



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee
Consiglio Nazionale delle Ricerche
<http://www.iliesi.cnr.it>

ARCHIVIO TULLIO GREGORY
<http://www.iliesi.cnr.it/ATG/>

Cattolicesimo e storicismo. La polemica sulla «nuova teologia»
di Tullio Gregory

«Rassegna di filosofia», I, 1952, pp. 49-66.

Parole chiave: filosofia contemporanea, storia del pensiero religioso

TULLIO GREGORY

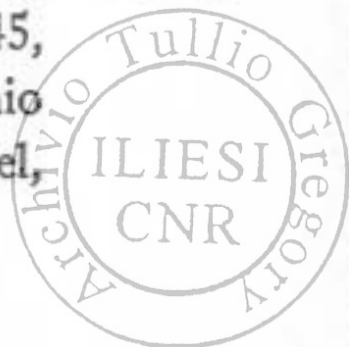
Cattolicesimo e storicismo

La polemica sulla « nuova teologia »

Il nostro secolo si apre con una polemica sull'essenza del cristianesimo di grande interesse per la storia del pensiero religioso contemporaneo: ne erano protagonisti lo Harnack, con le sue lezioni berlinesi *Das Wesen des Christentums* (Leipzig 1900) ed il Loisy con *L'Évangile et l'Église* (Paris 1902); in realtà però non erano di fronte solo due insigni storici, ma più ancora due correnti di pensiero, già ben definita l'una, il protestantesimo liberale, ancora *in nuce* l'altra, che, nata su suolo cattolico, presto sarà candannata col nome di *modernismo*.

Lo Harnack, interpretando il messaggio del Cristo come rivelazione della paternità di Dio e del regno che è *dentro* di noi, respingeva come progressiva depauperazione tutto lo sviluppo storico del cristianesimo posteriore; il Loisy invece, denunciando l'individualismo protestante che soggiaceva a questa interpretazione, coglieva l'essenza del cristianesimo nell'annuncio dell'imminente regno di Dio inteso quale collettiva palingenesi e definitiva liberazione dal male; quindi cercava di dimostrare come non esistesse soluzione di continuità tra fede neotestamentaria e successivo sviluppo storico della Chiesa, ritrovando in questo la giustificazione intrinsecamente necessaria di tutta la dogmatica cattolica. Così da un lato riviveva l'antistoricismo luterano che riteneva possibile saltare tutta la vivente tradizione ecclesiastica per scoprire nella Bibbia il vero cristianesimo; dall'altro tornava in valore la concezione cristiana della storia, ripensata attraverso la recente esperienza dello storicismo ottocentesco.

L'Évangile et l'Église segnava l'inizio di una nuova apologetica che, riallacciandosi all'*Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845, ed. definitiva 1878) del Newman, si veniva maturando nell'ultimo decennio dell'Ottocento e nei primi anni del nostro secolo per opera del Blondel,



del Laberthonnière, del primo Loisy: essa era il segno della lenta e salutare crisi della coscienza cattolica in cerca di una apologetica fondata su una nuova concezione dello sviluppo storico che permettesse di intendere, e quindi giustificare, l'evoluzione della dogmatica cattolica, superando l'antitesi tra storia e dogma ⁽¹⁾.

L'autorità ecclesiastica credè di por termine a questa crisi con un duro, tempestivo intervento: in realtà però la *Pascendi*, se potè troncare le polemiche, disperdendo gli uomini, non riuscì certo a rendere la coscienza cattolica insensibile agli interrogativi ed alle sollecitazioni del pensiero moderno. Era quindi prevedibile che quei problemi che avevano fatto nascere il modernismo sarebbero tornati a proporsi, entro breve tempo, alla coscienza cattolica. E così è avvenuto: con nuovo spirito critico, con grande sensibilità filosofica, un gruppo di studiosi, soprattutto gesuiti francesi, si è impegnato nello studio dello sviluppo del dogma, nei suoi aspetti storici e nelle sue implicazioni teoretiche.

È nato così quell'indirizzo che il Pontefice stesso ha battezzato col nome di « nuova teologia » ⁽²⁾, attorno alla quale, in questi ultimi anni, si è dibattuta una interessantissima polemica, rinnovatrice, ma con ben diverso spirito, di molti temi della crisi modernista.

