

Miscellanea  
DHistoriae  
Pontificiae 72

# IL CONCILIO VATICANO I E LA MODERNITÀ

A cura di

Martin BAUMEISTER  
Andrea CIAMPANI  
François JANKOWIAK  
Roberto REGOLI

*The First Vatican Council  
and Modernity*

*Le Concile Vatican I  
et la modernité*

**Giovanni Vian**

L'IMPATTO DEL CONCILIO VATICANO I  
SULLA CRISI MODERNISTA

# L'IMPATTO DEL CONCILIO VATICANO I SULLA CRISI MODERNISTA

Giovanni Vian

Il penultimo concilio inserito dalla Chiesa cattolica nell'elenco delle assise ecumeniche o generali<sup>1</sup> è entrato anche nella storia della crisi modernista. Non fu solo la prossimità temporale - l'interruzione dei lavori del concilio si ebbe nell'estate 1870, l'affioramento dei primi fermenti modernistici va collocata nel corso dell'ultimo quarto del XIX secolo, con una notevole intensificazione e ampiezza a partire dagli anni novanta<sup>2</sup> - a rendere di fatto inevitabile il collegamento tra i due aspetti. In effetti all'inizio del Novecento il Concilio Vaticano I, in quanto momento solenne ancora recente di elaborazione di dottrine, alcune delle quali proclamate a livello di verità di fede per i cattolici romani, si impose come riferimento sia per gli sviluppi del magistero papale, sia come oggetto di considerazioni critiche da parte degli ambienti del riformismo religioso.

Con la costituzione dogmatica sulla fede *Dei Filius* il Vaticano I aveva sostenuto la non opposizione tra fede e ragione: quest'ultima era in grado di riconoscere con certezza l'esistenza di Dio a partire dalla realtà creata, anche se Dio stesso aveva voluto ricorrere a una via soprannaturale, la rivelazione, per rendersi conoscibile da tutti e senza pericolo di errore<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Sul Concilio Vaticano I cfr. Klaus SCHATZ, *Vaticanum I. 1869–1870* («Konziliengeschichte», Reihe A, Darstellungen), Paderborn, Schöningh, 1992, 3 Bände.

<sup>2</sup> Profili della crisi modernista in Claus ARNOLD, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg i. B., Herder, 2007; Giovanni VIAN, *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, Roma, Carocci, 2012. Avverto una volta per tutte che, a fronte di una storiografia sul modernismo ormai molto ampia, per non appesantire le dimensioni del presente testo limiterò i rinvii bibliografici alle pubblicazioni essenziali in riferimento alle argomentazioni di questo studio.

<sup>3</sup> Cfr. *Constitutio dogmatica de fide catholica «Dei Filius»*, in *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, Giuseppe ALBERIGO, Giuseppe L. DOSSETTI, Perikles P. JOANNOU (ed.), Bologna, EDB, 1991, 806,6-21. Inquadramento in Christoph THEOBALD, *L'apologétique historique d'Alfred Loisy. Enjeux historiques et théologiques d'un livre inédit*, in Alfred LOISY, *La crise de la foi dans le temps présent (Essais d'histoire et de phi-*

Erano affermazioni che avevano importanti conseguenze anche per quel che riguardava il rapporto tra la teologia e le scienze. Queste ultime furono dunque sollecitate, anche in conseguenza delle decisioni conciliari, a confermare con le loro ricerche le ‘verità’ enunciate in sede teologica. Proprio su questo punto sarebbe sorto un conflitto con un numero crescente di studiosi legati al cattolicesimo, per la difficoltà di mantenere una visione concordista di fronte ai progressi delle scienze empiriche. Qui si sarebbe incentrata in buona parte la problematica modernista tra la fine del XIX secolo e l’inizio del successivo.

Inoltre il Concilio Vaticano aveva attribuito alla Riforma protestante la responsabilità dei processi di secolarizzazione che avevano segnato l’età moderna<sup>4</sup>, riproponendo dunque uno dei capisaldi della lettura della storia elaborata dal cattolicesimo intransigente<sup>5</sup>. Accanto a queste affermazioni dottrinali se ne ponevano altre dall’evidente contenuto ecclesiologico: infatti, come è noto, il Vaticano I aveva proclamato l’infallibilità del romano pontefice nell’ambito della dottrina e della morale, quando si esprime *ex cathedra*, e il suo potere di giurisdizione pieno e immediato su tutte le Chiese<sup>6</sup>.

Le disposizioni del Concilio Vaticano I fornirono per lungo tempo le basi della teologia promossa negli atenei e nelle accademie pontificie, nelle università cattoliche, nei seminari e nei noviziati, secondo una prospettiva di organicità del sapere abbastanza presto saldamente legata alla scolastica<sup>7</sup>. In seguito, durante la crisi modernista, gli insegnamenti conciliari continuarono a costituire l’orizzonte di riferimento per gli oppositori dei tentativi di rinnovare il cattolicesimo attraverso l’apertura alla cultura contemporanea e

---

*osophie religieuses*), Texte inédit publié par François LAPLANCHE, études de Rosanna CIAPPA, François LAPLANCHE, Christoph THEOBALD, avant-propos de Claude LANGLOIS, Turnhout, Brepols, 2010, 587-693; 515 nota 35.

<sup>4</sup> Cfr. *Constitutio dogmatica de fide*, 804,27-805,3.

<sup>5</sup> Cfr. Émile POULAT, *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Tournai, Casterman, 1977; Giovanni MICCOLI, *Chiesa e società in Italia fra Ottocento e Novecento: il mito della cristianità*, in ID., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell’età contemporanea*, Casale Monferrato (AL), Marietti, 1985, 21-92; Daniele MENOZZI, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993.

<sup>6</sup> Cfr. *Constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi «Pastor aeternus»*, in *Conciliorum Oecumenicorum*, G. ALBERIGO, G.L. DOSSETTI, P.P. JOANNOU (ed.), 811-816.

<sup>7</sup> Su questa linea il punto di incontro era stato costituito dal tentativo di rinnovamento della scolastica da parte di Leone XIII, intrapreso con l’enciclica *Aeterni Patris* (1879), e dalle scelte di governo di Pecci in riferimento a quest’ambito, come precisa Theobald, ricordando la non univoca dipendenza degli esponenti della ‘scuola romana’, così influente sulla formulazione dei testi del Vaticano I, dalla nascente neoscolastica. Cfr. Ch. THEOBALD, *L’apologétique historique*, 621-622.

in particolare a un approccio alla comprensione del sapere religioso e delle sue diverse espressioni e ‘rappresentazioni’ (teologico-filosofiche, bibliche, storiche ...) fondato soprattutto sul metodo storico-critico.

Sta qui un primo risvolto della questione che merita di essere approfondito. Un secondo è rappresentato dal modo in cui il modernismo lesse il Concilio Vaticano all'interno della più ampia problematica del rapporto che la Chiesa romana aveva instaurato con la modernità. A questo riguardo, va ricordato che il ‘modernismo’ fu tenuto insieme da istanze almeno in parte condivise, ma declinate e tradotte in termini articolati e divergenti. Perciò per parlare dei modernisti e il Vaticano I occorre affrontare le posizioni individuali degli esponenti del riformismo religioso cattolico – un ‘movimento’, i cui confini e le cui appartenenze rimasero sostanzialmente indefinite, non ultimo dei problemi da considerare in sede storiografica – e poi cercare di coglierne gli eventuali elementi comuni, trasversali. Un'operazione complessa, che potrà condurre solamente in riferimento ad alcune figure più direttamente riconducibili a quel filone di studi e di esperienze.

