

GIOVANNI VIAN

LA MISTICA NEL MODERNISMO CATTOLICO

Nel passaggio dal XIX al XX secolo, il problema dell'adattamento delle religioni alla modernità si pose in modo particolarmente grave nell'ambito del cattolicesimo romano. La modernità, come esito di un percorso sviluppatosi nei secoli soprattutto in una parte dell'Europa e dell'America del Nord, coinvolse in primo luogo le esperienze religiose che in quei contesti avevano una loro significativa diffusione. Non è un caso che, sia pure in dimensioni abbastanza limitate, giudaismo, cristianesimo riformato e anche cristianesimo ortodosso abbiano visto al proprio interno lo sviluppo di tentativi modernistici, intendendo per "modernismo" un proposito di riforma e di revisione delle religioni (dottrine, culti, pratiche e discipline) – e per modernistiche quelle iniziative che miravano a rendere concreto quell'intento – attuato sulla base delle sollecitazioni derivanti dai progressi delle scienze sperimentali, ma anche in riferimento all'affermazione dell'autonomia dell'uomo dai principi religiosi nella sfera della vita individuale e soprattutto collettiva. Nell'ambito del cattolicesimo, però – come è noto – la vicenda assunse un'ampiezza e una profondità incomparabilmente più rilevanti, per quanto non siano mancati tramiti e collegamenti con i promotori di analoghe iniziative in altri contesti confessionali¹.

D'altra parte, per quanto il dramma della prima guerra mondiale abbia fatto scivolare in secondo piano l'importanza e le conseguenze della crisi modernista all'interno della Chiesa cattolica, il suo successivo inquadramento

1. Cf. almeno G. VIAN, *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, Roma, Carocci, 2012, pp. 145-154.

storico su un arco di tempo più lungo ha indotto vari studiosi a rilevarne la primaria importanza per la comprensione del cattolicesimo contemporaneo².

La crisi modernista scoppiata all'inizio del Novecento fu in modo significativo anche una crisi della fede nel trascendente Dio cristiano annunciato da Gesù e poi dalle Chiese nell'arco dei quasi due millenni precedenti. Giovanni Miccoli, in alcune pagine *Sui punti forti della crisi modernista*, caratterizzate dal consueto acume, ha ricordato che la questione di rileggere la tradizione della Chiesa e i contenuti delle sue dottrine alla luce delle domande poste dalla storia e dalla critica, "si incrociò e si confuse con un'altra, più nascosta e segreta, ma non meno bruciante, che metteva e mette in causa non solo i caratteri, ma la presenza stessa della fede nell'opera e nelle proposte dei 'novatori'"³. Loisy stesso, la figura più importante della corrente, che la Chiesa romana condannò come portatrice dell'eresia modernistica, in una pagina più tarda dei suoi *Mémoires* relativa alla polemica che lo contrappose a Friedrich von Hügel a proposito della fede di Louis Duchesne (esaltata dal barone austro-inglese nel necrologio dedicato allo scomparso accademico di Francia), registrava puntualmente i complessi e non univoci intrecci tra dottrine e fede, come si erano manifestati tra i novatori, quando osservava che vi erano coloro che "*faute de savoir mentir*" [non essendo capaci di mentire], non avevano mantenuto l'"etichetta" cattolica perché non potevano né volevano rifugiarsi nell'equivoco di professare il cattolicesimo accettandone solo a parole la disciplina della Chiesa di Roma; quelli che conservavano l'appartenenza formale al cattolicesimo per via di un equivoco più o meno giustificabile, perché più o meno consapevole (e faceva il caso di von Hügel, che si credeva in regola con la Chiesa e la professione cattolica, in ragione della sua fede assoluta in una certa essenza di cattolicesimo e della sua perfetta devozione all'istituzione ecclesiastica); quelli ancora che, chiaramente consapevoli dell'equivoco, avevano deciso di non scavare troppo a fondo nella propria fede e di restare nella Chiesa senza particolare devozione nei suoi confronti (le allusioni a Duchesne erano evidenti), certo – osservava Loisy – senza che in questo caso se ne potesse lodare la sincerità della fede⁴.

2. Cf. per esempio É. FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 10.

3. G. MICCOLI, *Sui punti forti della crisi modernista*, "Laurentianum" 46 (2005), p. 22.

4. Cf. A. LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, vol. 3: 1908-1927, Paris, Émile Nourry, 1931, p. 429 (sulla polemica con von Hügel le pp. 422-430).

E tuttavia proprio l'entrata in gioco di aspetti quanto mai personali, come quelli attinenti a una fede religiosa nel trascendente, rende per lo studioso di storia sondabile solo fino a un certo punto questo versante della crisi modernista. Mi pare opportuno richiamarlo, prima di affrontare, brevemente e per cenni, una tematica delicata e complessa come quella degli orientamenti mistici e dell'atteggiamento verso la mistica dei novatori cattolici di quel periodo⁵.

Infine, è opportuno tenere presenti i confini mobili di quello che si usa chiamare modernismo cattolico. Se da tempo risulta largamente, anche se non unanimemente, condiviso a livello storiografico che il modernismo descritto e condannato nel settembre 1907 da Pio X nell'enciclica *Pascendi dominici gregis*⁶ ha, a partire dalla sua sistematicità e articolazione, una dimensione artificiale, nella quale gli stessi protagonisti di quella stagione di condanne stentaron a riconoscersi o poterono farlo solo per alcuni risvolti⁷, se insomma l'enciclica in qualche misura "creò" i modernisti⁸, è altrettanto evi-

5. Per una messa a punto concettuale sulla mistica è fondamentale il rinvio a M. DE CERTEAU, *La Fable mystique: XVIe et XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1982. Per un inquadramento storico degli sviluppi della mistica cristiana nell'Occidente mi limito a rinviare ai volumi di B. McGinn, nella serie *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, avviata nel 1991 e arrivata alla prima parte del vol. 6 (*Mysticism in the Reformation 1500-1650*, New York, Crossroad, 2017).

6. Pio X, '*Pascendi dominici gregis*'. *Le dottrine moderniste*, in *Enchiridion delle encicliche*, vol. 4: *Pio X, Benedetto XV (1903-1922)*, a cura di E. Lora, R. Simionati, Bologna, Dehoniane, 1998, nr. 190-246.

7. Due esempi: "Essa [L'enciclica del modernismo] ne definiva il sistema, e, nello stesso tempo, in una misura molto larga, lo inventava, dato che questo sistema, nel modo in cui lo aveva rappresentato, non era stato insegnato da nessuno" ["Elle en [L'encyclique, du modernisme] définissait le système, et, en même temps, dans une très large mesure, elle l'inventait, ce système, tel qu'elle l'avait représenté, n'ayant été enseigné par personne"] (A. LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, vol. 2: *1900-1908*, Paris, Émile Nourry, 1931, p. 565); "chi scrive non è in alcun modo colpito dall'enciclica, anzi può non avere alcuna difficoltà di accettarla sostanzialmente, mentre è insieme fra i più rei e sospetti di modernismo" (R. MURRI, *La Filosofia nuova e l'Enciclica contro il modernismo*, Roma, Società Nazionale di Cultura, 1908, p. 15).

8. "[...] l'enciclica papale *Pascendi dominici gregis* non creò solo il modernismo; creò pure i modernisti ["the papal encyclical *Pascendi dominici gregis* not only created *Modernism*; it also created *Modernists*"]]. L. BARMANN, *The Modernist as mystic*, in D. JODOCK (ed.), *Catholicism contending with Modernity. Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 215-247: 215.

dente che, a meno di non assumere come criterio le condanne, le denunce, i dossier di accusa raccolti negli archivi delle Congregazioni curiali, diventa difficile convergere su un elenco chiaro e definitivo dei “modernisti” cattolici: “ci sono tanti modernismi quanti sono i modernisti”, scriveva già nel 1931 Sylvain Leblanc, *alias* Henri Bremond⁹. Di qui, nelle considerazioni che seguiranno, la scelta di accennare ad alcune poche figure, cui mi riferirò con il termine di modernisti mantenendo però tacitamente una opportuna riserva critica sull’adeguatezza del termine.