Per cogliere gli aspetti più notevoli di questo movimento che è stato giustamente definito come « una sorta di storicismo cattolico », non ci si dovrà rivolgere ai numerosi scritti sulla filosofia o sulla teologia della storia che la cultura cattolica ha in questi ultimi tempi largamente prodotto ⁽³⁾. Questi scritti, pur essendo in parte ispirati ai motivi dominanti della filosofia moderna, restano impigliati nelle contraddizioni caratteristiche di ogni filosofia o teologia della storia: vogliamo dire lo sdoppiamento della storia in sacra e profana, con la conseguente svalutazione di quest'ultima e il necessario apriorismo o astrattismo della prima. Nè è possibile sottilizzare sulle differenze tra la filosofia e la teologia della storia, dicendo che l'una ci introduce « nel mondo noumenico » cercando le cause ultime, il perchè, il come, mentre la teologia della storia porrebbe il problema « se la rivelazione ci offre qualche lume nuovo, originale

⁽¹⁾ Per la formazione di questo movimento nel secolo XIX, cfr. l'ottimo libro di G. MARTINI, *Cattolicesimo e storicismo - Momenti d'una crisi del pensiero religioso moderno*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1951.

⁽²⁾ Si veda il discorso pronunciato da Pio XII nel settembre del '46 alla Congregazione generale della Compagnia di Gesù (*Acta Ap. Sedis*), 38, S. 2, 13 (1946), pag. 385.

⁽³⁾ Cfr. R. AUBERT, *Discussions récentes autour de la théologie de l'histoire*, in « Collectanea Mechliniensia », XXXIII (1948) pag. 129-149; G. THILS, *La théologie de l'histoire. Note bibliographique*, in « Ephemerides theol. lovanienses », XXVI (1950), pag. 87-95.

e inedito che spieghi, dal punto di vista di Dio stesso, l'evoluzione dell'umanità e della civiltà » (4).

Infatti, per quanto si voglia sottolineare questa distinzione, teologia e filosofia della storia saranno sempre caratterizzate dalla ricerca di un piano, di un disegno, al di là di quello offerto dalla storia concreta, che riveli il senso degli eventi susseguentisi, senso che quindi, implicitamente, si riconosce non esistere nella concreta storia. E del resto che un senso della storia non si possa cogliere da mente umana, che cioè questa nostra storia — che è poi la sola vera — non manifesti una intrinseca autonoma ragione, è pur riconosciuto anche dai più aperti pensatori cattolici, che solo al credente riconoscono il privilegio di leggere negli *arcana Dei* il senso della nostra storia (5).

Da una tale concezione teologica scaturisce anche la ricerca di una tipologia della storia avvenire nella *Bibbia*: torna così in circolazione, se non il danielico schema degli imperi, la ricerca, nei simboli dell'*Apocalisse*, delle epoche storiche future (6).

Ed ecco come dalla ricerca di un piano metastorico deriva la svalutazione della storia profana la quale, o scompare di fronte a quella divina, o, in coloro che hanno compiuto il massimo sforzo per redimerla, diviene una parte della storia sacra che, in sè, è la vera « storia totale » (7). Ma come poi questa « storia totale » differisca, per estensione almeno, dalla storia profana, non è dato comprendere. E malgrado ogni sforzo, il dualismo rinasce anche se, inserendo la storia profana in quella sacra, si riesce a salvare la prima da quella completa svalutazione in cui è caduta presso certi orientamenti teologici contemporanei (8).

(4) Cfr. THILS, *art. cit.*, pag. 87. Nell'ampio studio sui *Rapporti tra storia, metafisica e religione* (in « Riv. filos. neo-scol. », XLIII [1951], pag. 49-84) l'Olgiati pur accettando come definitiva la critica crociana alla filosofia della storia, ritiene non solo giustificata, ma anzi necessaria, una teologia della storia che si ispiri alla « visione cristocentrica del Mediatore di tutto ciò che diviene tanto nell'ordine cosmico come nell'ordine umano » (pag. 72); essa « ci rivela un disegno particolare concreto e divino, che non potrebbe essere riconosciuto se non mediante la rivelazione e la profezia » (pag. 73).