### *Cenni sull'impatto generale del Vaticano I*

Considerevole fu l'importanza che il Concilio Vaticano assunse, a diversi livelli, negli anni successivi al suo svolgimento. Per quel che riguarda quei non esigui settori del clero che risultavano poco coinvolti nella riflessione teologica e più in generale in studi di livello qualificato, il rilievo attribuito al Vaticano I può essere colto a partire da un piccolo ricordo, sottilmente venato di ironia, inserito da Loisy nella sua descrizione del personale del seminario di Châlons, in cui, giovane aspirante al sacerdozio, egli si era formato. Tra i docenti, figurava

le professeur d'Écriture sainte et d'histoire ecclésiastique, saint homme aussi étranger que possible à la critique, qui nous faisait réciter les plus pitoyables manuels, et qui savait à l'occasion nous montrer comment l'apôtre saint Jean, dans son *Apocalypse*, avait prédit, en termes quelque peu obscurs, mais intelligibles pourtant, le concile du Vatican<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Alfred LOISY, *Choses passées*, Paris, Émile Nourry, 1913, 22. ID., *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, vol. 1 1857-1900, Paris, Émile Nourry, 1930, 37, permette l'identificazione del docente cui si riferisce la citazione nel testo, con Ernest Peuchot, «un prêtre d'intelligence médiocre et de tempérament scrupuleux», incaricato al contempo anche dell'insegnamento della storia ecclesiastica: «il se trouvait investi de l'Écriture sainte et de l'histoire ecclésiastique, parce que, selon l'esprit de l'Église, ces deux provinces de la science sacrée sont tenues pour moins importantes que la théologie morale et que la théologie dogmatique ; il n'était pas du tout libéral, pas non plus ultramontain farouche, et aurait été à compter plutôt parmi les incapables». *Ivi*, 38.

In qualche modo, dunque, secondo le memorie scolastiche dello studioso francese l'assise convocata da Pio IX assurgeva al piano delle grandi profezie contenute nell'Apocalisse di Giovanni (secondo la consueta modalità di lettura di questo scritto, allora e ancora per non breve tempo destinata a rimanere in voga nell'esegesi cattolica). Non serve osservare che si trattava di un'attribuzione estranea a qualsiasi forma di riflessione critica, men che meno fondata su un approccio esegetico critico al testo biblico.

Per altri versi, le stesse memorie di Loisy offrono una significativa conferma di come anche la futura figura di spicco del modernismo cattolico si misurasse nei suoi studi e nelle sue riflessioni con l'insegnamento approvato dal Concilio interrottosi nel 1870<sup>9</sup>.

Quanto alla recezione del Vaticano I da parte del magistero dei papi – Pio IX, Leone XIII e Pio X, cioè i pontefici che si susseguirono tra il concilio e la crisi modernista – un indicatore certo limitato, ma non irrilevante, come quello delle lettere encicliche, porta a rilevare un solo rinvio, di tipo generale, da parte di Mastai Ferretti, che pure il Vaticano I aveva voluto e presieduto<sup>10</sup>. Invece numerose riprese punteggiano le encicliche di Pecci, a coprire sostanzialmente quasi l'intero arco del suo pontificato<sup>11</sup>. Tra di esse si rileveranno quelle contenute nella *Longinqua oceani* e nella lettera *Testem benevolentiae*, entrambe relative all'americanismo, il 'movimento' interno al cattolicesimo statunitense che in seguito fu considerato un prodromo particolare del modernismo<sup>12</sup>. E in quelle di Pio X il richia-

<sup>9</sup> Cfr. per esempio, oltre ad altri riferimenti in questo contributo, A. LOISY, *Mémoires*, vol. 1, 36, 44-45, 177. Il capoverso iniziale del II capitolo di questo primo volume era intitolato: «Le concile du Vatican»: cfr. *ivi*, 579.

<sup>10</sup> Nell'enciclica *Vix dum a Nobis*, in *Enchiridion delle encicliche*, Erminio LORA, Rita SIMIONATI (ed.), vol. 2 *Gregorio XVI, Pio IX (1831-1878)*, Bologna, Dehoniane, 1996, nn. 542, 717.

<sup>11</sup> Cfr. le encicliche *Aeterni Patris*, *Sapientiae christiana*, *Providentissimus Deus*, *Satis cognitum*, *Mirae caritatis*, *Longinqua oceani*, a cui si può affiancare la lettera apostolica *Testem benevolentiae*, contro l'americanismo. Cfr. l'*Indice delle fonti*, in *Enchiridion delle encicliche*, Erminio LORA, Rita SIMIONATI (ed.), vol. 3 *Leone XIII (1878-1903)*, Bologna, Dehoniane, 1997, [11].

<sup>12</sup> Cfr. PIO X, *Pascendi Dominici gregis*, in *Enchiridion delle encicliche*, E. LORA, R. SIMIONATI (ed.), vol. 4, *Pio X, Benedetto XV 1903-1922*, Bologna, Dehoniane, 1998, nn. 190-246: 227. Si veda Gerald P. FOGARTY, Sabine SCHRATZ, *Americanism: Luther reborn or Modernism anticipated*, in "In wilder zügelloser Jagd nach Neuem." *100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche*, Hubert WOLF, Judith SCHEPERS (ed.), Paderborn – München – Wien – Zürich, Schöningh, 2009, 213-235; Charles TALAR, *The Reception of Pascendi dominici gregis in North America*, in *The Reception and Application of the Encyclical Pascendi. The Reports of the Diocesan Bishops and the Superiors of the Religious Orders until 1914*, Claus ARNOLD, Giovanni VIAN (ed.), Venezia, ECF, 2017, 193-208.

mo all'ultimo concilio fu speso soprattutto a supporto dell'insegnamento antimodernistico, a cominciare dall'enciclica *Pascendi Dominici gregis* (datata 8 settembre 1907), con la quale il pontefice descrisse e condannò il modernismo, seguita in ordine di tempo dalla *Communium rerum*, cui si può affiancare, per l'interesse che riveste in questo studio, il precedente decreto del Sant'Uffizio, *Lamentabili sane exitu*, del luglio 1907: tutti documenti su cui mi soffermerò più sotto<sup>13</sup>.

### *L'uso antimodernistico del Concilio Vaticano*

L'appello alle disposizioni del Vaticano I per censurare i fautori del rinnovamento del cattolicesimo, di lì a poco colpiti con l'accusa di modernismo, trovò un primo significativo utilizzo già nell'autunno 1900, a opera dell'arcivescovo di Parigi, cardinale Richard, per interdire alla «Revue du Clergé Français» di proseguire la pubblicazione dello studio di «Firmin» (lo pseudonimo utilizzato in quei frangenti da Alfred Loisy), *La religion d'Israël. Les origines*<sup>14</sup>, dopo la comparsa di una sua prima parte. Richard mosse all'autore l'accusa di contraddire la costituzione *De fide* del Concilio Vaticano, oltre all'insegnamento dell'enciclica leonina *Providentissimus Deus* (1893)<sup>15</sup>. La successiva denuncia di Richard alla Curia romana, su invito di Leone XIII, non sortì, però, al momento l'effetto sperato dal cardinale francese. Rinnovata alcuni mesi più tardi, i due consultori dell'Indice incaricati di formulare un *votum* sullo studio di Loisy raggiunsero conclusioni diverse: il minorita Fleming respinse le accuse di violazione della dottrina del Concilio Vaticano e della *Providentissimus Deus*, mentre il benedettino Janssens chiese la messa all'Indice dell'articolo. Il terzo voto richiesto dalle procedure della Congregazione dell'Indice, opera

---

<sup>13</sup> Al Vaticano I, ma senza un collegamento stretto con il magistero contro il modernismo, fa inoltre riferimento la *Editae saepe*, in *Enchiridion delle encicliche*, E. LORA, R. SIMONATI (ed.), vol. 4 *Pio X, Benedetto XV (1903-1922)*, Bologna, Dehoniane, 1998, n. 307.