1. *Una nuova attenzione alla mistica, tra scienza ed esperienza religiosa*

Una prima considerazione di contesto. Verso la fine dell’Ottocento, dapprima in ambienti prevalentemente estranei alle appartenenze confessionali, per impulso soprattutto della psicologia e anche della nascente sociologia religiosa, si promosse una rielaborazione della concezione di “misticismo”, attraverso una osservazione “scientifica”, condotta dall’esterno dell’esperienza religiosa, che ne comportò una sostanziale evoluzione. Le fece seguito, nel corso del primo decennio del Novecento, lo sviluppo di un dibattito sulla mistica che ebbe un punto importante di passaggio nelle *Études d’histoire et de psychologie du mysticisme*, con sottotitolo: *Les grands mystiques chrétiens*, pubblicati da Henri Delacroix nel 1908¹⁰, otto anni dopo un primo saggio su Meister Eckart, cui era seguito un intervento sugli stati mistici di Teresa d’Ávila¹¹. Nelle *Études*, infatti, Delacroix, riproponendosi di confrontare le indagini psicologiche con la storia della mistica, escludeva che nel caso dei grandi mistici si potessero spiegare le loro esperienze esclusivamente come stati di alterazione psicopatologica:

9. “il y a autant de modernismes que de modernistes”. S. LEBLANC [H. BREMOND], *Un clerc qui n’a pas trahi. Alfred Loisy d’après ses Mémoires (1931)*, Paris, Émile Nourry, 1931, p. 83. Su questo volume cf. *Une œuvre clandestine d’Henri Bremond. ‘Sylvain Leblanc, Un clerc qui n’a pas trahi. Alfred Loisy d’après ses mémoires (1931)’*, édition critique et dossier historique par É. Poulat, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1972.

10. Cf. É. POULAT, *Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l’esprit moderne*, Paris, Centurion, 1984, 260ss; P. COLIN, *L’audace et le soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français (1893-1914)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 363.

11. Cf. H. DELACROIX, *Essai sur le mysticisme chrétien en Allemagne au XIV^e siècle*, Paris, Felix Alcan, 1900; Id., *Le développement des états mystiques chez sainte Thérèse*, “Bulletin de la Société française de philosophie” 6 (1906), fasc. 1, pp. 1-41.

se è esatto che i grandi mistici non sono sfuggiti alle tare neuropatiche, che stigmatizzano quasi tutti i caratteri eccezionali, vi è in loro una potenza creatrice di vita, una logica costruttiva, una espansione realizzatrice, in una parola un genio, che è, a dire il vero, l'essenziale [...]. Il mistico è colui che crede di comprendere immediatamente il divino, di fare esperienza interiormente della presenza del divino. Il misticismo, inteso in questo modo, è all'origine di ogni religione [...]¹².

In particolare esso risultava da “un tentativo di possedere la divinità da parte della coscienza individuale”¹³ e nello stesso tempo “una rivincita dell'intuizione contro la conoscenza razionale”¹⁴. La mistica cristiana, come a suo avviso risultava dalla storia, aveva riunito queste due correnti¹⁵.

Da questi dibattiti non erano rimasti estranei alcuni ambienti legati alle Chiese cristiane. George Tyrrell, allora ancora interno alla Compagnia di Gesù, ne scriveva a Henri Bremond nell'ottobre 1898, notando peraltro la maggiore freddezza del cattolicesimo a questo proposito, mentre nel protestantesimo, in reazione all'aridità dello spirito razionalistico dominante al tempo, si era sviluppata una certa corrente mistica¹⁶.

Per quel che riguarda più direttamente il cattolicesimo, la situazione sarebbe rapidamente cambiata al passaggio di secolo. Come hanno osservato William Portier e Charles Talar, le figure associate alla crisi modernista, oltre a proiettare lo sguardo in avanti sul piano della critica storica e della filosofia, lo volsero anche indietro, nel passato, alla tradizione mistica della Chiesa, dando vita a un “Modernist turn to the mystical” [svolta modernista verso la mistica]¹⁷. La stessa esigenza di dedicarsi con rigore agli studi, in campi

12. “s'il est exact que les grands mystiques n'ont pas échappé aux tares névropathiques, qui stigmatisent presque toutes les organisations exceptionnelles, il y a en eux une puissance créatrice de vie, une logique constructive, une expansion réalisatrice, un génie, en un mot, qui est à vrai dire, l'essentiel [...]”. Id., *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens*, Paris, Félix Alcan, 1908, pp. III, VII.

13. “un essai de prise de possession de la divinité par la conscience individuelle”. Ivi, p. IX.

14. “une revanche de l'intuition contre la connaissance discursive”. Ibidem.

15. Cf. *ibidem*.

16. Cf. W. L. PORTIER, C. J. T. TALAR, *The Mystical Element of the Modernist Crisis*, in C. J. T. TALAR (ed.), *Modernists & Mystics*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2009, pp. 1-22: 13.

17. *Ibidem*, p. 1.

scientifici che spesso si avvicinavano a quelli riguardanti il cristianesimo e in particolare le sue origini, aveva suscitato in alcuni novatori una istanza mistica. Lo ricordava Bacchisio Raimondo Motzo, ripensando al periodo della sua formazione:

Negli anni del Collegio mi ero immerso veramente nell'ascetismo e nella mistica; vi ero penetrato e ne avevo intuito lo spirito; l'unione con Cristo e con Dio era la mia vita ... Pure in quella pietà sincera e profondamente sentita era il germe di una crisi interiore perché essa dopo la formazione familiare mi aveva acuito l'amore alla verità che è Dio e alla giustizia che con lui s'identifica e un istintivo bisogno di chiarezza intellettuale, ch'era nel campo morale bisogno di lealtà¹⁸.

Certo, coloro che cercarono di contribuire a un rinnovamento del cattolicesimo romano tra gli ultimi anni dell'Ottocento e il primo Novecento furono duramente accusati, tra l'altro, di tendenze razionalistiche e chiamati spregiativamente "modernisti" dai vertici della Chiesa, in particolare durante il pontificato di Pio X. Ma in realtà non pochi di essi erano stati mossi dal sincero desiderio di cogliere, anche a livello personale, la dimensione più profonda del cristianesimo, al di là delle ristrettezze nelle quali l'avevano rinchiusa i condizionamenti del neotomismo, così come praticato dopo che Leone XIII, con l'enciclica *Aeterni Patris* (1879), l'aveva reso il solo orizzonte filosofico-teologico per i cattolici, al servizio di un articolato progetto di reazione contro la modernità¹⁹. In effetti la promozione ufficiale della neoscolastica come stretto orientamento di pensiero per la Chiesa cattolica aveva contribuito in modo notevole a circondare nuovamente, come già in passato, di crescenti sospetti le esperienze mistiche e la mistica quando non disciplinate saldamente dalle gerarchie ecclesiastiche.

Questo tuttavia non aveva impedito l'apprezzamento di una mistica cattolica più controllata dall'intervento della teologia romana. Il *Des graces d'oraison. Traité de théologie mystique*, del gesuita Augustin Poulain, edito nel 1901 e destinato a diverse riprese negli anni successivi, con varie edizioni

18. B.R. Motzo a E. Piovella, arcivescovo di Cagliari, citata in *Bacchisio Raimondo Motzo tra i modernisti italiani*, a cura di F. PARENTE, "Fonti e documenti" 7 (1978), p. 256.

19. Cf. P. THIBAUT, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1972 (con le precisazioni offerte da É. POULAT, *Préface, ibidem*, pp. IX-XIX); e F. FERRARIO, *La teologia del Novecento*, Roma, Carocci, 2011, pp. 33-34.

anche in traduzione, fu oggetto di un indirizzo di lode da parte del cardinale gesuita Steinhuber, che presiedeva la Congregazione dell'Indice, e del segretario di Stato, cardinale Merry del Val, a nome di Pio X²⁰. Anche se a dispetto del sottotitolo il volume era caratterizzato soprattutto da un taglio descrittivo, gli va riconosciuto il merito di avere riportato per primo l'attenzione sulla mistica nell'ambito del cattolicesimo dopo due secoli, seguito nel 1903 da *L'État mystique* di Auguste Soudreau²¹.