(5) Cfr. il bell'articolo di L. MALEVEZ, *La vision chrétienne de l'histoire, II*, in « Nouv. Rev. Théol. », LXXI (1949), pag. 256-257.

(6) Questa è la teoria del FÉRET nel volume *L'Apocalypse de Saint Jean: vision chrétienne de l'histoire*, Paris 1943; contro la sua tesi hanno però polemizzato noti studiosi cattolici come l'Huby ed il Fessard (cfr. in proposito AUBERT, *art. cit.*, pag. 132 sgg. e OLGIATI, *art. cit.*, pag. 73-74).

(7) Cfr. DANIELOU, *Christianisme et histoire*, in « Études » (sept. 1947) pag. 179.

(8) Si veda la valida difesa del valore del progresso umano, specialmente contro la teologia bartiana, nel *cit. art.* del Malevez (pag. 260-261). Con quanto si è detto non vogliamo affatto negare la rivoluzione che il cristianesimo ha provocato nella concezione della storia; sottoscriviamo in pieno ciò che in proposito ha detto il Daniélou: « ... è il cristianesimo che ha imposto al pensiero la concezione della storia... »



Ben diverso è invece l'interesse che presentano numerosi studi di teologia storica o speculativa attorno al problema dello sviluppo dogmatico. Lasciata da parte la ricerca di un paradigma storiografico al di là della concreta storia, un gruppo insigne di studiosi, soprattutto francesi, si è posto, con larga cultura, il problema dei rapporti tra storia e dogma che è poi, trascritto in linguaggio teologico, il problema centrale del pensiero moderno.

La gravità del problema per la coscienza cattolica è stata bene espressa dal Mons. De Solages rettore dell'Istituto cattolico di Tolosa: polemizzando col P. Garrigou-Lagrange per un articolo del quale diremo più innanzi, egli ha rilevato che, come fu grave la crisi della cristianità medievale davanti alla riscoperta della filosofia aristotelica, eguale, e forse più grave, è quella nata oggi nella coscienza cattolica dalla « capitale scoperta » del concetto di evoluzione:

« Non v'è certo — egli ha scritto — scoperta più capitale nel pensiero moderno di quella dell'evoluzione, e non categoria di pensiero più caratteristica della mentalità moderna dell'idea di evoluzione.... Ciò che costituisce il fatto capitale nel pensiero moderno è l'evoluzionismo generalizzato; voglio dire la sostituzione, in ogni campo, di un tempo evolutivo al tempo ciclico di Aristotele e, di conseguenza, l'invasione della storia in tutte le discipline umane, poichè ormai è tutta la creazione e tutto il pensiero umano che si immerge in questo tempo evolutivo.... Ma allora tutto cambia, e non v'è più verità immutabile, valori immutabili, trascendente? Eh sì, ecco il grave problema posto al pensiero cristiano, problema che bisogna guardare in faccia invece di negarlo, di nascondere la testa, come lo struzzo, per non vederlo; come conservare in mezzo a questo evoluzionismo generalizzato, i valori e le realtà trascendenti? *Hic labor, hic opus* » (*).

Ed oggi, continuava il De Solages, neppure una mente come S. Tommaso potrebbe dominare il vasto campo della cultura moderna per inserirla nella concezione cristiana del mondo; « vi sono invece delle schiere di studiosi, di filosofi, di teologi cristiani che tentano presso di noi di risolvere il problema multiforme, di salvare la trascendenza nel seno

Si può dunque dire che il pensiero moderno da Hegel a Marx e a Bergson, è debitore al cristianesimo della nozione della storia nelle due categorie fondamentali che la costituiscono. La prima è l'importanza data all'accaduto. Esso è unico, irreversibile, assoluto... Il secondo elemento è la nozione del progresso... » (*La pensée chrétienne*, in « *Nouv. Rev. Théol.* », LXIX [1947], pag. 936. Cfr. B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1917, pag. 183 e sgg.).