<sup>14</sup> In «Revue du Clergé Français» 24/142 (15 ottobre 1900) 337-363.

<sup>15</sup> «En quoi consistait cette contradiction, l'auteur ne l'a jamais su». Alfred LOISY, *Autour d'un petit livre*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1903<sup>2</sup>, XIV. In ID., *Choses passées*, 392, è riprodotta la lettera di Richard al segretario della «Revue du clergé français». Sulla vicenda si veda anche *ivi*, 215-219; e ID., *Mémoires*, I, 563-571. Inoltre Émile POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Albin Michel, 1996<sup>3</sup>, 84-88; Claus ARNOLD, *Le cas Loisy devant les Congrégations romaines de l'Index et de l'Inquisition (1893-1903)*, in *La censure d'Alfred Loisy (1903). Les documents des congrégations de l'Index et du Saint-Office*, Claus ARNOLD, Giacomo LOSITO (ed.), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2009, 9-65 (in particolare 16-20).

del gesuita Gismondi, scagionò Loisy dalle accuse<sup>16</sup>. Ma nel frattempo si era avviata la controversia relativa a *L'Évangile et l'Église*, il cui esito, giunto solo dopo l'avvento al pontificato di Pio X, fu del tutto negativo nei confronti dello studioso francese<sup>17</sup>.

Sulla scorta del Vaticano I frequenti furono, nel magistero di Pio X, le critiche e le sanzioni alle tesi che dichiaravano inconciliabili le dottrine e la teologia con la scienza. Già nel decreto del Sant'Uffizio *Lamentabili sane exitu*, approvato da Pio X nel luglio 1907 e dedicato ai principali errori del modernismo<sup>18</sup>, le ultime due proposizioni rigettate riguardavano la necessità di una riforma della dottrina sugli asserti fondamentali della fede cristiana alla luce dei progressi della scienza e l'inconciliabilità tra il cattolicesimo del tempo e la «vera scienza, se non a condizione che si trasformi in un cristianesimo non dogmatico, cioè in un protestantesimo largo e liberale»<sup>19</sup>. Una nota al decreto, inserita nell'edizione che ne fu fatta sugli «Acta Sanctae Sedis», precisava al riguardo: «Le due ultime proposizioni dell'evoluzionismo, che sono più esplicite e generiche, presentano grandissima affinità con le altre proposizioni condannate in precedenza da Pio IX nel Sillabo dell'8 dicembre 1864 come pure dal Concilio Vaticano del 1870»<sup>20</sup>.

Numerosi, nell'enciclica *Pascendi*, i passaggi contenenti rinvii espliciti al Vaticano I. Con un primo Pio X ricordò, attraverso un blocco di citazioni delle disposizioni conciliari, che l'agnosticismo, che l'enciclica individuava come base della filosofia religiosa dei modernisti, aveva già trovato puntuale condanna nelle definizioni del concilio del 1869-1870, sia

<sup>16</sup> La vicenda è puntualmente approfondita in C. ARNOLD, *Le cas Loisy*, 16-26. I tre *vota* sono editi in *La censure d'Alfred Loisy*, C. ARNOLD – G. LOSITO (ed.), 131-139 (Fleming), 141-152 (Janssens), 171-177 (Gismondi).

<sup>17</sup> Sulla controversia suscitata dal volume e sulla sua condanna all'Indice, contributi essenziali di É. POULAT, *Histoire, dogme*; e *La censure d'Alfred Loisy*, C. ARNOLD, G. LOSITO (ed.).

<sup>18</sup> Tuttavia il riferimento esplicito al modernismo fu inserito solo successivamente, nell'edizione degli «Acta Sanctae Sedis», 40 (1907), 470-8: 470. Cfr. anche Claus ARNOLD, *Antimodernismo e magistero romano: la redazione della Pascendi*, in «Rivista di Storia del Cristianesimo» 5 (2008) 345-363: 346-347. Sul decreto *Lamentabili* cfr. «*Lamentabili sane exitu*» (1907). *Les documents préparatoires du Saint-Office*, Claus ARNOLD, Giacomo LOSITO (ed.), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2011.

<sup>19</sup> «Lamentabili», in *Enchiridion delle encicliche*, E. LORA, R. SIMIONATI (ed.), vol. 4, nn. 646-712, rispettivamente n. 711 e n. 712. L'edizione critica dei documenti preparatori del decreto permette di cogliere la messa a fuoco, nel corso della sua elaborazione, dei riferimenti al Vaticano I. Si veda «*Lamentabili sane exitu*» (1907), C. ARNOLD – G. LOSITO (ed.).

<sup>20</sup> La si veda in *Enchiridion delle encicliche*, E. LORA, R. SIMIONATI (ed.), vol. 4, 786, nota 8. Per il riferimento agli «Acta Sanctae Sedis» cfr. *ivi*, 772, nota 1.

nei canoni 1 e 2 *De revelatione*, sia nel canone 3 *De fide*<sup>21</sup>. Con un secondo rinvio Pio X censurava l'immanentismo religioso, appoggiandosi anche al canone 3 *De revelatione* del Vaticano I<sup>22</sup>. La terza menzione dell'allora ultimo concilio della Chiesa cattolica era generica, volta a ricordare come già in quella sede si fossero condannati i «vaneggiamenti» di chi tendeva a fondare sull'esperienza individuale e sul sentimento religioso il riconoscimento dell'esistenza della realtà divina di per sé stessa<sup>23</sup>. Inoltre alcune affermazioni del quarto capitolo della costituzione dogmatica *Dei Filius*, emanata dal Vaticano I, furono utilizzate da Pio X sia per respingere la nozione di una divina rivelazione soggetta a continuo progresso – tesi già condannata anche da Pio IX nell'enciclica *Qui pluribus* (1846) e nel Sillabo (1864) –, sia per ribadire e incoraggiare l'approfondimento dell'intelligenza delle verità, ma in piena continuità con la precedente comprensione: «solo nel suo genere, cioè nello stesso dogma, nello stesso senso e nella stessa sentenza», secondo le note affermazioni del *Commonitorium* di Vincent de Lérins<sup>24</sup>. Infine, contro la storicizzazione dei testi biblici promossa dai novatori, che li induceva a individuare «errori e contraddizioni» anche in campo dottrinale, la *Pascendi*, appoggiandosi al secondo capitolo della costituzione *Dei Filius*, ribadiva che Dio ne era autore e che perciò non era possibile rinvenire alcun tipo di errore nella Sacra Scrittura<sup>25</sup>.

Dunque la *Pascendi* attingeva con una certa abbondanza al Vaticano I per condannare il modernismo. Pio X avrebbe introdotto riferimenti al concilio, con un'intenzione antimodernistica, anche nel suo magistero degli anni seguenti. Nell'enciclica *Communium rerum* (21 aprile 1909), dedicata all'ottavo centenario della morte di sant'Anselmo, Pio X ripropose la condanna del preteso «dissenso vero tra la ragione e la fede», sulla scorta della costituzione *Dei Filius*, all'interno della parte specificamente volta a denunciare nuovamente il modernismo, considerato un «semenzaio di errori e di perdizione» che non cessava «di essere male gravissimo e profondo»<sup>26</sup>.