2. I "modernisti" e la mistica

Impegnati in un adattamento del cattolicesimo alla critica e alla filosofia contemporanee, i novatori si orientarono verso il recupero di una prospettiva mistica, quasi volessero cercare in questo modo un fondamento che, su un piano ben distinto, offrisse un bilanciamento alle varie forme di immanentismo che caratterizzavano la riflessione di molti di essi. Si guardò in particolare – ma l'osservazione, che vale in primo luogo per Bremond, non è estensibile a tutti – alle posizioni, in larga misura dimenticate, che si erano manifestate nel tardo Seicento in figure come quelle, peraltro diverse tra loro, del colto benedettino dei maurini Jean Mabillon e di François Fénelon, che si inseriva nel contesto della controversia quietistica, soprattutto attraverso la condanna di ventitré proposizioni del suo *Explication des maximes des saints*²². Il barone von Hügel considerò la condanna del quietismo il punto di avvio di una marginalizzazione sempre più ampia dell'"elemento mistico" della religione²³. A sua volta Loisy, in riferimento al volume di Bremond, *Apologie pour Fénelon*, che l'aveva impressionato positivamente, affermò che Bossuet, nel diffamare gravemente Fénelon e Madame Guyon, aveva ucciso la grande mistica in Francia e aveva contribuito grandemente all'indebolimento della religione nel paese²⁴.

Va inoltre considerato che la figura e la vicenda di Fénelon non avevano offerto solo un riferimento del passato cui guardare nella prospettiva di rinnovate esperienze mistiche. Loisy, nelle fasi iniziali della crisi modernista, era

20. Lo segnalava, in un'ampia recensione, "La Civiltà Cattolica", 58 (1907), III, pp. 324-335.

21. Cf. PORTIER, TALAR, *The Mystical Element of the Modernist Crisis*, cit., pp. 13 (e nota 34)-14.

22. Cf. *ivi*, p. 2.

23. Cf. *ivi*, p. 4.

24. Cf. *ivi*, p. 7.

stato talvolta additato, anche pubblicamente,²⁵ come un nuovo caso simile a quello vissuto dal difensore di madame Guyon alla fine del Seicento. Ma era stato lo stesso esegeta a osservare nei suoi *Mémoires*: “il caso di Fénelon non offriva con il mio che una certa analogia, compatibile con delle differenze essenziali. Il diritto della ricerca scientifica non era in causa nella questione del quietismo”²⁶.

Al fondo di un gruppo di figure che avevano l’esigenza di promuovere un adeguamento del cattolicesimo – la comprensione dei suoi contenuti e le forme e le modalità della sua comunicazione – alle caratteristiche della società che si andava affermando in vaste aree dell’Europa sotto la spinta della industrializzazione e dei moderni sviluppi delle scienze, il riferimento, più o meno tacitamente condiviso, alle esperienze dei mistici della prima fase della modernità aveva anche lo scopo di tentare di reperire risorse per la Chiesa dei nuovi tempi.

Il convegno di Molveno, della fine di agosto 1907, aveva affrontato alcune delle principali questioni al centro del dibattito tra i riformisti cattolici da un punto di vista prevalentemente teologico-filosofico e pratico, con l’obiettivo di rinnovare il cattolicesimo e le sue istituzioni, nonostante le sempre più incalzanti reazioni dei vertici ecclesiastici²⁷. E non poteva essere diversa-

25. Cf. *Notes from the Vatican*, “Pilot” (28 marzo 1903), cit. in LOISY, *Mémoires*, vol. 2, p. 243, nota 1. Ma si veda anche *ivi*, p. 365, dove si racconta che il cardinale arcivescovo di Parigi, Richard, nel corso di un burrascoso colloquio, aveva consigliato a Loisy di seguire l’esempio di Fénelon. Raccontava l’esegeta: “Tra questi discorsi inutili, menzionai il caso di Fénelon, di cui era stato condannato il libro, con una lista di proposizioni che si diceva vi fossero state estratte, e che tuttavia lo stesso Fénelon, fino al letto di morte, contestò di avere mai voluto insegnare. Il cardinale ignorava questo particolare, di cui non mi vanto di avergli fatto cogliere tutta la portata. Si accontentò di dirmi: ‘Ebbene! Fate come Fénelon’” [“Parmi ces discours inutiles, je mentionnai le cas de Fénelon, dont on avait condamné le livre, avec une liste de propositions qu’on en disait extraites, et que pourtant Fénelon lui-même, jusqu’à son lit de mort, protestait n’avoir pas voulu enseigner. Le cardinal ignorait cette particularité, dont je ne me flatte pas de lui avoir fait saisir toute la portée. Il se contenta de me dire: ‘Eh bien! faites comme Fénelon’”].

26. “le cas de Fénelon n’offrait avec le mien qu’une certaine analogie, compatible avec des différences essentielles. Le droit de la recherche scientifique n’était pas en cause dans l’affaire du quietisme”. *Ivi*, p. 365.

27. A luglio era stato pubblicato il decreto *Lamentabili sane exitu*, che colpiva 65 proposizioni dal punto di vista dottrinale, tratte in gran parte – non sempre in un modo filologicamente corretto – da opere di Loisy. Su di esso C. ARNOLD, G. LOSITO (éds.), «*Lamentabili sane exitu*» (1907). *Les documents préparatoires du Saint Office*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2011.

mente, viste le ragioni che avevano indotto i convenuti a incontrarsi, anche se Luigi Piastrelli, a distanza di un anno dall'incontro, avrebbe ricordato il "breve periodo d'intensa vita spirituale vissuta così fraternamente"²⁸. Tuttavia il saluto finale con il quale von Hügel aveva concluso i lavori risuonava di echi che dicono qualcosa sulle inclinazioni mistiche che facevano da sfondo alle iniziative di molti dei novatori. Secondo la versione che ne ha fornito Tommaso Gallarati Scotti, che era stato tra i presenti a Molveno²⁹, ne *La vita di Antonio Fogazzaro*, il colto barone anglo-austriaco aveva accennato alla necessità che, per rompere la catena della centralizzazione e dell'autoritarismo papale, costituitasi nel tempo, "si unissero finalmente dei credenti così disinteressati e forti, puri, interiori e perseveranti" che operassero per cambiare la situazione. "Solo così il sentimento di vera libertà cattolica, avrebbe trovato modo di aprirsi una via tra le anime di buona volontà. E concludeva: 'in tali quistioni non è che la vita, la fede e l'anima tutta intera che hanno il diritto di parlare: preghiamo, prepariamoci'"³⁰.

Ricordavo in precedenza la mobilità della definizione di modernismo/modernisti e la difficoltà di fissare i confini della corrente del riformismo religioso cattolico che si sviluppò tra il tardo Ottocento e il primo Novecento. Un ulteriore problema che si presenta nel cercare di cogliere l'atteggiamento dei novatori di fronte alla mistica è costituito dal fatto che, al di là delle preoccupazioni di Pio X e dei suoi più stretti collaboratori sull'esistenza di una lega internazionale modernistica (preoccupazione che trova eco significativa nella organica descrizione del modernismo all'interno dell'enciclica *Pascendi*, un'operazione chiaramente artificiale), in realtà i vari riformisti cattolici sul piano religioso si distinsero per la singolarità di varie delle loro posizioni. Questo li rese in non piccola misura soprattutto esponenti individuali di un variegato "movimento" di rinnovamento,³¹ privo di un sistema di pensiero comune, nonostante i frequenti scambi diretti o epistolari tra diversi esponenti del riformismo religioso cattolico e l'attuazione di un'iniziativa, come il convegno di Molveno dell'estate 1907, che avrebbe dovuto assolvere

28. Lettera a T. Gallarati Scotti, 30 agosto 1908, edita in *I veri promotori del convegno di Molveno*, a cura di N. Raponi, "Fonti e documenti" 16-17 (1987-88), pp. 348-449 (la lettera alle pp. 427-430, cit. a p. 427).

29. Cf. *ivi*, p. 390.

30. *Ivi*, pp. 398-399, nota 60.