(*) BR. DE SOLAGES, *Pour l'honneur de la Théologie - Les contresens du R. P. Garrigou-Lagrange*, in « *Bull. de litt. eccl.* », XLVIII (1947), pag. 80-82.

stesso dell'evoluzione; meglio ancora, di mostrare che questa stessa evoluzione postula una trascendenza » (pag. 83).

Di questa schiera, uno degli uomini più in vista è il P. gesuita Daniélou il quale nel 1946, pubblicava nella rivista « Études » un articolo sugli *orientamenti attuali del pensiero religioso*, che segna l'inizio della polemica attorno alla *nuova teologia*, polemica che è certo tra le più interessanti dibattute nel mondo cattolico in questi ultimi anni, e che solo il supremo intervento pontificio poteva, nel '50, assopire.

Il Daniélou, *l'enfant terrible* del moderno cattolicesimo francese, polemizzava vivacemente contro quel tipo di « teologia razionalistica » che è il neotomismo, chiuso nelle categorie della dialettica greca ed estraneo a quelle del pensiero moderno, pressochè insensibile alle più vive esigenze della coscienza d'oggi; il tomismo ha fatto proprio « il mondo immobile del pensiero greco » e, nella ricerca delle eterne essenze, ha perso il concreto senso della storia: così è avvenuto che i due valori fondamentali del pensiero umano, la storicità e la soggettività, sono rimasti estranei alla teologia scolastica che, autoproclamatasi *scienza* immutabile, è rimasta ancorata al vecchio mondo aristotelico ⁽¹⁰⁾.

Per riconquistare il perduto contatto col mondo contemporaneo non restava, secondo il Daniélou, che prendere coscienza di quella storicità e soggettività conquistate dal pensiero attuale; e ciò sarebbe stato tanto più facile alla teologia se fosse tornata ad attingere direttamente nel vivente filone della tradizione, cioè nella coscienza ecclesiastica storicamente formata, e soprattutto se fosse tornata allo studio dei Padri nelle cui opere si potevano ritrovare « un certo numero di categorie che sono quelle del pensiero contemporaneo e che la teologia scolastica aveva perdute », e tra queste « si deve notare in primo luogo la nozione di storia » ⁽¹¹⁾.

⁽¹⁰⁾ Cfr. DANIELOU, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, in « Études » (avril 1946), pag. 14: « Questi due abissi, storicità e soggettività, cui bisogna aggiungere la percezione della coesistenza per la quale ognuna delle nostre vite riecheggia in quella di tutti gli altri e che è comune al marxismo e all'esistenzialismo, questi due abissi obbligano dunque il pensiero teologico a dilatarsi. È infatti ben chiaro che la teologia scolastica è estranea a queste categorie. Il suo mondo è il mondo immobile del pensiero greco in cui essa ha avuto la missione di incarnare il messaggio cristiano. ... Ma essa del resto non fa alcun posto alla storia. E, d'altra parte, mettendo la realtà nelle essenze più che nei soggetti, essa ignora il mondo drammatico delle persone, degli universali concreti trascendenti ogni essenza e che si distinguono solo per l'esistenza, cioè non più secondo l'intelligibile e l'intellezione, ma secondo il valore e l'amore o l'odio ».

⁽¹¹⁾ *Art. cit.*, pag. 10. Sull'importanza oggi riconosciuta alla patristica per il rinnovamento della teologia scolastica cfr. BOUJER, *Le renouveau des études patristiques*, in « La vie intellectuelle », févr. 1947, pag. 6-25 (in particolare pag. 23 sgg.); e O. ROUSSEAU, *Théologie patristique et théologie moderne*, in « La vie intell. », jan. 1949, pag. 70-87. Per l'interesse degli studiosi laici ai Padri cfr. E. BRÉHIER, *Transformation de la philosophie française*, Paris, Flammarion, 1950, pag. 79.



Così l'articolo del Daniélou, per la sincerità dei suoi termini, per la viva polemica contro le pretese scientifiche della teologia tomista, per il richiamo alla tradizione ecclesiastica e soprattutto ai Padri, riassumeva i motivi di quella che è stata detta « nuova teologia ».