Nel settembre 1910 il motu proprio *Sacrorum antistitum*, che ripropose tutte le disposizioni antimodernistiche della parte finale dell'enciclica *Pascendi*, per arginare la temuta eresia aggiungeva, nella specifica formula di giuramento imposta in quell'occasione, le definizioni tratte dal Concilio Vaticano

<sup>21</sup> Cfr. Pio X, *Pascendi*, n. 195.

<sup>22</sup> Cfr. *ivi*, n. 199.

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, n. 203.

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, n. 217.

<sup>25</sup> Cfr. *ivi*, n. 225.

<sup>26</sup> Pio X, *Communium rerum*, in *Enchiridion delle encicliche*, E. LORA – R. SIMIONATI (ed.), vol. 4, nn. 247-300: 262 (*ibid.*, nota 14, il rinvio al Vaticano I).



– non senza almeno una significativa amplificazione da parte di Pio X<sup>27</sup> – alle prescrizioni indicate da Pio IV nella *Professio fidei* tridentina<sup>28</sup>.

### *Considerazioni di ‘modernisti’ sul Concilio Vaticano I*

Non è questo il luogo per riproporre la questione di chi vada considerato modernista e secondo quale criterio<sup>29</sup>. In ogni caso le osservazioni seguenti riguardano alcuni di coloro che si considerarono essi stessi modernisti, almeno per una parte del loro percorso biografico, o furono ritenuti dai vertici della Chiesa cattolica tra i principali esponenti del movimento ereticale che fu condannato da Pio X. È comunque opportuno avvertire che non vi è alcuna pretesa di esaustività o intento generalizzatore nel ripercorrere opinioni e considerazioni sul Vaticano I espresse da figure riferibili, in diverso modo, a un ambiente composito, dai confini incerti e mutevoli, le cui dimensioni – alla luce anche dell’ultima stagione storiografica – risultano, per quanto esse siano sondabili con i criteri della ricerca storica, tutt’altro che piccole<sup>30</sup>.

George Tyrrell<sup>31</sup>, orientato a rimanere cattolico, ma sotto una specifica interpretazione di cosa significasse l’autentico cattolicesimo che si differenziava da diversi aspetti significativi del magistero romano, replicando

<sup>27</sup> Come segnalato a suo tempo da Jean RIVIÈRE, *Le Modernisme dans l’Église. Étude d’histoire religieuse contemporaine*, Paris, Letouzey et Ané, 1929, 532, il motu proprio di Sarto aggiungeva la confessione della dimostrabilità razionale di Dio alla conoscibilità affermata già dalla costituzione *Dei Filius* e dal relativo canone II «De revelatione»: cfr. per questi *Conciliarum Oecumenicorum*, G. ALBERIGO, G.L. DOSSETTI, P.P. JOANNOU (ed.), rispettivamente 806,7-9 e 810,17-19; e PIO X, *Sacrorum antistitum*, in *Enchiridion delle encicliche*, E. LORA, R. SIMONATI (ed.), vol. 4, nn. 783-817: 805.

<sup>28</sup> PIO X, *Sacrorum antistitum* (si veda in particolare il n. 803).

<sup>29</sup> Mi permetto di rinviare a G. VIAN, *Il modernismo*, 16-18.

<sup>30</sup> Sulle possibilità e i limiti della ricerca storica in riferimento a questioni, quali quelle al centro della crisi modernista, attinenti alla fede cristiana e le sue diverse dimensioni, cfr. Giovanni MICCOLI, *Intransigentismo, modernismo e antimodernismo: tre risvolti di un’unica crisi* (Giovanni MICCOLI, Romana GUARNIERI, Maurizio GUASCO, Clemente RIVA, tavola rotonda su *Modernismo, ieri e oggi*), in «Ricerche per la storia religiosa di Roma. Studi, documenti, inventari» 8 (1990) 13-38: 13-16.

<sup>31</sup> Su Tyrrell cfr. David G. SCHULTENOVER, *George Tyrrell. In Search of Catholicism*, Sheperdstown, Patmos Press, 1981; *George Tyrrell and Catholic modernism*, Oliver P. RAFFERTY (ed.), Dublin – Portland, Four Court Press, 2010; Anthony M. MAHER, *The Forgotten Jesuit of Catholic Modernism. George Tyrrell’s Prophetic Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 2017. Sull’atteggiamento della Curia romana nei suoi confronti durante la crisi modernista si veda ora Claus ARNOLD, *Pius X, Merry del Val and the Cases of Alfred Loisy and George Tyrrell Institutional Aspects of Antimodernism*, in *Le pontificat romain dans l’époque contemporaine / The Papacy in the Contemporary Age*, Giovanni VIAN (ed.), Venezia, Edizioni Ca’ Foscari, 2018, 17-31.

nel 1900 alle censure ecclesiastiche mosse al suo articolo *A Perverted Devotion*<sup>32</sup>, intese allora dichiararsi coerente con l'insegnamento del Concilio Vaticano laddove esso affermava che anche la ragione, illuminata dalla fede, poteva attingere «a una comprensione dei misteri»<sup>33</sup>. Ma nello stesso tempo egli rimarcò a fondo le condizioni e i limiti di questo approccio:

I cordially accept the sentiment of the Vatican Council, which I am supposed to contradict, where it says: "Reason, illumined by faith, when it earnestly, devoutly and soberly seeks a certain God-given – *Deo dante* – understanding of mysteries can attain thereto."

But I would lay emphasis on the word "soberly" and would also point out that is not of pure reason, but of reason illumined by faith, that the Council speaks<sup>34</sup>.

In *The Church and the future*, un volume fatto circolare inizialmente, nel 1903, in forma privata e sotto lo pseudonimo di Hilaire Bourdon, l'allora gesuita Tyrrell intese dare espressione all'approdo del doloroso processo di revisione del proprio percorso personale compiuto in quegli anni<sup>35</sup>. Uno dei principali aspetti sottoposti a profonda revisione alla luce della critica era costituito dal concetto di inerranza biblica e di inerranza della Chiesa cattolica, così come affermate, da ultimo, dall'enciclica *Providentissimus Deus* (1893) di Leone XIII e dal precedente Concilio Vaticano, sulla scorta di un lungo sviluppo della tradizione ecclesiastica che risaliva al Concilio di Trento e ad altre assise precedenti<sup>36</sup>. In particolare, come Tyrrell avrebbe scritto apertamente nel 1908, in analogia con quanto era accaduto per l'ambito esegetico, dove alla nozione di inerranza era stata sostituita quella di ispirazione (in realtà il rapporto tra i due aspetti non era stato approfondito dal Vaticano I, perché non ancora all'ordine del giorno delle questioni inerenti agli studi biblici in quel momento; era invece stato affrontato più tardi da Leone XIII con la *Providentissimus Deus*)<sup>37</sup>, anche per i concili generali

---

<sup>32</sup> Pubblicato in «Weekly Register», 16 dicembre 1899. Sull'episodio cfr. *Autobiography and life of George Tyrrell*, vol. 2; Maude D. PETRE, *Life of George Tyrrell from 1884 to 1909*, London, Edward Arnold, 1912, 112-130. I testi delle due censure *ivi*, 451-454, rispettivamente 455-458. Inquadramento critico in D.G. SCHULTENOVER, *George Tyrrell*, 139-158.

<sup>33</sup> Cfr. *Constitutio dogmatica de fide catholica*, in *Conciliorum Oecumenicorum*, G. ALBERIGO, G.L. DOSSETTI, P.P. JOANNOU (ed.), 808-809.

<sup>34</sup> *Autobiography and life of George Tyrrell*, 124.