31. Cf. POULAT, *Critique et mystique*, p. 111.

proprio all'esigenza di dotarsi di un programma di lavoro condiviso e che non a caso da questo punto di vista andò incontro a un sostanziale fallimento. Pertanto, nel rilevare e sondare criticamente i fermenti mistici e il concetto di mistica dei "modernisti" cattolici, è opportuno cercare di definire individualmente le inclinazioni mistiche di un von Hügel, di un Blondel, di un Bremond, di un Loisy, sorvegliando la tentazione di farne gli esponenti di un'unica comunità religiosa o corrente spirituale³².

Von Hügel era orientato da tempo nella ricerca viva di Dio al di là delle ristrettezze che caratterizzavano la teologia cattolica romana del tempo. In conseguenza del suo incontro con l'abbé Henri Huvelin nel marzo 1884, incominciò in lui una più profonda maturazione dell'elemento mistico nella personale vita religiosa³³. Non è un caso che egli, nel presentare quella che

32. In questo senso si veda l'opportuna impostazione del volume di TALAR (ed.), *Modernists & Mystics*, cit., che offre un ventaglio di approfondimenti specifici in riferimento ad alcune delle principali figure del riformismo religioso degli anni della crisi modernista.

33. Cf. BARMANN, *The Modernist as mystic*, cit., p. 223. Sul significato attribuito da von Hügel alla mistica cf. *ivi*, p. 223, nota 25. Huvelin fu il direttore spirituale di Charles de Foucauld. Sulla sua influenza su von Hügel cf. *ivi*, pp. 225-229, 242-243; G. ZORZI, *Modernismo e modernità in Friedrich von Hügel*, in *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Atti del Convegno internazionale di Urbino 1-4 ottobre 1997*, a cura di A. Botti, R. Cerrato, Urbino, Quattro venti, 2000, pp. 295-309, in particolare pp. 298-299. Cf. anche i ricordi di A. LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, vol. 1: 1857-1900, Paris, Émile Nourry, 1930: "Huvelin non sarà mai canonizzato a Roma. Ma, se non m'inganno, [...] quest'uomo che fu un santo, è stato anche un pensatore. Egli fu un vero mistico" ["Huvelin ne sera jamais canonisé à Rome. Mais, si je ne m'abuse, [...] cet homme qui fut un saint, a été aussi un penseur. Ce fut un vrai mystique"] (*Ivi*, p. 286). Ma anche, a proposito del modernismo: "La religione di Huvelin, come quella di tutti i grandi mistici, era profondamente realista: è questo realismo trascendente che li porta a collocare il divino al di sopra di ogni formulario, inducendoli per ciò stesso a guardare con una commiserazione caritatevole le sofisticherie, le arguzie, le ire dei teologi scolastici. Huvelin ha influenzato potentemente von Hügel, e non ha pensato a distoglierlo dall'avventura del modernismo. Siccome è morto dopo la catastrofe, deve avere avuto sul movimento modernista, sull'esito e sulla repressione di questo movimento, una opinione che von Hügel non ha potuto ignorare. Questa opinione, von Hügel non l'ha manifestata; o almeno non se ne trova traccia nelle lettere di von Hügel che sono state edite dopo la sua morte. In un certo senso, Huvelin era modernista e più che modernista; ma lo è stato diversamente da tutti i modernisti e dallo stesso von Hügel. Ed è permesso chiedersi se il discepolo, dopo il crollo del modernismo, ha seguito con lo stesso cuore le lezioni del maestro" ["La religion de Huvelin, comme celle de tous les grands mystiques, était profondément réaliste : c'est ce réalisme transcendant qui leur fait placer le divin au-dessus de tout formulaire, les induisant par là-même à regarder avec une charitable commisération les subtilités, les arguties, les colères des théologiens scolastiques. Huvelin a puissamment influencé von Hügel, et il n'a pas songé à le

avrebbe considerato la sua opera maggiore, *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends*, pubblicata in due volumi nel 1908³⁴, dopo oltre sette anni di lavoro, dichiarasse, in apertura della prefazione, di riversarvi quanto in trent'anni di vita adulta aveva appreso e sperimentato personalmente nell'ambito della religione³⁵. Infatti, prima dell'incontro con Huvelin che ebbe su di lui un'influenza determinante sul piano spirituale, von Hügel aveva intrapreso lo studio di varie vite di mistici e, quando possibile, la lettura delle loro opere³⁶. Nel momento in cui aveva iniziato a formarsi salde convinzioni religiose, per reagire alle angustie del cristianesimo occidentale, così come si era venuto sviluppando dopo la Riforma, aveva trovato forza e sostegno proprio in quell'ampio mondo pre-protestante cui apparteneva anche Caterina da Genova (fino a quel momento non opportunamente studiata, a suo avviso, un aspetto che aveva perciò suscitato anche i suoi interessi filologici e critici):

era quell'ampio mondo pre-protestante, ancora non protestante né anti-protestante, ma profondamente positivo e cattolico, con la sua prospettiva già tipicamente moderna e la sua ottimistica e spontanea applicazione della religione ai problemi pressanti della vita e del pensiero, che contribuì a rafforzarmi e a sostenermi, quando ero depresso e circondato dai tipi di devozione che erano prevalsi da allora nel cristianesimo occidentale³⁷.

détourner de l'aventure du modernisme. Comme il est mort après la catastrophe, il a dû avoir sur le mouvement moderniste, sur l'issue et sur la répression de ce mouvement, une opinion que von Hügel n'a pas pu ignorer. Cette opinion, von Hügel ne l'a pas dite; du moins n'en trouve-t-on pas trace dans les lettres de von Hügel qui ont été publiées depuis sa mort. En un sens, Huvelin était moderniste et plus que moderniste; mais il l'aura été autrement que tous les modernistes et que von Hügel lui-même. Et il est permis de se demander si le disciple, après l'effondrement du modernisme, a suivi avec le même coeur les leçons du maître"] (*ivi*, pp. 286-287).

34. F. VON HÜGEL, *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends*, London, J.M. Dent and Company, 1908.

35. Id., *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends*, London – New York, J.M. Dent & SC - E.P. Dutton & CO., 1923², p. XXI (la *Preface to the first edition* è ripubblicata alle pp. XXI-XXXIII – avverto che le citazioni nel testo sono sempre tratte da questa edizione).

36. Cf. BARMANN, *The Modernist as mystic*, cit., p. 229.

37. "it was that ampler pre-Protestant, as yet neither Protestant nor anti-Protestant, but deeply positive and Catholic, world, with its already characteristically modern outlook and its hopeful and spontaneous application of religion to the pressing problems of life and thought, which helped to strengthen and sustain me, when depressed and hemmed in by the types of devotion prevalent since then in Western Christendom". VON HÜGEL, *The Mystical Element of Religion*, p. XXI. Si veda inoltre BARMANN, *The Modernist as mystic*, pp. 229-230.

Era stata poi la lettura del poema di John Henry Newman, *Dream of Gerontius*, ad avvicinarlo ulteriormente alla figura di Caterina da Genova³⁸. Ma il motivo principale e riassuntivo di tutti gli altri, che aveva spinto von Hügel a dedicare lunghi anni di approfondimento alla santa ligure era il tentativo di comprendere se una figura in cui lo spirito mistico aveva raggiunto un livello straordinario trovasse ancora spazio per gli elementi storici e istituzionali della religione e per l'analisi razionale:

Ho ora voluto provare a occuparmi degli elementi trainanti di questo tipo di religione, e scoprire in che modo un tale acuto senso dell'Infinito, e l'assorbimento in esso, può ancora trovare spazio per gli elementi storici e istituzionali della religione e, allo stesso tempo, per questa nobile concentrazione sui fatti contingenti e gli avvenimenti non direttamente religiosi, e sulle leggi della causalità o dello sviluppo, la quale costituisce il carattere scientifico della mente e i suoi specifici, insostituibili doveri e virtù³⁹.

Sono evidenti i tratti autobiografici di queste istanze, in anni segnati da una crescente aridità della neoscolastica tomista e dalla montante affermazione della dimensione giuridico-istituzionale nella ecclesiologia cattolica dal Concilio Vaticano I in avanti.