Esso non poteva non attirare l'attenzione e, come vedremo, lo sdegno dei più convinti tomisti su un orientamento teologico che, se nell'articolo del Daniélou aveva trovato sintetica e vivace espressione, già si era manifestato negli scritti di un gruppo di teologi, in prevalenza gesuiti, e soprattutto nei volumi delle due collezioni, *Sources chrétiennes* (Paris, Éditions du Cerf) e *Théologie* (Paris, Éditions Montaigne). La prima, iniziata nel '42, raccoglieva le opere più significative dei Padri della Chiesa con preziose introduzioni e commenti, tutti più o meno indirizzati a scoprire nei Padri quelle « categorie che sono del pensiero contemporaneo » e a porre in nuovo valore il simbolismo, l'esegesi spirituale e il senso della storia che hanno tanta parte nella teologia patristica.

Ma di gran lunga più importante è per noi l'altra collana di studi teologici, *Théologie*, nella quale erano già apparsi, quando uscì l'articolo del Daniélou, diversi volumi, alcuni dei quali già criticati, in sparse recensioni, da studiosi tomisti.

È soprattutto il primo volume della collezione, lo studio del Bouillard su uno degli aspetti più delicati della teologia di S. Tommaso ⁽¹²⁾, che imposta assai chiaramente il problema dello sviluppo storico del pensiero teologico in rapporto al dogma. Fondandosi su di una larga conoscenza della storia della teologia, il Bouillard insisteva, nella conclusione del suo studio, sullo stretto rapporto della teologia con le correnti di pensiero via via sviluppatesi nella storia (pag. 213); il fatto che l'uomo rifletta sulle verità rivelate fa sì che queste necessariamente si incarnino (*legge dell' Incarnazione*, pag. 220) nelle diverse forme dell'umana speculazione: « la verità cristiana — egli scrive — non sussiste mai allo stato puro. Non vogliamo dire con questo che essa si presenti fatalmente mescolata all'errore, ma che è sempre incastrata in nozioni e schemi contingenti che determinano la sua struttura razionale. Non è possibile isolarla. Essa non si libera da un sistema di nozioni che passando in un altro... mai la verità è accessibile di qua da ogni nozione contingente. È la legge dell' Incarnazione » (p. 220). Così è avvenuto anche nel XIII secolo: « S. Tommaso ha concepito ed espresso la verità cristiana secondo nozioni e schemi presi da Aristotele » (pag. 216). Ne' soltanto i teologi, ma necessariamente anche i Concili

⁽¹²⁾ BOUILLARD, *Conversion et grâce chez Saint Thomas d'Aquin. Étude historique*, Paris, Éditions Montaigne, 1943.

hanno preso dal pensiero loro contemporaneo formule e schemi per esprimere le verità di fede, i dogmi.

Orbene, si chiede il Bouillard, quale è il rapporto tra la verità di fede definita dai Concili (e perciò, per il credente, immutabile) e quelle nozioni filosofiche con le quali la verità medesima viene espressa? Non c'è dubbio, egli risponde, che i Concili non hanno assolutamente voluto canonizzare anche le nozioni prese dalla filosofia del tempo ed hanno quindi lasciato alla teologia la possibilità di maturare ed esprimere con altre categorie quello che le epoche precedenti avevano espresso con nozioni proprie. Altrimenti se, come alcuni pretendono, le definizioni conciliari legassero a delle nozioni umane la verità rivelata, che ne sarebbe della dogmatica uscita dal Concilio di Trento ed espressa in termini di filosofia aristotelica⁽¹³⁾, oggi che « rinunciando alla fisica aristotelica, il pensiero moderno ha abbandonato le nozioni, gli schemi, le opposizioni dialettiche che avevano senso solo in sua funzione »? (pag. 224).

Vero è invece che se la verità di fede per gli uomini non esiste se non pensata secondo certi schemi, mai questi possono esaurirla nè quindi essa può essere definitivamente legata ad un sistema: le nozioni cambiano, la verità rivelata resta sempre il nucleo vitale che « per mantenersi nella sua integrità, suscita l'impiego di nozioni e schemi nuovi » (pag. 216).