<sup>35</sup> Cfr. M.D. PETRE, *Introduction*, in George TYRRELL, *The Church and the Future*, London, The prior press, Hampstead, 1910, new impression, 7-10: 7.

<sup>36</sup> Cfr. *ivi*, 16-17. Si veda anche *ivi*, 161.

<sup>37</sup> Cfr. François LAPLANCHE, *Une Église immuable, une époque en mouvement*, in A. LOISY, *La crise de la foi*, 507-551; 530; 534. Sul confronto esegetico tra scienza cattolica e esegesi della scuola 'progressista' nel secondo Ottocento cfr. ID., *La*

e il magistero ecclesiastico il concetto di inerranza avrebbe dovuto essere reinterpretato in modo più flessibile<sup>38</sup>. Sulla stessa linea si era posto Loisy, proponendo una storicizzazione dell'inerranza della Bibbia affermata dal concilio del 1869-1870<sup>39</sup>.

Anche l'ecclesiologia, che aveva trovato conferma nel Concilio Vaticano, fu sottoposta a critica da Tyrrell: essa si era sviluppata nel tempo – scrisse ancora in *The Church and the future* – «from a loose federation of loosely organised communities, of a strongly democratic type, into the present highly centralised ecclesiastical empire in which all the teaching power has been vested in the pope, and practically taken away from the episcopate and the ecumenical council». E il papa ne era risultato una specie di autorità superiore ed esterna alla Chiesa stessa («he became a sort of apostle or prophet, an external head, in regard to whose functions the Church is not co-operative [...] but passive and receptive»)<sup>40</sup>. Tyrrell non trovava che le prerogative del pontificato romano, così come interpretate dal Vaticano I o proposte dallo sviluppo raggiunto all'epoca dalle istituzioni cattoliche, corrispondessero a quell'autorità ecumenica centrale cui a suo avviso sarebbe spettato promuovere, piuttosto che imporre, una verità che era soggetta a una comprensione progressiva, condivisa da tutti i cristiani: «to gather up, formulate and propose (rather than impose), for the guidance of each, that truth which under the influence of the Spirit has been worked out (up to its present stage of development) in the minds of all»<sup>41</sup>.

Drastico fu il giudizio complessivo dell'ex gesuita sul Concilio Vaticano e sulle sue inevitabili conseguenze contro il dinamismo della tradizione cattolica, formulato in *Medievalism* (1908), sia pure all'interno di un ragionamento che tendeva a sottrarsi alla logica delle semplificazioni e della rottura inevitabile con la Chiesa cattolica romana:

Could I dare admit that the Vatican Council had succeeded completely and finally in cutting Rome off from the ancient Catholic tradition; in inverting her constitution; in impeding the full influence of her past experience upon

---

*Bible en France entre mythe et critique, XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1994; e Francesco BERETTA, *La doctrine romaine de l'inspiration de Léon XIII à Benoît XV (1893-1920): la production d'une nouvelle orthodoxie*, in *Autour d'un petit livre. Alfred Loisy cent ans après*, François LAPLANCHE, Ilaria BIAGIOLI, Claude LANGLOIS (ed.), Turnhout, Brepols, 2007, 47-60: 47-56.

<sup>38</sup> George TYRRELL, *Medievalism. A reply to Cardinal Mercier*, London-New York-Bombay-Calcutta, Longmans, Green and Co., 1908, 79. La citazione fu ripresa in *Autobiography and life of George Tyrrell*, 386-387.

<sup>39</sup> Cfr. A. LOISY, *Choses passées*, 72.

<sup>40</sup> G. TYRRELL, *The Church and the Future*, 30.

<sup>41</sup> *Ivi*, 95.

her future development, in damning the onward flow of all but the worst and most sterilising elements of that experience; in thus putting an end to her growth and expansion, then, indeed, by default, I should have to look away from this stunted trunk to the next heir of the Catholic tradition to some of the lesser, but still living and growing branches of Christendom. If I hold on, it is because I abhor runaway solutions, and spurious simplifications, whether ultramontane or schismatic, that would force a premature synthesis by leaving out all the intractable difficulties of the problem; that prefer a cheap logicity to the clash and confusion through which the immanent reason of the world works order out of the warring elements of a rich and fruitful chaos. The new must be made out of the old, must retain and transcend all its values.

As long as I think thus, it seems to me I must hold to the Roman Church<sup>42</sup>.

Tyrrell si spingeva oltre, dichiarando il Concilio Vaticano privo delle tre caratteristiche fondamentali che rendevano valido un concilio, non essendo esso stato realmente libero, rappresentativo e segnato da conclusioni unanimi<sup>43</sup>.

In *L'Évangile et l'Église*, il volume la cui uscita nel novembre 1902 avrebbe segnato suo malgrado il precipitare verso la crisi modernista, Loisy accennava a un certo punto al problema dello sviluppo del dogma: a suo avviso, salvo Newman, quello che Vincent de Lérins, i teologi moderni, il Concilio Vaticano insegnavano, riguardava soltanto la fase propriamente intellettuale e teologica dello sviluppo, non la nascita e la formazione delle credenze. A suo avviso occorre invece sviluppare la stessa nozione di sviluppo del dogma<sup>44</sup>. Per Loisy era questa la problematica principale, in riferimento all'evoluzione del cattolicesimo contemporaneo. Egli le aveva già dedicato un'ampia trattazione nel corposo manoscritto elaborato in due riprese alla fine dell'Ottocento e da cui, oltre ad alcuni articoli editi in precedenza, nel 1902 aveva tratto una parte significativa del materiale confluito nel volume *L'Évangile et l'Église* e successivamente alcuni contenuti di *Autour d'un petit livre* (1903)<sup>45</sup>. Dedicato a *La crise de la foi dans le temps*

---

<sup>42</sup> ID, *Medievalism*, 186-187. L'intero testo è percorso da un'approfondita critica del Concilio Vaticano. Per esempio, sulla restrizione della tradizione al solo episcopato o, «still worse», alla singola coscienza del papa, in luogo dell'intera Chiesa (che trovava espressione nel *consensus ecclesiae*), operata secondo Tyrrell dal Vaticano I, cfr. *ivi*, 41-42, 53; sull'invalida affermazione dell'assolutismo papale e la trasformazione del romano pontefice in «bishop of bishops» cfr. *ivi*, 85.

<sup>43</sup> *Ivi*, 79-80.

<sup>44</sup> Cfr. Alfred LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1902, 161-162. «C'est la notion même du développement [du dogme] qui a maintenant besoin de se développer, et l'on n'a pas à la créer de toutes pièces, mais à la constituer d'après une meilleure connaissance du passé» (162).

<sup>45</sup> Per uno studio articolato di queste riprese e del loro confronto con il manoscritt-

*présent* (ma Loisy aveva indugiato sul titolo dell'opera, mostrando una preferenza per il meno pretenzioso secondo titolo *Essais d'histoire et de philosophie religieuses*)<sup>46</sup>, quel manoscritto aveva rappresentato il tentativo di dare vita a un'apologetica su basi storiche e insieme aveva prospettato una riforma del cattolicesimo<sup>47</sup>. Consapevole vi risultava lo sforzo di superare la concezione cattolica della religione, così come definita dal Concilio Vaticano e altre teorie della religione, elaborate soprattutto da autori cattolici o da esponenti del protestantesimo liberale<sup>48</sup>. Nelle sue memorie, edite tre decenni più tardi, ne avrebbe fissato in questi termini la prospettiva: «L'esquisse primitive montre que l'idée fondamentale et dominante de tout ce travail a été la réforme du régime intellectuel du catholicisme romain: rien de plus, rien de moins, et tout le reste, critique, histoire, philosophie, considérations sociales, y étant coordonné »<sup>49</sup>. Il primo capitolo del manoscritto, dedicato a «Les théoires générales de la religion», si apriva con ampie citazioni dei primi tre capitoli (su quattro) della costituzione dogmatica *Dei Filius*, indicata come rappresentativa della concezione cattolica della religione<sup>50</sup>.

