

# Laici e teologia nel XX secolo. Mounier e la Francia<sup>1</sup>

**Giorgio Campanini**

*Università degli Studi di Parma*

## 1. Oltre la separatezza

Nella prospettiva della vicenda di insieme della cultura cattolica, il Novecento può essere considerato il secolo nel quale ha cominciato ad essere abbattuto il “muro di separatezza” che aveva a lungo diviso cultura laica e cultura teologica. Se in una prima stagione, quella delle origini (caratterizzata da significative presenze dei laici, da Giustino a Tertulliano), anche nell’ambito della ricerca teologica, questa separatezza non era esistita, tuttavia, dopo la caduta dell’impero romano, cominciò a delinearsi una pressoché totale identificazione fra chierici e cultura (e, dunque, anche fra chierici e teologia). Nascevano in questo contesto le categorie, tipicamente medievali nella loro contrapposizione, del “chierico” e del “laico”, figure rispettive del dotto e dell’indotto e specificamente della cultura religiosa e dell’agire profano.

Di qui lo stereotipo, destinato a durare a lungo, dell’identificazione fra cultura e stato di vita religiosa. Anche quando prese corpo il nuovo “spirito laico”<sup>2</sup> le sue rivendicazioni riguardarono gli ambiti della filosofia, delle arti, delle scienze, piuttosto che la ricerca teologica in senso proprio, ritenuta ancora ambito esclusivo dei chierici.

<sup>1</sup> Il testo costituisce l’Introduzione del volume *Incontro con Emmanuel Mounier*, che uscirà per i tipi di Eupress FTL nel prossimo mese di aprile, in occasione del centenario della nascita dello studioso francese.

<sup>2</sup> Cfr., al riguardo, il classico lavoro di G. DE LAGARDE, *Aux origines de l’esprit laïque*, tr. it. (parziale) *Alle origini dello spirito laico*, voll. I-II, Brescia 1962-1965. Una ripresa del tema in G. CAMPANINI, *Il laico nella Chiesa e nel mondo*, nuova ed. aggiornata e ampliata, Bologna 2004 (cfr. in particolare «Laici e teologia», 183 ss.).

Di conseguenza nella storia complessiva dell'Occidente medievale e moderno (se si eccettuano forse gli anni dell'Umanesimo e la breve stagione di Marsilio Ficino e di Thomas More, di Pico della Mirandola e di Erasmo da Rotterdam) le scienze religiose furono quasi pacificamente consegnate ai soli chierici: anche perché la cultura moderna rivendicava i suoi spazi di autonomia soprattutto negli ambiti delle scienze profane, dando indirettamente per acquisito il fatto che la ricerca teologica rappresentasse una sorta di terreno riservato a coloro, appunto i chierici, che facevano istituzionalmente professione del "Sacro". La emergente cultura laica appariva del resto scarsamente interessata alla teologia in quanto il cammino che essa aveva imboccato era soprattutto quello del sapere pratico. Quella che, nella grande stagione medievale delle *universitates*, appariva come la "regina" dei saperi diventava, nella stagione della modernità, un'umile "ancella", relegata in una posizione di marginalità e progressivamente estromessa dai percorsi della "grande" cultura.

Punti pressoché unici di collegamento restavano da una parte le scienze storiche – poiché non sarebbe stato possibile ripercorrere la vicenda dell'Occidente senza incontrarsi con il Cristianesimo, la sua visione del mondo, e dunque la sua teologia; dall'altra le scienze filosofiche, dato che alla fine la questione della Trascendenza, e cioè il permanente riproporsi del problema di Dio, non poteva che essere terreno comune a filosofi e teologi. Ma ciò non bastava ad abbattere, o almeno ad aggirare, il già ricordato "muro di separatezza". L'apice di questa divaricazione fu probabilmente raggiunto nella seconda metà dell'Ottocento, e cioè nell'epoca del positivismo e del trionfo, apparentemente inarrestabile, della "ragione laica". Ma proprio la crisi del positivismo e soprattutto della sua idea di Progresso, drammaticamente confutata dal distruttivo trentennio 1914-1945, determinava nel Novecento la rimessa in discussione dell'antica distinzione di ruoli e di compiti.