Così il Bouillard, riprendendo la polemica del Blondel e del Laberthonnière, maturata attraverso la posteriore riflessione teologica, contro l'astratto intellettualismo che vizia il tentativo tomista di erigere la teologia a scienza, indicava la possibilità di comprendere e giustificare lo sviluppo della teologia senza negare la fissità della verità rivelata.

Analoghi motivi si incontrano in altre opere della stessa collezione, soprattutto in due importanti studi di Henri de Lubac, uno dei più acuti teologi contemporanei⁽¹⁴⁾: anche qui una eguale critica di quel tipo di razionalismo teologico rappresentato dal tomismo « sintesi più scientifica che religiosa »⁽¹⁵⁾, in nome della più viva teologia patristica, caratterizzata dall'equilibrio tra tensione spirituale e sforzo intellettuale. Nel *Le surnaturel* la polemica è rivolta contro quell'indirizzo teologico che ha insanabilmente scisso ordine naturale e soprannaturale; ed anche qui, di fronte al problema dello sviluppo del pensiero teologico, il de Lubac sottolinea l'inermità del tentativo di erigere una teologia a scienza immutabile giac-

⁽¹³⁾ BOUILLARD, *op. cit.*, pag. 221.

⁽¹⁴⁾ DE LUBAC, *Le surnaturel. Études historiques*, Paris, Éditions Montaigne, 1946; *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen-âge*, Paris, Éditions Montaigne, 1949.

⁽¹⁵⁾ Cfr. *Corpus mysticum*, pag. 298.



chè, egli scrive, « si ha il diritto di pensare che molti concetti maturati nel vasto campo della teologia non rappresentano affatto degli acquisti indiscutibili. Tale o talaltro ha potuto avere un ruolo importante, anche necessario, senza pertanto ottenere un diritto all'eternità » (*Le surn.*, pag. 5).

Così dunque l'articolo del Daniélou richiamava l'attenzione su un gruppo di delicati problemi che una schiera di teologi, pur indirizzando le loro ricerche in sensi diversi, aveva fatto oggetto di severi studi. Tuttavia, prima di questo articolo, i teologi neotomisti si erano limitati solo a sporadiche critiche; ora invece, forse impensieriti per il tono vivace e combattivo del Daniélou, sentirono la necessità di un più forte e massiccio intervento. Così, quasi contemporaneamente, i due maggiori periodici neotomisti di Francia e d'Italia, la *Revue thomiste* e l'*Angelicum* pubblicarono, forse non senza un preventivo accordo, una severa requisitoria contro questa *nuova teologia* ⁽¹⁶⁾ che poteva ormai vantare i migliori studi usciti negli ultimi anni in campo cattolico.

Il Labourdette come il Garrigou-Lagrange, prendendo anzitutto di mira il Bouillard, si trovavano d'accordo nell'accusare di « insupportable coquetterie » ⁽¹⁷⁾ il tentativo di fondare una speculazione teologica secondo le categorie del pensiero moderno, come pure unanimi erano nel riprovare scandalizzati « l'impertinenza » mostrata nel criticare il tomismo, soprattutto nella sua pretesa di erigersi in scienza teologica. Poichè « la teologia scolastica rappresenta lo stato veramente *scientifico* del pensiero cristiano » ⁽¹⁸⁾, sostenere il reale svolgimento del pensiero teologico e quindi il superamento della *Summa* vuol dire, secondo l'opinione di questi dotti tomisti, cedere alle lusinghe dello storicismo moderno e cadere quindi nel relativismo storico e nello scetticismo.

Nel che è da notare, sia pure di sfuggita, come questi neotomisti diano prova di uno strano modo di intendere la scienza, e di una ancor più semplicistica maniera di fraintendere il concetto di svolgimento, caratteristico dello storicismo contemporaneo. Infatti, per costoro, lo storicismo sarebbe quello strano sistema secondo il quale ciò che ieri era vero oggi più non lo sarebbe, e così domani sarà falso quello che oggi è ritenuto vero. Eppure dovrebbe essere ben noto che, se questa critica poteva muoversi allo storicismo hegeliano, non è più valida per lo storicismo d'oggi che ha

⁽¹⁶⁾ M. LABOURDETTE, *La théologie et ses sources*, in « *Revue thomiste* », 1946, pag. 353-371; ora pubbl. nel volumetto, dal quale citiamo: LABOURDETTE, NICOLAS, BRUCKBERGER, dominicains, *Dialogue théologique*, Saint-Maximin, 1947; Reg. GARRIGOU-LAGRANGE, *La nouvelle théologie où va-t-elle?* in « *Angelicum* », XXIII (1946), pagine 126-145.