Invitato dall'editore protestante del "The Hampstead Annual" a scrivere un articolo su qualche mistico cattolico per il numero del 1898, von Hügel aveva preparato un denso articolo su Caterina Fieschi Adorno. Era stato il primo passo di un percorso che un decennio più tardi sarebbe approdato all'edizione dei due menzionati volumi di *The Mystical Element of Religion*. L'opera, alla fine, a giudizio dello stesso autore, dall'iniziale ipotesi di una biografia di Caterina, si era invece trasformata in "un saggio sulla filosofia del misticismo, illustrata dalla vita di Caterinetta Fiesca Adorna e dei suoi amici"⁴⁰.

38. Sugli elementi di background al poema newmaniano costituiti dalla riflessione di Caterina da Genova cf. J.R. VÉLEZ, *Newman's Theology in the Dream of Gerontius*, "New Blackfriars" vol. 82 (2001), No. 967, pp. 387-398.

39. "I now wanted to try and get down to the driving forces of this kind of religion, and to discover in what way such a keen sense of, and absorption in, the Infinite can still find room for the Historical and Institutional elements of Religion, and, at the same time, for that noble concentration upon not directly religious contingent facts and happenings, and upon laws of causation or of growth, which constitutes the scientific temper of mind and its specific, irreplaceable duties and virtues". VON HÜGEL, *The Mystical Element of Religion*, pp. XXII-XXIII.

40. "an essay on the philosophy of Mysticism, illustrated by the life of Caterinetta Fiesca Adorna and her friends". *Ibidem*, p. XXIII.

L'impegno nella ricerca esegetica, che lo attrasse da fine Ottocento in avanti, per quanto prevalentemente studiato come un aspetto a sé nella biografia di von Hügel e il suo modo di partecipare al dibattito che sfociò nella crisi modernista sotto Pio X, in realtà, come ha indicato Lawrence Barmann, rappresentava un tratto della sua complessiva ricerca di Dio. L'esperienza mistica ne fu la linea portante e a essa fu correlata la fervida dimensione intellettuale della sua vita religiosa⁴¹.

Ancora, fu l'inclinazione mistica ad avvicinare von Hügel a Tyrrell negli ultimi anni del XIX secolo⁴². E alla spiritualità interiore dell'ex gesuita morto scomunicato, von Hügel si richiamò nel ritratto pubblicato su "The Hibbert Journal", nel gennaio 1910, al fine di asserirne la piena fedeltà al cattolicesimo⁴³.

Per von Hügel, il "mistico ecumenista fra i modernisti", fu la dimensione mistica, coniugata con quella intellettuale aperta alla critica, a costituire il modo in cui egli viveva nella Chiesa cattolica e attraverso cui riuscì a rimanere⁴⁴.

Non ho lo spazio per soffermarmi, qui, analiticamente su altre figure dell'ambiente riformistico del primo Novecento significative per il rilancio dell'esperienza mistica all'interno del cattolicesimo. Desidero per lo meno nominarne alcune. Maurice Blondel, autore di un saggio su *Le problème de la mystique*, nel 1925, in realtà vi dedicò una prolungata attenzione nel corso della sua lunga riflessione filosofica, sviluppando la concezione della mistica come un'unione integrante conoscenza, azione e essere in una forma di preghiera. La mistica per Blondel fu un aspetto essenziale che costituiva parte del problema della filosofia⁴⁵.

Il già menzionato Tyrrell⁴⁶, dietro lo pseudonimo Hilaire Bourdon, nel

41. Cf. BARMANN, *The Modernist as mystic*, pp. 225, 229.

42. Cf. Id., *The Modernist as mystic*, p. 232; Id., *Mysticism and Modernism in Baron Friedrich von Hügel's Life and Thought*, in TALAR (ed.), *Modernists & Mystics*, pp. 23-38: 29.

43. Cf. BARMANN, *The Modernist as mystic*, p. 234.

44. "Friedrich von Hügel was a Roman Catholic Modernist precisely because he was a Roman Catholic mystic" (Id., *Mysticism and Modernism*, cit., p. 23. Questo aspetto è approfondito anche in Id., *The Modernist as mystic*, cit.

45. Cf. M.J. KERLIN, *Maurice Blondel. Philosophy, Prayer, and the Mystical*, in TALAR (ed.), *Modernists & Mystics*, p. 80.

46. Su Tyrrell cf. O. RAFFERTY, *George Tyrrell and Catholic Modernism*, Dublin, Four Courts Press, 2010, in particolare, con riferimento al tema del presente contributo, il saggio di A.

1903 pubblicava *The Church and the Future*, contrapponendo a una critica serrata della Chiesa cattolica dell'epoca e del suo sistema di governo, centrato sull'infallibilità papale, un ripensamento liberale del cattolicesimo, una concezione della religione come vita nello spirito e nella carità, e prospettando una lettura soggettiva e interiore della rivelazione e un'interpretazione simbolica e non letterale dei dogmi. Per Tyrrell, come per von Hügel, l'assioma della *lex orandi* si giustificava di per sé stesso⁴⁷. Egli riteneva che la vita della religione avrebbe sofferto nel caso di un predominio di una delle due componenti essenziali costituite dalla devozione e dalla teologia (evidente la critica al debordare della teologia che si era realizzato per impulso del Concilio Vaticano I)⁴⁸. Dopo la sua morte, Loisy lo avrebbe accreditato di essere stato fautore di un "mysticisme très ardent"⁴⁹.

Per quanto riguarda Antonio Fogazzaro, la cui reale appartenenza al modernismo è stata più volte messa in discussione, sono noti i suoi orientamenti eclettici, che lo resero permeabile ai più vari influssi: al positivismo, all'evoluzionismo, allo spiritismo, all'occultismo, alla metempsicosi, alla dimensione mistica di Towianski. Fu un'eterogeneità vissuta con sincera sofferenza religiosa e che in parte influenzò anche la rivista dei giovani milanesi "Il Rinascimento"⁵⁰.

In altri riformisti cattolici la mistica sembra avere occupato uno spazio meno pregnante a livello individuale, anche se non irrilevante. Ne è un esempio il caso di Umberto Fracassini, un altro protagonista in negativo (nel-

MAHER, *Tyrrell's ecclesiology: mysticism contra realpolitik*, pp. 76-93. Si veda inoltre C. GINTHER, *The relation of theology to devotion: an exploration of a central theme in Tyrrell's theology*, *ibidem*, pp. 94-113.

47. Cf. MAHER, *Tyrrell's ecclesiology*, cit., p. 77.

48. Cf. GINTHER, *The relation of theology to devotion*, cit., pp. 112-113.

49. A. LOISY, "Revue critique d'histoire et de littérature" (15 juillet 1977), p. 19 (si tratta di una rassegna dedicata a quattro volumi, tra cui l'edizione in traduzione francese di G. TYRRELL, *Christianity at the Cross-Roads*, London, Longmans, 1909, *Le christianisme à la croisée des chemins*, tr. de J. Arnavon, Paris, Nourry, 1911). Si veda anche A. HOUTIN, *Histoire du Modernisme Catholique*, Paris, Chez l'auteur, 1913, p. 257, nota 2.

50. Cf. P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bologna, Il Mulino, 19692, pp. 170-196; e soprattutto P. MARANGON, *Il modernismo di Antonio Fogazzaro*, Napoli, Il Mulino, 1998. Su "Il Rinascimento" si veda anche F. CHIAPPETTI, "Il Rinascimento": "una rivista di coscienza dedicata ai fratelli della nostra anima", in *La riforma della Chiesa nelle riviste religiose di inizio Novecento*, a cura di M. Benedetti, D. Saresella, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2010, pp. 177-195.

l'ottica della Curia romana dell'epoca) della crisi modernista⁵¹. La mistica, per quanto soprattutto come oggetto tangenziale di studi, compare nell'orizzonte della sua attività scientifica. Fracassini infatti nel 1922 pubblicò *Il misticismo greco e il cristianesimo*,⁵² nel quale prospettò una relazione tra le correnti mistiche ellenistiche, che a suo avviso erano prevalse sulle religioni mistiche dell'antico Oriente, e le origini del cristianesimo, come componente aggiuntiva rispetto a quella costituita dal giudaismo. Egli, dopo avere evidenziato i punti di contatto del misticismo ellenistico con il cristianesimo, arguiva – partendo da una prospettiva che ne manifestava la fede cattolica – che essi erano separati da una “grande distanza [...]. Questa sta principalmente in ciò che mentre il misticismo greco è visione dei sensi e contemplazione della mente, il Cristianesimo è la forza viva di Dio che opera nel mondo mediante la persona di Cristo”⁵³.

