914-1962*, Desclée de Brouwer, Parigi, 1998, p. 189.

³⁵ Cfr. G. Chantraîne, “Les Cahiers de Maréchal découverts par de Lubac, Fessard, Hamel et Yves de Montcheuil (1923-1926)” in P. Gilbert (a cura di), *Au Point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Lessius, Bruxelles 2000, pp. 283-303; Em. Tourpe, “La Dynamique chez Maréchal et l'action chez Blondel. Les apprêts d'une générative” in *ibid.*, pp. 218-238.

³⁶ Ét. Fouilloux, *Une Église en quête de liberté., op. cit.*, p. 281. Non si potrebbe intendere tale obbedienza come un atto di tradizione nel senso che gli dava Blondel: “Custodire la parola di Dio, è prima di tutto praticarla” (M. Blondel, “Histoire et dogme”, p. 440) ?

rapidamente dal formalismo scolastico e sviluppare un'opera segnata dalla filosofia riflessiva. Le sue opere vanno meditate, per esempio *Du consentement à l'être* del 1936, *Consentement et création* del 1943, oppure i suoi articoli "La doctrine de saint Jean de la Croix et la pensée contemporaine", dello stesso anno, e "La connaissance métaphysique et l'expérience mystique" del 1944³⁷. Ma questa linea di pensiero spiritualista non piacque molto a p. Bernard, com'egli ebbe un giorno a confidarmi. Gli pareva maggiormente apprezzabile quella di Alquié – non conosco tutte le ragioni di questo giudizio. Alquié aveva appena pubblicato nel 1943 *Le désir d'éternité* e si apprestava a terminare *La nostalgie de l'être*, che vedrà la luce nel 1950, mentre su Alquié autore nel 1978 de *La conscience affective*³⁸ e sull'influenza da lui esercitata su p. Bernard, ascolteremo ora la relazione della professoressa Alcira Sodor.

³⁷ Questi articoli sono stati stati ripubblicati da M-J. Coutagne, Y. Périco (a cura di), *Chant Nocturne. Saint Jean de la Croix: mystique et philosophie*, Éditions universitaires, Parigi 1991, pp. 181-197. Il secondo articolo è tratto da *Études philosophiques*, 1943-1944, numero speciale dedicato interamente alla mistica.

³⁸ F. Alquié, *La Conscience affective*, Vrin, Parigi 1979.