⁽¹⁷⁾ L'espressione è del Labourdette, pag. 112.

⁽¹⁸⁾ LABOURDETTE, pag. 35; il corsivo è dell'autore.

confutato l'hegeliana « fenomenologia dell'errore » (¹⁹) per rivendicare l'assolutezza delle conquiste dell'umano pensiero. E però questa verità, una volta acquisita, non pone fine alla speculazione, come sembrano intendere molti neotomisti parlando di verità definitive, ma pone nuovi problemi, stimola la ricerca che nasce « a guisa di rampollo a piè del vero » per accrescerlo superandolo; sicchè, concretamente, il tomista, e non è il solo, è portato a credere, per esempio nel problema del conoscere, che dopo la logica aristotelica, più nulla vi sia da acquistare di nuovo, onde si potrebbe cancellare tutta la storia della filosofia moderna, o meglio considerarla, come ha fatto il neotomista P. Cornoldi, « la patologia della umana ragione »; lo storicista invece, riconosce alla logica antica la scoperta dell'assolutezza del sapere (²⁰), ma sa anche lo sviluppo che la logica ha da allora compiuto, superando l'astrattezza pseudo-matematica del concettualismo aristotelico.

Questo esempio ci si è presentato spontaneo nel vedere l'insistenza con la quale i PP. Labourdette e Garrigou-Lagrange biasimano l'implicito abbandono, da parte del gruppo dei « teologi nuovi », della concezione tomista del conoscere come *adaequatio* dell'intelletto ad una realtà estramentale. Ma poichè di questo si dirà tra breve, seguendo più dappresso la polemica provocata dal Garrigou-Lagrange, torniamo all'articolo del Labourdette, per vedere la reazione che esso ha suscitata. Il direttore della *Revue thomiste* facendosi dunque paladino dell'assolutezza estratemporale della scienza teologica, rappresentata dal tomismo, denunciava come « arrièrepensée » delle due note collane di testi e studi, il deprezzamento della scolastica e il disconoscimento del carattere scientifico della teologia.

La replica degli studiosi gesuiti non si fece attendere: rispondendo con articolo editoriale, e quindi collegialmente, dalla loro rivista « *Recherches de sciences religieuses* » (^{20bis}) essi denunciavano un piano preordinato per reprimere gli studi teologici da molti di loro intrapresi, quasi che una nuova eresia serpeggiasse proprio tra le file della Compagnia di Gesù.

Nella risposta, i teologi gesuiti non dissimulavano la loro critica alla pretesa scientifica di certa teologia che vorrebbe « fare della rivelazione cristiana la comunicazione di un sistema di idee, mentre è anzitutto... la manifestazione di una Persona, della Verità in Persona » (pag. 90); ne segue

(¹⁹) Cfr. B. CROCE, *Saggio sullo Hegel*, Bari, Laterza, 1948^t, pag. 67 sgg.

(²⁰) Cfr. B. CROCE, *Logica, come scienza del concetto puro*, Bari, Laterza, 1942^s, pag. 331.

(^{20bis}) Vol. XXXIII (1946), pag. 385-401; ora nel volumetto *Dialogue théologique* dal quale citiamo. Si vedano anche le lettere scambiate in merito all'articolo del Labourdette, tra Mons. De Solages e il P. Nicolas in « *Bulletin de litt. eccl.* », XLVIII (1947), pag. 3-17: *Autour d'une controverse*.



che « la verità cattolica oltrepasserà sempre la sua espressione concettuale, e a più forte ragione la sua formulazione scientifica in un sistema organico » (pag. 91). Ed è precisamente questa inesauribilità della rivelazione che permette la molteplicità degli orientamenti teologici, che ne giustifica e ne stimola lo sviluppo che nasce dalla necessità per le verità rivelate di incarnarsi nell'umano pensiero, suscitando formule e schemi adeguati ⁽²¹⁾.