Dedico invece qualche cenno più ampio riguardo a Bremond, che nel 1904 era uscito dalla Compagnia di Gesù. Gli interessi e le inclinazioni personali verso la mistica traspaiono da diverse sue opere, che si collocavano all'interno o a margine di un articolato impegno al rinnovamento della scrittura agiografica. Ne menziono alcune: in primo luogo la già citata *Apologie pour Fénelon*, edita nel 1910⁵⁴, la cui conclusione era intitolata “La revanche du pur amour”⁵⁵; un'opera che contribuì in modo significativo alla riabilitazione di Fénelon e che più in generale si inserì nel tentativo compiuto dai riformisti cattolici di dare nuova importanza all'esperienza mistica⁵⁶. Inoltre è opportuno tenere presente la *Sainte Chantal*, del 1912, caratterizzata da una

51. Su di lui cf. R. CERRATO, *Fracassini, Umberto*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 1997, vol. 49, pp. 541-543: 543. In riferimento alle vicende del modernismo, cf. F. IOZZELLI, *Modernismo e antimodernismo a Perugia: il caso Fracassini*, “Rivista di Storia e Letteratura Religiosa” 30 (1994), pp. 299-345; M. CASELLA, *La crisi modernista a Perugia. Clero e seminario al tempo di Pio X*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1998, *ad indicem*; G. VIAN, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società. Le visite apostoliche delle diocesi e dei seminari d'Italia promosse durante il pontificato di Pio X (1903-1914)*, Roma, Herder, 1998, pp. 770-786.

52. U. Fracassini, *Il misticismo greco e il cristianesimo*, Città di Castello, Il Solco, 1922.

53. *Ivi*, pp. VII-VIII.

54. H. Bremond, *Apologie pour Fénelon*, Paris, Librairie académique Perrin et C^{ie}, 1910.

55. Cf. H. BREMOND, *Apologie pour Fénelon*, Paris, Librairie académique Perrin et C^{ie}, Libraires-Éditeurs, 1910, p. 433.

56. Cf. C. J. T. TALAR, *Prayer at Twilight. Henri Bremond's Apologie pour Fénelon*, in TALAR (ed.), *Modernists & Mystics*, cit., pp. 39-61.

profonda intelligenza degli sviluppi mistici del rapporto tra François de Sales e Jeanne de Chantal⁵⁷, e che fu condannata all'Indice nel maggio 1913 soprattutto per colpire il suo autore, cui non si era voluto perdonare di avere partecipato attivamente nel 1909 alle esequie di George Tyrrell, morto scomunicato⁵⁸. Infine va ricordata la ben più nota e monumentale *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, di cui Bremond riuscì a pubblicare undici volumi⁵⁹.

A livello concettuale, Bremond era convinto che non si dovesse legare necessariamente l'esperienza mistica a una metafisica trascendente. In reazione a *Deux sources de la morale et de la religion*, di Bergson, pubblicata nel 1932, l'abbé osservava: "La percezione del divino, qualsiasi essa sia, questa esperienza primaria da cui sono nate tutte le religioni è a- o sovra-ortodossa per definizione, poiché non è d'ordine razionale. Il ragionamento attraverso il quale si viene a interpretarla e costruire ci sembrerà assurdo o sublime"⁶⁰.

Henri Bremond era convinto di avere la medesima concezione della mistica di Alfred Loisy⁶¹. Molti aspetti li avvicinavano. E si può ipotizzare che Bremond abbia favorito in Loisy, avanti negli anni, un ulteriore appronfon-

57. Lo riconosceva lo storico e accademico di Francia, Paul Thureau-Dangin, in una lettera a Bremond: "è interessante vedere che il letterato dilettante che si manifesta prima di tutto in voi, è superato da un dottore così esperto delle sublimità del misticismo" ["il est intéressant de voir que le lettré dilettante qui apparaît tout d'abord en vous, est doublé d'un docteur si expert aux sublimités du mysticisme"]. La lettera è riprodotta in A. BLANCHET, *Histoire d'une mise à l'Index. La "Sainte Chantal" de l'Abbé Bremond d'après des documents inédites*, Paris, Aubier, 1967, pp. 28-29 (cit. a p. 29).

58. Cf. F. Trémolières, *L'abbé Bremond à l'Index*, in "Melanges de l'Ecole française de Rome, Italie et Méditerranée" 121.2 (2009), pp. 463-483; e A. Laffay, *L'abbé Bremond suspendu à divinis en 1909. Le dossier romain de 'l'affaire Tyrrell'*, in *Littérature et spiritualité au miroir de Henri Bremond*, textes réunis par A. Guiderdoni-Bruslé e F. Trémolières, Grenoble, Jérôme Millon, 2012, pp. 17-48.

59. *L'Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, è stata ripubblicata in edizione integrale e aumentata sotto la direzione di F. Trémolières, Grenoble, Jérôme Millon, 2006, 5 voll. Si veda la raccolta postuma di saggi di É. Goichot, *Henri Bremond, historien de la « faim de Dieu »*, choix de textes et introduction par F. Trémolières, Grenoble, Jérôme Millon, 2006; e F. Trémolières, *Approches de l'indicible. Études bremondienne*, Grenoble, Jérôme Millon, 2014.

60. "La perception du divin, quelle qu'elle soit, cette expérience première d'où sont nées les religions est a- ou supra-orthodoxe par définition, puisqu'elle n'est pas d'ordre discursif. Le discours par lequel on vient à l'interpréter et construire nous paraîtra ou absurde ou sublime". Citato in É. GOICHOT, *Alfred Loisy et ses amis*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2012, p. 159.

61. Cf. POULAT, *Critique et mystique*, cit., p. 77.

dimento del valore e della portata della mistica, cui pure l'esegeta si era mostrato attento da tempo, senza peraltro farlo trasparire particolarmente nelle opere di carattere scientifico o legate al confronto con i vertici ecclesiastici nell'ambito della crisi modernista.

Loisy infatti rimase sostanzialmente indecifrabile, salvo per pochi intimi⁶². Già i contemporanei coinvolti nelle varie iniziative riformistiche si divisero tra coloro – *in primis* Albert Houtin⁶³ – che lo considerarono un ateo precoce paludatosi fino a un certo momento dietro il cattolicesimo e – secondo la lettura sotto pseudonimo offerta da Bremond – un chierico che non aveva tradito⁶⁴. Dalle ricerche di Émile Poulat, sappiamo che Loisy, strenuo sostenitore dell'importanza della critica, era contemporaneamente convinto della rilevanza della vita mistica come condizione necessaria perché nell'umanità potesse sussistere una dimensione morale⁶⁵. Bremond aveva colto nell'esegeta francese la permanenza di un cattolicesimo spirituale che a suo avviso veniva da Gesù⁶⁶. Poulat ha rilevato che la distinzione operata da Loisy tra il piano della critica e quello della fede, negli anni della crisi modernista, lo aveva reso disponibile a sacrificare le formule dogmatiche sul Cristo, non il Cristo stesso⁶⁷. L'enunciazione della riserva di una dimensione autenticamente religiosa che stava oltre il piano attingibile dalla critica storica risultava già presente nell'importante manoscritto di fine Ottocento, rimasto inedito fino a pochi anni fa⁶⁸, da cui Loisy attingerà in seguito per la compo-

62. Cf. A. LOISY, *Choses passées*, Paris, Émile Nourry, 1913, p. 79.

63. Cf. HOUTIN, *Histoire du Modernisme*, pp. 247, 389; A. HOUTIN, F. SARTIAUX, *Alfred Loisy, sa vie, son œuvre*, par É. Poulat, Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1960, pp. 157-158; LEBLANC [BREMOND], *Un clerc qui n'a pas trahi*, cit., pp. 6-7.