## 2. I nuovi scenari del Novecento

Nella complessa storia dei rapporti fra cultura laica e teologia il Novecento rappresenta, da molteplici punti di vista, un vero e proprio punto di svolta, tanto da parte della teologia<sup>3</sup> quanto da parte della stessa cultura laica<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Cfr., sia pure limitatamente all'area tedesca, le dense riflessioni di I. MANCINI, *Novecento teologico*, Firenze 1977. Ma è estensibile anche al contesto francese la valutazione del Novecento come il «compiuto momento di un dinamismo complesso e articolato» che si pone nella prospettiva dell'«ermeneutica di un Cristianesimo aperto» (*op. cit.*, XIII e IX).

Da parte della teologia, l'isolamento crescente nel quale essa si era venuta a trovare – sino a vedersi estromessa dall'area stessa delle scienze e relegata nella sfera dei “miti” o, al più, dei “sentimenti” – costringeva quanti continuavano questo tipo di ricerca, sino ad allora quasi esclusivamente “chierici”, a confrontarsi con i vari aspetti della cultura moderna e a recuperarne le potenzialità positive. L'esegesi biblica non poteva non tenere conto delle nuove scoperte della linguistica, dell'archeologia e della storia; la teologia dogmatica era indotta a misurarsi con il nuovo approccio al problema religioso tipico della cultura moderna; la teologia morale veniva interrogata, e provocata, dall'avvento della “psicologia del profondo”, che rimetteva in discussione, a confronto con l'inconscio e le sue pulsioni, la tradizionale categoria etica di “coscienza”. Non vi era ambito delle scienze religiose che non dovesse procedere a una radicale revisione dei suoi approcci e delle sue metodologie.

Veniva così messa in questione la tradizionale “autoreferenzialità” della teologia, la sua pretesa di autosufficienza, l'atteggiamento generalmente critico e polemico assunto nei confronti della modernità. Gli spiriti più sensibili avvertivano sempre più chiaramente che occorreva misurarsi con il nuovo contesto culturale per dare una valida risposta ai problemi degli uomini. Di qui l'aprirsi progressivo della ricerca teologica (e progressivamente delle facoltà teologiche e dei loro *curricula*) a importanti acquisizioni della cultura moderna, con la quale si apriva quel confronto che a partire dalla fine del medioevo era sostanzialmente venuto meno.

Nello stesso tempo, da parte della cultura laica (almeno delle sue componenti più lucide e aperte) venivano a poco a poco rimesse in discussione, se non del tutto abbandonate, talune antiche preclusioni. Con la crisi del positivismo e l'emergenza di forti correnti spiritualistiche tipiche degli inizi del Novecento, il problema religioso riacquistava la sua dignità e la fenomenologia del fatto religioso appariva come un ambito che era necessario esplorare al fine della comprensione della stessa struttura della società. Non è un caso, sotto questo aspetto, che nelle università laiche proprio agli inizi del Novecento si attivino le prime cattedre di Storia del Cristianesimo, di Fenomenologia della religione, di Storia delle religioni e simili<sup>5</sup>. Se,

<sup>4</sup> Per un quadro d'insieme della “letteratura della crisi” e della sua incidenza sul movimento delle idee del Novecento e sullo stesso Mounier cfr. G. CAMPANINI, *Il pensiero politico di Mounier*, Brescia 1984 («Mounier e la crisi della coscienza europea», 11 ss.).

<sup>5</sup> Un profilo di insieme in ordine a questa riemersione delle scienze religiose in AA.VV., *Cristianesimo e storia. Rapporti e percorsi*, Roma 2002. Per quanto riguarda specificamente la Francia, cfr. C. PRUDHOMME, *In Francia*, 101 ss., che ripercorre il cammino delle scienze religiose in Francia a partire dalla soppressione della Facoltà di teologia della Sorbona (1885) (cfr. 102 ss.).

dopo la soppressione delle Facoltà di teologia in molti paesi dell'Occidente e specificamente in Francia<sup>6</sup>, veniva meno un momento pubblico e istituzionale di presenza delle scienze religiose nelle Università statali (in Francia permaneva la sola eccezione dell'Università di Strasburgo, con le sue due facoltà teologiche, l'una cattolica e l'altra protestante), non per questo cadeva il silenzio sul fatto religioso. In qualche modo la teologia cercava, e trovava, nuovi percorsi<sup>7</sup> e, anche al di là di un riconoscimento pubblico del suo statuto scientifico, riacquisiva gran parte della perduta dignità e trovava nuovi spazi anche nelle Università di stato, soprattutto negli ambiti della filosofia e delle scienze storiche.