Opera che si sarebbe scontrata con la granitica avversione al cambiamento della Chiesa cattolica romana, su cui qualche anno più tardi Anthony Fawkes, condioCESANO di Tyrrell a Southwark, rifletteva criticamente – a condanna del modernismo emanata – individuando una linea di continuità della Chiesa non della mera Roma, ma di Roma al massimo della romanità («Rome at its most Roman») che andava dalla *Unam sanctam* alla *Pascendi*, passando per il *Sillabo* e il Vaticano I<sup>51</sup>. E con ciò iscrivendo l'ultimo concilio su una linea di marcato accentramento di giurisdizione e prerogative nel pontificato romano, oltre che di netta chiusura a ogni tipo di adattamento sostanziale («if there be such a Church as it posits, theocratic, infallible, unchanging, that Church is Rome»)<sup>52</sup>.

Anche Loisy, come altri novatori (ho già accennato alla posizione di Tyrrell), sottopose a critica le affermazioni del Concilio Vaticano sulla fondamentale questione della conoscibilità di Dio con il solo ricorso alla ragione

---

to tardo ottocentesco si veda Rosanna CIAPPA, *La réforme du régime intellectuel de l'Église catholique*, in A. LOISY, *La crise de la foi*, 553-585.

<sup>46</sup> Cfr. François LAPLANCHE, *Introduction*, *ivi*, 23-33: 24.

<sup>47</sup> Edizione critica in A. LOISY, *La crise de la foi*.

<sup>48</sup> Lo avrebbe poi ricordato in A. LOISY, *Choses passées*, 174.

<sup>49</sup> A. LOISY, *Mémoires*, vol. 1, 443.

<sup>50</sup> Cfr. A. LOISY, *La crise de la foi*, 47-49.

<sup>51</sup> Anthony FAWKES, *Studies in Modernism*, London, Smith, Elder & Co., 1913, 270.

<sup>52</sup> *Ibid.*

(costituzione *Dei Filius*). Egli osservò la natura sostanzialmente scolastica delle affermazioni conciliari (come se si trattasse di una verità di tipo razionale, che in questo modo finiva per considerare Dio come oggetto di scienza)<sup>53</sup> e le carenze della teoria della conoscenza religiosa che le sorreggeva, dal punto di vista della psicologia e della storia, precisando che avere dichiarato possibile la conoscenza di Dio al lume della ragione, non implicava quanto frequentemente questa conoscenza si fosse realizzata, ammesso che essa non fosse rimasta nel campo delle mere ipotesi astratte<sup>54</sup>.

Inoltre nel suo manoscritto di fine Ottocento Loisy mostrava di avere recepito acutamente l'indicazione della costituzione *Dei Filius* circa la libertà delle scienze nel loro ambito<sup>55</sup>, ma sottolineava che si era trattato di un riconoscimento di principio, astratto, che la realtà – sempre il Vaticano I aveva previsto un controllo delle scienze – aveva visto sistematicamente disatteso:

toutes les sciences, a dit le concile du Vatican, sont libres dans leur ordre, selon leur objet et leurs méthodes propres. Mais là n'est pas la question. Il s'agit de savoir si, dans la pratique, le contrôle de la théologie, dont le concile du Vatican affirme aussi la nécessité, ne s'est pas exercé et ne s'exerce pas encore au détriment de la science et de la liberté dans l'ordre scientifique, si le catholique sincère qui veut être en même temps un savant sincère ne rencontre pas sur son chemin des difficultés moralement insurmontables, et si le moindre risque auquel il s'expose n'est pas de compromettre sa réputation d'orthodoxie aux yeux de ses propres coreligionnaires<sup>56</sup>.

Loisy stesso, riguardo alle scienze religiose, aveva ben presto avvertito quanto le proprie ricerche in ambito esegetico lo portassero a conclusioni che non erano compatibili con l'insegnamento del magistero ecclesiastico, ivi compreso quello del Concilio Vaticano<sup>57</sup>.

Quanto al dibattito sull'ecclesiologia, nel 1903 Loisy segnalò come sia il primato del romano pontefice, sia la sua infallibilità non trovasse riscontro a partire da un'esegesi storico-critica dei vangeli, nonostante

---

<sup>53</sup> Ma si ricordi la puntualizzazione di Theobald sui rapporti tra 'scuola romana' e neoscolastica; cfr. qui, la nota 7.

<sup>54</sup> Cfr. A. LOISY, *La crise de la foi*, 118-119.

<sup>55</sup> Cfr. *ivi*, 321-322. Su questo punto cfr. anche F. LAPLANCHE, *Une Église immuable*, 548.

<sup>56</sup> A. LOISY, *La crise de la foi*, 322. Si veda anche ID., *Choses passées*, 182-186.

<sup>57</sup> Per esempio in *Choses passées*, 178-179, rileggendo le vicende di alcuni anni prima, Loisy avvertiva che le tesi dell'articolo pubblicato sotto pseudonimo nel marzo del 1900 (FIRMIN [Alfred LOISY], *Les preuves et l'économie de la Révélation*, in «La Revue du Clergé français», 15 mars 1900, 126-153) erano in contraddizione con l'insegnamento del Vaticano I sui miracoli e le profezie come prove della rivelazione. Su questo articolo si veda É. POULAT, *Histoire, dogme*, 83-84.

il Vaticano I si fosse appoggiato su di essi per fondare le formulazioni dogmatiche relative a quelle due prerogative papali<sup>58</sup>. Già nel manoscritto sulla crisi contemporanea della fede aveva dedicato una pagina sui risultati ottenuti dal concilio, sottolineando come al Vaticano I, con la formale identificazione della nozione di Chiesa cattolica con quella di Chiesa romana, si fosse conclusa definitivamente la partita a favore di Roma intrapresa fin dai primi secoli del cristianesimo. Dopo le affermazioni del Vaticano I non rimaneva che una sola Chiesa, con un solo capo, in cui erano centralizzati tutti i poteri. E concludeva: «L'histoire du développement hiérarchique dans l'Église catholique se ramène donc à l'histoire du pontificat romain». Tuttavia subito dopo osservava che questa situazione sarebbe senz'altro evoluta, ma non in termini di un ulteriore rafforzamento del pontificato romano, bensì attraverso una sua trasformazione che lo rendesse più sopportabile, senza intaccare la dottrina del primato<sup>59</sup>.

Di tutt'altro avviso, rispetto a quest'ultima attesa, si mostrò alcuni anni più tardi il vescovo Lucien Lacroix, già partecipe del movimento riformistico religioso e orientato su posizioni contrastanti con quella della Santa Sede nella dura crisi che la contrappose al governo repubblicano sulla separazione tra Stato e Chiesa (il 12 ottobre 1907, poco dopo la pubblicazione della *Pascendi*, Lacroix aveva dato le dimissioni dalla diocesi di Tarentaise per evitare di essere rimosso a causa dei suoi orientamenti politici). Nel 1918, nell'opuscolo *Le Catholicisme et la guerre*<sup>60</sup>, ricordò quanto opprimente risultasse l'«imperialisme religieux» esercitato in una Chiesa cattolica in cui «l'autorité suprême étend sans cesse ses prérogatives et sa puissance d'absorption aux dépens des initiatives individuelles», facendo ricorso agli strumenti di intimidazione e minaccia tipici dei regimi assoluti<sup>61</sup>.