64. LEBLANC [BREMOND], *Un clerc qui n'a pas trahi*, cit.

65. Cf. É. POULAT, *Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Paris, Centurion, 1984, p. 60. Loisy medesimo, nel 1913, aveva pubblicamente ammesso di essere rimasto nella Chiesa cattolica, dopo la perdita a livello personale della fede nella trascendenza, perché convinto che nessun'altra istituzione potesse garantire il bene dell'umanità, dal punto di vista morale, come essa riusciva a fare, nonostante i problemi causati dalla sua ostilità ad accettare i progressi della scienza. Cf. LOISY, *Choses passées*, cit., pp. 76-83.

66. Cf. POULAT, *Critique et mystique*, p. 61.

67. Cf. *ivi*, p. 64 (ma sui risvolti di questo aspetto problematico di grande rilevanza si veda l'insieme delle pp. 63-69).

68. Cf. A. LOISY, *La crise de la foi dans le temps présent (essais d'histoire et de philosophie religieuses)*, par F. Laplace, Turnhout, Brepols, 2010. Su di esso anche G. Miccoli, *Un'occasione perduta? Note al margine di un inedito di Alfred Loisy pubblicato alcuni anni fa*, "Rivista di storia del cristianesimo" 11 (2014), pp. 487-507.

sizione di alcuni suoi scritti decisivi, a cominciare da *L'Évangile et l'Église*. E' una consapevolezza che si espresse, per esempio, nella precisazione che quelle che costituiscono le grandi sintesi teologiche del cristianesimo nel corso della storia rappresentano già una contestualizzazione in formule e concetti caratterizzati culturalmente, una traduzione della rivelazione in categorie segnate inevitabilmente da una determinata civiltà. Loisy precisava che questo tipo di osservazione valeva anche per la prima di queste stagioni, quella nella quale erano fioriti i vangeli e gli altri scritti su Gesù. I profeti e Gesù "hanno vissuto nella religione del loro tempo e del loro ambiente"⁶⁹.

Ma questa riserva si esprimeva anche in riferimento al regno di Dio annunciato da Gesù agli ebrei, che per Loisy aveva una inedita portata universale: "Il regno annunciato da Gesù non aveva niente di ebraico, di nazionale, di politico, ed è là l'originalità assoluta di questa concezione"⁷⁰.

E ancora si può rilevare che per lo storico che Loisy era, lo spazio della critica non esauriva altre dimensioni, più direttamente qualificanti la fede religiosa nella trascendenza. Egli per esempio ammetteva che nel concetto di regno di Dio predicato da Gesù e nella relazione tra Gesù e Dio che si iscriveva nella nozione di messia, vi fosse la possibilità di una presenza di qualcosa di ulteriore rispetto a quello che allo storico sembrava esserne il significato sulla base dei soli dati fenomenici, senza peraltro che questo comportasse un problema per lo studioso francese ("una tale dimostrazione non si fonda unicamente sui dati della storia")⁷¹ o creasse difficoltà alla fede in Cristo: "La verità della sua descrizione fenomenica non può essere incompatibile con la verità intima e profonda della fede"⁷².

L'accidentato percorso intellettuale e religioso di Loisy lo avrebbe indotto sempre più chiaramente a considerare di avere raggiunto la fede al di là delle credenze⁷³.

69. "Ils ont vécu dans la religion de leur temps et de leur milieu". A. LOISY, *La crise de la foi*, cit., p. 70.

70. "Le royaume annoncé par Jésus n'avait rien de juif, de national, de politique, et c'est là qu'est l'originalité absolue de cette conception". Cf. *ivi*, pp. 172-174 (cit. a p. 172).

71. "une telle démonstration ne se fonde pas uniquement sur les données de l'histoire". LOISY, *Autour d'un petit livre*, cit., p. 115.

72. "La vérité de sa description phénoménale ne peut être incompatible avec la vérité intime et profonde de la foi". *Ivi*, pp. 115-116. Cf. G. VIAN, *Il cristianesimo come storia in Alfred Loisy*, "Rivista di storia del cristianesimo" 12 (2005), pp. 149-164.

73. Cf. POULAT, *Critique et mystique*, cit., p. 144.

Inoltre, in riferimento alla mistica, merita di essere ricordato che alcuni decenni dopo la fine della fase più acuta della crisi modernista, l'approccio ricercatamente storico spinse Loisy a prendere posizione in modo critico nei confronti delle tesi di Bergson contenute in *Deux sources de la morale et de la religion*. Loisy reagì con *Y-a-t-il deux sources de la religion et de la morale?* (1933¹, 1934²), nel quale manifestò, contro la concezione elitaria della mistica propria del filosofo, una concezione "umanitaria". Per Loisy le tesi di Bergson da una parte riducevano Gesù a un puro mistico che doveva più al protestantesimo liberale che al cristianesimo antico, un'assimilazione che dunque concorreva a destoricizzarne la figura – mentre "il misticismo di Gesù porta ancora fortemente l'impronta giudaica"⁷⁴ –; dall'altra parte identificavano la mistica cristiana con una sua specifica realizzazione storica⁷⁵. Invece per Loisy la mistica è un fenomeno coestensivo al sentimento religioso che si eleva man mano che l'uomo si umanizza:⁷⁶ Ha luogo "di limitare il senso della parola misticismo in modo tale che convenga solamente, nella sua pienezza, ai grandi mistici cristiani"⁷⁷ o piuttosto non è "l'umanità che è naturalmente, a diversi gradi, mistica in tutti i suoi esponenti"⁷⁸. Nel suo lungo percorso di studio Loisy aveva sottoposto a una critica sottile il cristianesimo, le sue formule dottrinali e le sue istituzioni, senza però sacrificare ciò che nel religioso eccedeva le formule, in altri termini mantenendo rigorosamente la distinzione tra la storia del cristianesimo e la fede (si ricordi, tra l'altro, il suo programma di ricerca al momento della nomina al Collège de France, nel 1909, sulla cattedra di Storia delle religioni, nomina con la quale la laica III Repubblica sembrava in qualche modo rispondere alla scomunica maggiore fulminata da Pio X nel marzo dell'anno precedente:⁷⁹ in quell'occa-

74. "le mysticisme de Jésus porte encore fortement l'empreinte juive". A. LOISY, *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale?*, Paris, Émile Nourry, 1933, p. 58. Cf. anche GOICHOT, *Alfred Loisy*, cit., p. 160.

75. Cf. POULAT, *Critique et mystique*, cit., p. 282, nota 52, p. 283 e nota 53.

76. Cf. *ivi*, p. 280.

77. "de limiter le sens du mot mysticisme de façon qu'il convienne seulement, dans sa plénitude, aux grands mystiques chrétiens". Cit. in GOICHOT, *Alfred Loisy*, p. 159.

78. "l'humanité qui est naturellement, à des degrés divers, mystique en tous ses représentants". *Ibidem*. Sul confronto tra Bergson e Loisy intorno alle fonti della religione e della morale cf. anche le osservazioni critiche di H. HILL, *Henri Bergson and Alfred Loisy. On Mysticism and the Religious Life*, in TALAR (ed.), *Modernists & Mystics*, cit., pp. 104-135.

79. Cf. [E. Rosa], *Apostolo o apostata? A proposito di A. Loisy e della sua scuola*, "La Civiltà Cattolica" 59 (1908), I, p. 708-713 (testo del decreto di scomunica a p. 712).

sione Loisy si era riproposto di analizzare gli elementi essenziali dei differenti culti – sacrificio, profezia, preghiera, morale, sacerdozio, ecc. – “per cogliere l’aspetto più intimo” di tutte le religioni e della religione)⁸⁰. L’approdo di quel lungo percorso si sarebbe avuto con l’articolo *De la croyance à la foi*, pubblicato nel 1937, con il quale Loisy auspicava l’avvento di una religione universale, non razionalistica, fondata su ciò che il cristianesimo non aveva realizzato del vangelo⁸¹. Era peraltro una prospettiva che risultava già presente negli anni della crisi modernista, perché nel 1911, riflettendo sul fatto che la grandezza specifica del cristianesimo cattolico, con la sua nozione di umanità, di famiglia universale, di patria comune, non trovava più riscontro nella realtà della Chiesa romana dell’epoca, Loisy notava che molti spiriti religiosi mantenevano la fedeltà all’antico ideale, “la fraternità senza limite, lo sforzo verso l’unione, il sentimento di una grande opera da realizzare sulla terra tramite la carità di tutti, la fede nell’avvenire del genere umano”⁸². E nel 1917, accennando all’allargamento della solidarietà tra gli uomini, da cui faceva dipendere i progressi della religione e della morale, strettamente collegate tra loro, dopo avere indicato come punto d’arrivo la “solidarité universelle de l’humanité”, aggiungeva: “Il sentimento e la nozione mistici di questa solidarietà sono la sostanza di ogni religione, la sua pratica è l’essenza di ogni morale”⁸³.