La convergenza di questi due atteggiamenti – la nuova autocoscienza di sé maturata nella teologia e la rivalutazione del fatto religioso intervenuta nell'ambito delle scienze umane – apriva la strada all'instaurarsi di un rapporto fra teologia e cultura che si sottraeva tanto al rischio della reciproca autoreferenzialità quanto alla tentazione dell'autosufficienza. Di conseguenza gli orizzonti della teologia si aprivano ed entravano nella scena nuovi interlocutori, soprattutto laici. Se la teologia ufficiale, nelle sue varie espressioni, rimaneva sostanzialmente affidata ancora ai chierici, tuttavia diventavano sempre più numerosi i laici aventi precisi interessi teologici e alla ricerca di un serio confronto con la teologia. Si affacciavano così nuove figure di laici credenti che, pur senza esercitare professionalmente le scienze teologiche, concorrevano al loro rinnovamento. Figure come quelle di M. Blondel, di J. Maritain, di G. Marcel, di E. Mounier in Francia non potevano non sollecitare, e in qualche modo *dall'interno*, la ricerca teologica.

Questo nuovo rapporto tra teologia e cultura “laica” si collocava a diversi livelli; di particolare importanza tre specifici momenti di dialogo fra la teologia e le scienze umane.

Un *primo* ambito di incontro riguardava i termini nuovi nei quali si poneva nel Novecento, dopo la crisi del positivismo, il problema di Dio. Le ricerche sul Sacro di un Rudolf Otto, le indagini fenomenologiche avviate da E. Husserl e da M. Scheler, la nostalgia del “Totalmente Altro” evocata da M. Heidegger sollecitavano fortemente la ricerca teologica.

Un *secondo* terreno di confronto riguardava la nascita e lo sviluppo del senso

<sup>6</sup> Cenni anche al contesto francese in B. FERRARI, *La soppressione delle facoltà teologiche in Italia*, Brescia 1969. In Italia la soppressione fu decretata nel 1873.

<sup>7</sup> Per l'analisi di alcuni momenti di questa storia (che continuò per tutto il Novecento, nonostante la crisi originata dalla vicenda modernista) cfr. M. GUASCO, *Dal modernismo al Vaticano II. Percorsi di una cultura religiosa*, Milano 1991.

religioso. Introdotto prepotentemente nel dibattito in Francia da M. Blondel, il tema sarebbe stato a più riprese affrontato da prestigiose figure di intellettuali, dall'ultimo Bergson de *Les deux sources de la morale et de la religion* al Miguel de Unamuno di *Agonía del Cristianismo*<sup>8</sup>.

Una forte sollecitazione al rinnovamento della teologia proveniva, *infine*, dalla lezione di una storia, quella della Chiesa e dello stesso Cristianesimo, di cui più acute e penetranti ricerche ponevano in luce la valenza teologica. Le ricerche di un Christopher Dawson in Gran Bretagna o di un Erik Peterson in Germania, così come quelle di Henri-Irénée Marrou (amico di Mounier e assiduo collaboratore di *Esprit*, soprattutto nella sua fase iniziale) in Francia davano avvio a una riconsiderazione complessiva della storia del Cristianesimo e per certi aspetti anticipavano la successiva "teologia della storia", quasi ultima venuta nell'area delle discipline teologiche.

Nessuno dei filosofi e degli storici sopra citati può essere considerato in senso stretto "teologo" (anche se non pochi di essi possedevano una solida cultura teologica di base); ma l'insieme delle loro ricerche non poteva non influire sulla teologia.

### 3. Il contesto degli anni 1930-1950 in Francia

Se i nuovi termini in cui si pone il problema del rapporto fra cultura laica e cultura religiosa sono comuni a pressoché tutto il contesto europeo, il tema assume connotazioni particolari nello specifico contesto francese degli anni dal 1930 al 1950 (sui quali mette conto in particolare di soffermarsi, dato che essi coincidono con gli anni della precocemente interrotta maturità di Emmanuel Mounier).

La splendida stagione teologica di quegli anni – dominata da figure come quelle di H. de Lubac e di Y. Congar, di M.-D. Chenu e di J. Daniélou, senza dimenticare lo scienziato-teologo P. Teilhard de Chardin – non sarebbe comprensibile senza il fecondo rapporto che intervenne allora fra teologia e cultura laica. Sono note le connessioni tra la filosofia di Blondel (e di Péguy) e il pensiero di de Lubac; i debiti che la teologia della storia di Daniélou ha nei confronti della riflessione di Maritain, a partire da *Religion et culture* (1930); le sollecitazioni che provennero a Chenu, per