Ancora sul problema dell'infalibilità e del primato del romano pontefice, Loisy, nelle sue memorie, avrebbe ricordato che il Concilio Vaticano

<sup>58</sup> Cfr. A. LOISY, *Autour d'un petit livre*, 175-176.

<sup>59</sup> «Mais ce développement ne peut aller plus loin dans la direction qu'il a suivie jusqu'à nos jours. Les transformations qui ne peuvent manquer de s'y produire ultérieurement n'atteindront que le mode d'action et non la constitution réelle ou théorique de la primauté». A. LOISY, *La crise de la foi*, 211. In seguito, nelle memorie avrebbe chiarito: «J'ai voulu dire, sans doute, qu'on ne conçoit pas de primauté absolue et qu'on ne pourra modifier dans l'avenir la primauté romaine que pour la rendre supportable, non pour ajouter à sa puissance». *Mémoires*, 1, 461. Si veda anche A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, 158.

<sup>60</sup> Paris, Bloud et Gay, 1918, 12-13.

<sup>61</sup> Cit. in C. SORREL, *Libéralisme et modernisme. Mgr Lacroix (1855-1922). Enquête sur un suspect*, Paris, Cerf, 2003, 458, nota 4.

si era lusingato di avere sepolto un'eresia<sup>62</sup>, il gallicanesimo. Per l'esegeta francese, in realtà il gallicanesimo, che per certi versi aveva cercato di mantenere la forma federativa («la forme fédérative») originariamente propria del cattolicesimo contro il crescente sviluppo della centralizzazione amministrativa e del potere papale, era già morto da tempo, lasciando però spazio nell'Ottocento a «une hérésie opportuniste», il cattolicesimo liberale, anche questa sul punto di scomparire definitivamente – a suo avviso ne rimanevano in circolazione tardi epigoni – su cui il Vaticano I aveva portato il colpo di grazia<sup>63</sup>.

La temperie ecclesiale e culturale di fine Ottocento aveva comportato anche delle evoluzioni significative nell'atteggiamento tenuto nei confronti di aspetti decisivi del Vaticano I. Il giovane Louis Duchesne, coinvolto in seguito nella bufera modernista<sup>64</sup>, al momento del Concilio era stato un sostenitore dell'infallibilità papale, come ricordò in seguito Albert Houtin, nonostante il vescovo della sua diocesi di appartenenza, Augustin David, risultasse tra i maggiori oppositori della formulazione dogmatica allora in discussione<sup>65</sup>. Ancora Houtin, attribuiva al Vaticano I di avere estinto, nell'ambito degli studi, quella significativa corrente teologica che aveva caratterizzato in precedenza il clero cattolico tedesco<sup>66</sup>.

A distanza di alcuni decenni dalla crisi modernista, ampia risulta la trattazione dedicata da Ernesto Buonaiuti al Concilio Vaticano, nella sua *Storia del cristianesimo*, pubblicata in tre volumi nel 1942-43 a Milano, da Corbaccio – Dall'Oglio<sup>67</sup>. Per il già celebre esponente del modernismo italiano e poi docente dell'Università di Roma, il concilio indetto da Pio IX aveva

<sup>62</sup> La parola «hérésie» nel testo di A. LOISY, *Mémoires*, vol. 1, 36.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> Come è noto, ne fu colpita la sua *Histoire ancienne de l'Église*, condannata all'Indice nel 1912, ma egli rimase personalmente immune da censure simili a quelle che si abbatterono su altri riformisti come Loisy, Tyrrell, Murri o Buonaiuti. Su Duchesne, *Monseigneur Duchesne et son temps. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome*, Roma, École française de Rome, 1975; Brigitte WACHÉ, *Monseigneur Louis Duchesne (1843-1922): historien de l'Église, directeur de l'École française de Rome*, Roma, École française de Rome, 1992; Francesco MORES, *Louis Duchesne. Alle origini del modernismo*, Brescia, Morcelliana, 2015.

<sup>65</sup> Cfr. Albert HOUTIN, *Histoire du Modernisme Catholique*, Paris, chez l'auteur, 1913, 2.

<sup>66</sup> Cfr. *ivi*, 56.

<sup>67</sup> Farò riferimento alla riedizione, in volume unico, curata da Cesare MARONGIU BUONAIUTI, Roma, Newton & Compton, 2002. Il paragrafo su «Il concilio vaticano», *ivi*, 1079-1094. Al suo interno, ampio spazio è dedicato alla citazione dei testi delle due costituzioni dogmatiche: la *Dei Filius*, *ivi*, 1085-1088, la *Pastor Aeternus*, *ivi*, 1090-1093.



costituito uno «strano paradosso», quello di essere, come i precedenti concili ecumenici, la «rappresentanza ecclesiastica universale» che però «avrebbe questa volta, con la definizione della infallibilità pontificia, portato alla soppressione stessa del concetto di rappresentanza globale della comunità cristiana, in materia solenne di fede e di costumi»<sup>68</sup>. Risuonava forse in questa affermazione la critica che Tyrrell aveva mosso allo stabilimento del papato come autorità in qualche modo esterna alla Chiesa e a lei sovraordinata.

Del dogma dell'infalibilità pontificia approvato dal Vaticano I, Buonaiuti concedeva che potesse essere inteso come una concezione che non ledeva «il carattere, diciamo così, corporativo dell'infalibilità dottrinale nella Chiesa visibile»<sup>69</sup>. Ma aggiungeva, successivamente, che non era mai stato necessario affermare che Roma era il centro della cristianità se non nel momento in cui essa aveva cessato di esserlo effettivamente, derogando dall'essere essa stessa caratterizzata dalla sintonia con il messaggio cristiano<sup>70</sup>.

Molto più rilevanti – «nell'economia generale della vita cristiana moderna» – furono, a suo avviso, i decreti sul rapporto tra ragione e fede, natura e grazia, vita spirituale e vita carismatica<sup>71</sup>. Risiedeva qui un insieme di «nodi» che avrebbero costituito problemi centrali della crisi modernista. La decisione del concilio di adattarsi alle tendenze culturali del tempo e di «fare della ragione il preambolo della fede e la sua salvaguardia» – attraverso definizioni che oltre tutto gli risultavano largamente dubbiose e aporetiche<sup>72</sup> – invece di mantenere la dialettica tra fede e ragione, secondo la prospettiva tendenzialmente dualistica che Buonaiuti coglieva nei grandi padri del primo cristianesimo, costituiva «un votarsi al suicidio»<sup>73</sup>.

Dando espressione a una visione pessimistica, di chiara derivazione agostiniana, delle possibilità della ragione umana di compiere il bene – posizione che paradossalmente avvicinava in qualche modo Buonaiuti alle concezioni dell'uomo proprie del cattolicesimo intransigente – puntualizzava che il messaggio cristiano aveva avuto successo sul mondo solamente quando i vertici della Chiesa e le grandi figure religiose non avevano confidato nelle possibilità della ragione umana<sup>74</sup>. Né – a suo avviso – avere posto la ragione umana sotto la guida dell'infalibilità pontificia, come aveva fatto il Concilio Vaticano, costituiva un correttivo adeguato<sup>75</sup>.

<sup>68</sup> E. BUONAIUTI, *Storia del cristianesimo*, 1081.

<sup>69</sup> *Ivi*, 1082.

<sup>70</sup> Cfr. *ivi*, 1094.

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> Cfr. *ivi*, 1085, 1088-1089.

<sup>73</sup> *Ivi*, 1084.

<sup>74</sup> Cfr. *ivi*, 1089.