Riflessioni di un esegeta divenuto storico delle religioni e che non aveva cessato di esprimersi in termini critici, ma che manifestavano anche la piena secolarizzazione del suo atteggiamento verso la religione? Non è solo la polemica cattolica e la documentazione curiale che hanno ben presto proposto la tesi dell’agnosticismo, poi dell’ateismo per il Loisy degli anni successivi alle prime censure ecclesiastiche di inizio Novecento. Anche un modernista di accentuato orientamento razionalistico come Albert Houtin – vi ho già accennato – pensò di avere scoperto nell’esegeta un ateo che si era sempre manifestato, mentendo, come un cristiano. E pure alcuni studiosi delle

80. “pour atteindre au plus intime”. Cit. in GOICHOT, *Alfred Loisy*, p. 107.

81. Cf. POULAT, *Critique et mystique*, p. 14.

82. “la fraternité sans limite, l’effort vers l’union, le sentiment d’une grande œuvre à réaliser sur la terre par la charité de tous, la foi en l’avenir du genre humain”. A. LOISY, *A propos d’histoire des religions*, Paris, Émile Nourry, 1911, p. 152.

83. “Le sentiment et la notion mystiques de cette solidarité sont la substance de toute religion, sa pratique est l’essence de toute morale”. Id., *La Religion*, Paris, Émile Nourry, 1917, pp. 94, 95.

vicende modernistiche, a cominciare da Jean Rivière, hanno denunciato l'ateismo precoce di Loisy⁸⁴. In seguito, gli storici che hanno analizzato in modo più distaccato i caratteri della religione dell'umanità di cui Loisy si fece sostenitore in età avanzata, vi hanno rilevato l'esito di una equivalenza tra religione e morale, che si traduceva in un "mysticisme" morale di elevato contenuto sociale⁸⁵. Facendo un bilancio della sua vita, il 15 gennaio 1939, Loisy scriveva:

Non ho voluto fare carriera nella Chiesa, ma neanche nell'ambiente laico, e non perché non sapessi come cominciare a realizzare l'una o l'altra. E questo non l'ha capito quasi nessuno. Certo, non ho compreso subito il problema religioso in tutta la sua ampiezza, ma non ho smesso di considerarlo come *religioso* e come una questione di coscienza. Anche quando ho smesso di considerarlo come interessante solo per il futuro del cristianesimo e del cattolicesimo, non ho smesso di considerarlo come la questione del misticismo nell'umanità. E è sotto l'impulso esclusivo del sentimento mistico che sono entrato nella Chiesa. Coloro che hanno creduto che non fossi mistico per natura si sono sbagliati della grossa e la storia della mia vocazione ecclesiastica li smentisce formalmente. E' vero che non sono di quelli che amano manifestare in pubblico i propri sentimenti. Ma questa è un'altra questione⁸⁶.

84. Cf. J. RIVIÈRE, *Le Modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1929, pp. 387-388, nota 6. Rivière partiva dai ricordi dello stesso Loisy sui dubbi di fede che lo avevano accompagnato già negli anni vissuti in seminario, prima dell'ordinazione. In uno dei punti in cui ne parlava, Loisy scriveva: "Consideravo i miei dubbi involontari come una di quelle prove di cui parlano gli autori mistici, e attendevo che piacesse a Dio di farla cessare" ["Je regardais mes doutes involontaires comme une de ces épreuves dont parlent les auteurs mystiques, et j'attendais qu'il plût à Dieu de la faire cesser"] (LOISY, *Choses passées*, cit., p. 36).

85. Di recente, F. TRÉMOLIÈRES, *Foi mystique et raison critique. Un débat de l'entre-deux-guerres (Bremond, Loisy, Bergson, Baruzi)*, in *Les enjeux philosophiques de la mystique*, D. de Courcelles (dir.), Grenoble, Jérôme Millon, 2007, pp. 203-215, in particolare pp. 207-208.

86. "Je n'ai pas voulu faire carrière dans l'Église, mais pas davantage dans le siècle, et ce n'était pas faute de savoir comment s'y prendre pour réaliser l'une ou l'autre. Et ce que presque personne n'a compris. Certes, je n'ai pas compris du premier coup le problème religieux dans toute son ampleur, mais je n'ai pas cessé de le considérer comme *religieux* et comme une affaire de conscience. Même quand j'ai cessé de le considérer comme intéressant seulement l'avenir du christianisme et du catholicisme, je n'ai pas cessé de le considérer comme la question du mysticisme dans l'humanité. Et c'est sous l'impulsion exclusive du sentiment mystique que je suis entré dans l'Église. Ceux qui ont cru que je n'étais pas mystique par nature se sont lourdement trompés et l'histoire da ma vocation ecclésiastique leur donne un démenti formel. Il est vrai que je ne suis pas de ceux qui aiment à étaler leurs sentiments sur la place publique. Mais ceci est une autre affaire". Cit. in GOICHOT, *Alfred Loisy*, cit., p. 170. Già nelle sue memorie Loisy aveva

3. *L'antimodernismo, il regime intellettuale della Chiesa cattolica del primo Novecento*

Ho già accennato all'atteggiamento critico e reattivo del magistero romano nei confronti dei "modernisti". Questo atteggiamento riguardò anche i loro orientamenti mistici. Ne trattò diffusamente soprattutto l'enciclica *Pascendi*. In effetti, ritraendo il profilo del modernista come credente Pio X denunciava che l'insistenza sull'esperienza individuale, se metteva al riparo i modernisti dalle propensioni razionalistiche, li faceva cadere

nell'opinione dei protestanti e degli pseudo-mistici. Così infatti essi discorrono. Nel *sentimento religioso*, si deve riconoscere quasi una certa intuizione del cuore, la quale mette l'uomo in contatto immediato con la *realtà* stessa di Dio e gli infonde una tale persuasione dell'esistenza di lui e della sua azione sia dentro, sia fuori dell'uomo, da sorpassar di gran lunga ogni convincimento scientifico. Asseriscono pertanto una vera esperienza, e tale da vincere qualsivoglia esperienza razionale; la quale se da taluno, come dai razionalisti, è negata, ciò dicono intervenire perché non vogliono porsi costoro nelle morali condizioni, che sono richieste per ottenerla. Or questa *esperienza*, poi che l'abbia alcuno conseguita, è quella che lo costituisce propriamente e veramente credente. – Quanto siamo qui lontani dagli insegnamenti cattolici! Simili vaneggiamenti li abbiamo già sentiti condannare dal Concilio Vaticano. – Vedremo più oltre come, con siffatte teorie, congiunte agli altri errori già ricordati, si spalanchi la via all'ateismo⁸⁷.

Il "Modernist turn to the mystical" nell'immediato non riuscì a incidere significativamente, poiché il riformismo religioso risultava schiacciato sotto la pesante ed estesa condanna del modernismo. Sarebbe occorso del tempo perché il dibattito sulla mistica riaffiorasse in forme più libere all'interno della Chiesa cattolica.

ricordato, in riferimento al periodo della formazione seminaristica: "Il misticismo aveva i suoi adepti al seminario maggiore di Châlons e io fui uno di essi, posso anche dire uno dei più zelanti" ["Le mysticisme avait ses adeptes au grand séminaire de Châlons, et je fus l'un d'eux, je puis même dire l'un des plus zélés"]. LOISY, *Mémoires*, vol. 1, p. 61. Si veda anche LEBLANC [BREMOND], *Un clerc qui n'a pas trahi*, cit., pp. 1-3, paragrafo emblematicamente intitolato da Bremond, *Naissance du clerc mystique*.

87. PIO X, «*Pascendi dominici gregis*», nr. 203.