<sup>8</sup> Un panorama d'insieme di queste tendenze, sullo sfondo del problema della comprensione della "identità europea", in A. CANAVERO – J. D. DURAND (a cura di), *Il fattore religioso nell'integrazione europea*, Milano 1999 (ivi G. CAMPANINI, *La cultura cattolica del Novecento e l'idea di Europa*, 233-246, cui rinviamo per ulteriori approfondimenti).

l'elaborazione della sua teologia del lavoro, dai suoi rapporti con il gruppo *Esprit*; gli stimoli che alla teologia di Congar e alla sua rilettura della storia della teologia provennero dalle ricerche di un grande studioso laico come Étienne Gilson; ma gli esempi si potrebbero moltiplicare, ad avvalorare l'assunto che *dietro la grande teologia francese del Novecento sta un grande movimento intellettuale di cui i laici cristiani sono un'essenziale componente*. Finiva, in quegli anni, l'età delle separatezze, se non dei conflitti, e iniziava l'età dell'incontro, del dialogo, del reciproco arricchimento.

La storia di questi "intrecci" fra cultura "laica" e cultura teologica è ancora in gran parte da scrivere<sup>9</sup>; ma certo si è trattato di una stagione in un certo senso irripetibile, per il convergere di una serie di circostanze particolarmente favorevoli a questo dialogo: dal particolare contesto parigino, che favorì l'incontro personale e diretto delle migliori intelligenze francesi, dal girondino F. Mauriac al grenoblese Mounier<sup>10</sup>; alla presenza in quegli anni nella capitale francese di significative espressioni dell'*intelligentsia* filosofica e teologica russa, da N. Berdjaev a L. Šestov; sino al fiorire di una serie di vivaci riviste, espressione di un fervore intellettuale che negli stessi anni non ha avuto paragoni in Europa<sup>11</sup>.

Questa fioritura intellettuale non sarebbe stata possibile senza il clima di almeno relativa libertà di cui la cultura cattolica ha goduto in quel periodo in Francia, grazie all'azione in complesso equilibrata di un episcopato per un verso aperto alle nuove correnti culturali e per un altro verso non immemore delle rivendicazioni di indipendenza della Chiesa gallicana. Non mancarono gli interventi, a volte pesanti, della Curia romana – preoccupata di un fervore intellettuale che sembrava sfuggire a ogni rigido controllo gerarchico –, dalla tentata condanna di *Esprit*<sup>12</sup> alla emarginazione di Chenu<sup>13</sup>, sino ai duri attacchi rivolti a Jacques Maritain<sup>14</sup> e alla sconfes-

<sup>9</sup> Un interessante documento di questi incontri (e talora di questa dura dialettica) è rappresentato da *Journet-Maritain Correspondance*, Paris-Fribourg 1996 ss., in quattro voll. (lettere tanto più interessanti in quanto non destinate alla pubblicazione e nelle quali i due interlocutori si esprimono con assoluta franchezza). Sulla figura del teologo svizzero, del resto assai vicino alla cultura francese, soprattutto per i suoi stretti rapporti con Maritain, cfr. Ph. CHENAUX, *Charles Journet. Un théologien en son siècle*, Fribourg-Paris 1992.

<sup>10</sup> Di particolare importanza il maritainiano cenacolo di Meudon, sul quale cfr. le notazioni autobiografiche di J. MARITAIN, *Ricordi e appunti*, Brescia 1967. Cfr. altresì Raissa MARITAIN, *I grandi amici*, nuova ed. it. a cura di P. VIOTTO, Milano 1991; M. ZITO, *Gli anni di Meudon*, Napoli 1990.

<sup>11</sup> Cfr. J.-L. LOUBET DEL BAYLE, *I non conformisti degli anni '30*, Roma 1972.

<sup>12</sup> Sui difficili rapporti fra Mounier e la Curia romana a proposito della rivista *Esprit* cfr. N. BOMBACI, *Una vita, una testimonianza: Emmanuel Mounier*, Messina 1999, 121, 131 e *passim*.

sione dei preti operai<sup>15</sup>. Nonostante queste periodiche crisi e queste minacciate (e talvolta comminate) condanne, la cultura cattolica francese fra il 1930 e il 1950 si trovò ad operare in una situazione per certi aspetti privilegiata, soprattutto se la si paragona alla condizione dei cattolici in Italia, in Germania, in Spagna in quegli stessi anni<sup>16</sup>.