<sup>75</sup> Cfr. *ivi*, 1090.

### Considerazioni conclusive

Il magistero romano di Pio X, ma talvolta anche dei suoi successori, attinse con una certa ampiezza alle dottrine del Concilio Vaticano I come fonte dottrinale per fondare la condanna del modernismo e di alcune delle sue più significative articolazioni<sup>76</sup>. Intorno a questo insegnamento ufficiale, durante la crisi di inizio Novecento si sviluppò un impiego antimodernistico del Vaticano I negli ambienti intransigenti – a cominciare dall'accreditato quindicinale «La Civiltà Cattolica», che nel 1908 dedicò specificamente un articolo, di Enrico Rosa, a *Il modernismo teologico e il concilio vaticano*<sup>77</sup> – e in quelli integristi, ma anche da parte di fautori di un impiego moderato della critica a servizio della «scienza cattolica», in termini compatibili con le dottrine della Chiesa, orientamento che non li avrebbe messi al riparo dall'accusa di una certa accondiscendenza verso il modernismo<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> L'enciclica di Pio XII, *Humani generis* (1950), che, come è noto, se non menziona mai il modernismo, fu volta a arginare il pericolo di una nuova crisi come quella di inizio secolo (cfr. G. VIAN, *Il modernismo*, 133-135), è ricca di rinvii al Concilio Vaticano I. Più espliciti i rinvii nell'enciclica di Pio XI, *Studiorum duces* (1923), in *Enchiridion delle encicliche*, E. LORA – R. SIMIONATI (ed.), vol. 5 *Pio XI (1922-1939)*, Bologna, Dehoniane, 1995, nn. 74-103, 87-88.

<sup>77</sup> In «La Civiltà Cattolica» 59 (1908) I 662-680. Lo scopo dichiarato era quello di dimostrare la «viziata origine [del modernismo] dalle vecchie aberrazioni dell'orgoglio umano», come secondo l'autore risultava dagli atti del Concilio Vaticano e in particolare dalla costituzione *Dei Filius*, e «per mettere al tempo stesso in più viva luce l'opposizione del modernismo teologico, massime per ciò che spetta il concetto di fede e di rivelazione, col magistero autentico, infallibile e solenne della Chiesa, non meno che l'accordo pienissimo e la coerenza perfetta degli atti recenti di questo stesso magistero ecclesiastico – quali il decreto *Lamentabili*, l'enciclica *Pascendi*, il motu proprio *Praestantia* – con gli atti e le definizioni antecedenti» (ivi, 662). Si veda anche il precedente articolo, sempre del p. Enrico ROSA, *Il modernismo teologico*, ivi, 146-160: 157, 160. Inoltre ID., *L'Enciclica "Pascendi" e il modernismo. Studii e commenti*, Roma, «La Civiltà Cattolica», 1909. Rosa aveva segnalato già prima della pubblicazione della *Pascendi* che diversi errori moderni, propri di autori che di lì a poco sarebbero stati accusati senza più riserve di modernismo, trovavano una confutazione nel Concilio Vaticano. Cfr. Giovanni SALE, «La Civiltà Cattolica» nella crisi modernista (1900-1907) fra intrasigentismo politico e integralismo dottrinale, Milano - Roma, Jaka Book - La Civiltà Cattolica, 2001, 321, 330. Su Rosa e il modernismo cfr. Annibale ZAMBARBIERI, *Il cattolicesimo tra crisi e rinnovamento. Ernesto Buonaiuti ed Enrico Rosa nella prima fase della polemica modernista*, Brescia, Morcelliana, 1979.

<sup>78</sup> Per qualche esempio significativo: vari i rinvii al Concilio Vaticano per confutare le tesi dei modernisti, definite sulla scorta della *Pascendi*, da parte di Jean-Baptiste LEMIUS, *Catéchisme sur le modernisme d'après l'Encyclique Pascendi Dominici gregis de S.S. Pie X*, Paris, Librairie Saint-Paul - Bureau de l'«Univers», 1907 (cfr. 8, 15-16, 23, 52). Julien FONTAINE, membro della Compagnia di Gesù, insisté ripetutamente sulla continuità di dottrine tra il Vaticano I e la *Pascendi*, nel suo *Le modernisme sociologique*.

Se invece si cerca di raccogliere gli elementi della riflessione sul Concilio Vaticano comuni a vari esponenti del riformismo cattolico coinvolti nella crisi modernista, emerge prima di tutto la considerazione complessivamente negativa delle dottrine che vi erano state formulate. Esse per molti versi parvero non all'altezza delle questioni che, secondo i novatori, la modernità imponeva di risolvere alla Chiesa romana per rendere intelligibile e significativo il messaggio evangelico e l'esperienza cristiana per l'umanità dell'inizio del ventesimo secolo.

Netta risultò, in alcuni dei principali 'modernisti', la persuasione che il concilio avesse involontariamente segnato l'avvio di una stagione di grave impoverimento teologico e culturale soprattutto nel clero, ben più problematica di quella che fino ad allora aveva caratterizzato la prima recezione del cattolicesimo intransigente da parte dei vertici della Chiesa romana: le affermazioni del Vaticano I sulle potenzialità della ragione, sulla conoscenza della rivelazione, sulla libertà delle scienze e la recezione che ne aveva attuato il successivo magistero papale avevano comportato l'introduzione di significativi vincoli all'insegnamento impartito nelle facoltà teologiche cattoliche e più in generale alla ricerca scientifica, in particolare a quella applicata all'ambito delle scienze religiose. Rispetto a quest'ultimo i criteri e gli orientamenti imposti ai cattolici erano risultati notevolmente condizionanti a livello di contenuti e di metodi, attraverso lo stretto ancoraggio alla neoscolastica e la rigida preclusione per la critica storica.

Del tutto inadeguata, per certi versi controproducente, apparve ai 'modernisti' l'affermazione del primato romano nei termini asseriti dal Vaticano I, per il suo tratto distruttivo della funzione rappresentativa di una Chiesa considerata secondo una ecclesiologia non condizionata dal modello giuridico-societario di tipo monarchico che invece proprio al concilio del 1869-1870 aveva trovato il più importante riconoscimento.

Insomma il Vaticano I aveva avuto l'effetto di radicalizzare aspetti ed elementi dell'opposizione della Chiesa cattolica alla modernità filosofica

---

*Décadence ou régénération?*, Paris, P. Lethielleux, 1909 (cfr. xxxvii, 218, 233, 262). Da posizioni comparativamente più misurate, il gesuita Lebreton (se ne ricordi per lo meno la confutazione della teologia di Tyrrell) utilizzò il Concilio Vaticano per cercare di proporre un'adesione e un'interpretazione dei dogmi meno formalistica, per evitare di prestare il fianco alla critica dei modernisti. Si veda Jules LEBRETON, *L'Encyclique et la Théologie Moderniste*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1908, 41-42 e nota 1. Si veda inoltre François LAPLANCHE, *La crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 2006, 57, 59-60 (*ad indicem* per le più tarde considerazioni di Lebreton sul modernismo e su Loisy). Sulle accuse che esponenti dell'antimodernismo avanzarono verso Lebreton e altri gesuiti francesi promotori della «science catholique» cfr. J. RIVIÈRE, *Le Modernisme dans l'Église*, 519-520.

e scientifica, senza mutarne l'orientamento di fondo. Invece, decenni più tardi, sul complesso rapporto tra Chiesa e modernità avrebbe inciso in termini qualitativi il Vaticano II, un concilio, tra l'altro, in cui non poche delle istanze dei 'modernisti' avrebbero trovato accoglienza.