Negli anni conclusivi del pontificato di Pio XII il contesto in parte cambiò, in relazione alla vicenda, già richiamata, dei “preti operai” e alla “sindrome di accerchiamento” che caratterizzò negli anni della guerra fredda le gerarchie vaticane; ma fra gli anni '30 e '50 la cultura cattolica godette in Francia di una sostanziale libertà che coincise, non a caso, con una delle sue fasi più felici e creative<sup>17</sup>.

L'opera di Emmanuel Mounier e la rivista da lui fondata nel 1932, *Esprit*, si inseriscono a pieno titolo in questa feconda stagione.

#### 4. Una stagione irripetibile

La cultura cattolica francese degli anni '30 rappresenta pertanto un capitolo, per certi aspetti unico e irripetibile, di fecondo incontro fra la “teologia dei teologi” e la “teologia dei laici”; una teologia, quest'ultima, in parte implicita, ma che si pone consapevolmente al servizio della teologia esplicita, la anima, la ispira, la sorregge (e talora, dialetticamente, la sollecita a una salutare autocritica). In una storia nel

<sup>13</sup> Si vedano le spesso amare notazioni autobiografiche dello stesso teologo in M.-D. CHENU, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia* (1937), Torino 1982.

<sup>14</sup> Cfr. J.-D. DURAND, *La grande attaque de 1956*, in «Cahiers J. Maritain» 30 (1995) 2-31. Ma sulla vicenda cfr. anche AA.VV., *Dopo "Umanesimo integrale". Dibattiti di ieri, problemi di oggi*, a cura di A. PAVAN, Genova 1992 (qui, di particolare interesse, anche per la ricostruzione del clima di quegli anni, il contributo di E. POULAT, “Umanesimo integrale” nella cultura degli anni Trenta, 42-67).

<sup>15</sup> Sulla vicenda cfr. la puntuale ricostruzione di Marta MARGOTTI, *Preti e operai. La “Mission de Paris” dal 1943 al 1954*, Torino 2000 (con frequenti riferimenti a Mounier).

<sup>16</sup> Emblematico il caso di Pierre Teilhard de Chardin. Sebbene non gli sia stato consentito di pubblicare in volume i suoi scritti, essi ebbero larga circolazione in Francia in testi dattiloscritti. Inoltre Teilhard poté pubblicare non pochi articoli e saggi e tenere incontri e conferenze durante i suoi soggiorni in Francia. Risalgono già agli anni '30 i rapporti tra Teilhard e Mounier (questi lo cita, in *Personnalisme et Christianisme*, in *Oeuvres*, vol. I, Paris 1961, 910, come «grand anthropologue»). Sui rapporti intervenuti fra i due negli anni '40 cfr. *Trois lettres de Teilhard de Chardin à Mounier*, in «Bulletin des amis d'E. Mounier» 27 (1966) 29-32.

<sup>17</sup> Emblematico di questa vivacità, e di questa capacità critica, H. GODIN – Y. DANIEL, *La France pays de mission?*, Lyon 1943, che non poté mai essere tradotto in italiano per gli interventi censori delle gerarchie ecclesiastiche, ma che circolò liberamente in Francia, pur fra vivaci polemiche.

suo complesso ancora da scrivere<sup>18</sup>, resta da ricostruire la vicenda della silenziosa fermentazione della cultura dei laici cristiani. Alcuni degli intellettuali dianzi ricordati, da Maritain a Blondel, da Mounier a Marcel, da Bergson a Marrou, non potrebbero essere facilmente inseriti in una formale “storia della teologia”; ma non per questo il loro apporto alla ricerca teologica è secondario.

La grande stagione della teologia in Francia non può essere compresa e ricostruita se non attraverso l'altrettanto grande stagione della cultura cattolica. In questa linea non è illegittimo situare Mounier all'interno di questo complessivo movimento di pensiero del quale il filosofo di Grenoble e il gruppo di intellettuali raccolti attorno a lui nel fervido laboratorio di *Esprit* sono stati parte integrante.

<sup>18</sup> Cfr. tuttavia, a titolo di esempio, gli importanti materiali, e i profili biografici, contenuti in R. GERARDI, *Storia della morale*, Bologna 2003. Su uno dei maggiori esponenti di questo movimento cfr. A. FRANCO, *M.-D. Chenu*, Brescia 2000. Vedi inoltre i profili di R. VODERHOLZER, *Incontro con Henri de Lubac*, Lugano 2004; M. SCHULZ, *Incontro con Karl Rahner*, *ibid.* 2003; Id., *Incontro con Hans Urs von Balthasar*, *ibid.* 2003; J. REBER, *Incontro con Romano Guardini*, *ibid.* 2004.