Non seguiremo tutta la risposta dei PP. Gesuiti, ma ricorderemo solo la calda finale: non ci si attardi, essi scrivono, in « dispute d'altri tempi »; noi « abbiamo un sentimento abbastanza forte della grandezza e dell'universalità della nostra Chiesa per ammettere... nel suo seno molte diversità, anche intellettuali, e non consentiremo giammai di ridurre le frontiere dell'ortodossia a quelle del nostro pensiero personale nella sua espressione più sistematica » ⁽²²⁾.

In questa risposta delle « Recherches de science religieuse », come in tutte le precedenti pubblicazioni, è chiaro lo sforzo di liberare la speculazione teologica dalla sovrastruttura dell'intellettualismo greco cui è da secoli legata ⁽²³⁾ per ricollegarsi alla vivente tradizione ecclesiastica ⁽²⁴⁾ ed arricchirla con i valori della cultura contemporanea ed infine, soprattutto, giustificare il suo sviluppo storico inteso come approfondimento degli « universali concreti » (Daniélou) che operano nella storia.

È però evidente che questa polemica non poteva limitarsi ad un campo di considerazioni storiche o teologiche: infatti, nel diverso modo di intendere lo svolgimento storico e di accettare o respingere l'esigenza storicistica del pensiero moderno, v'era implicita una diversa impostazione del problema gnoseologico. E ben lo avvertirono i PP. Labourdette e Garrigou-Lagrange che, di passaggio il primo, ex professo il secondo, hanno insistito con biasimo sull'implicito abbandono da parte dei loro avver-

⁽²¹⁾ Questa semplice considerazione storica, continuavano i PP. Gesuiti, dovrebbe impedire di cedere « alla tentazione di monopolizzare la verità, nel suo contenuto come nella sua stessa forma, ed imporre a tutti una concezione particolare in nome della fede. Bisogna temere assai, in teologia più che altrove, questa deformazione « intellettualista » che prende un sistema per la verità, ancor più, che concepisce la verità come un sistema » (pag. 92).

⁽²²⁾ Viene in mente, in proposito, il bel frammento sulla poligonia del cattolicesimo del GIOBERTI (*Opere* vol. XXV, *Della riforma cattolica della Chiesa*, Napoli 1860, pag. 87-88).

⁽²³⁾ Scrive in proposito il Daniélou che dalla speculazione di Giustino « si è edificato, nel basso mediterraneo, il pensiero cristiano occidentale che da Giustino fino ai giorni nostri rappresenta la sola forma storica del pensiero cristiano: è un pensiero cristiano di struttura ellenistica... Ma questa forma di pensiero cristiano non è la sola possibile... sembra infatti che la realtà cristiana s'incarnerà nelle altre mentalità e nelle filosofie che esse suscitano » (*La pensée chrétienne*, già cit., pag. 932).

⁽²⁴⁾ Cfr. J. ITURRIOZ, *Nueva teología. Su actitud histórica, filosófica, teológica*, in « Razón y fe. », L (1950), pag. 49-50; DANIELOU, *Les orientations ecc.* già cit., pag. 7 sgg.

sari, della definizione della verità come *adaequatio rei et intellectus*: essi hanno così sottolineato, forse senza avvedersene, che non si può conquistare l'idea di sviluppo se non a patto di liberare il soggetto dalla realtà metafisica del mondo aristotelico, immobile per definizione. Ed in effetti, per raggiungere l'idea di svolgimento, patrimonio della filosofia moderna, si deve superare la dogmatica opposizione soggetto-oggetto per scoprire nel primo l'unica realtà che veramente si svolge ⁽²⁵⁾.

Ma di tali implicazioni gnoseologiche del problema e dello sviluppo dogmatico, ha trattato nel modo migliore il P. Le Blond in un articolo del quale ci occuperemo tra breve. Ora, prima di passare a questo scritto che è il più significativo della polemica sulla *nuova teologia*, è opportuno richiamare l'attenzione sugli articoli di Garrigou-Lagrange contro i teologi gesuiti da noi più volte nominati.

« OÙ va-t-elle cet théologie nouvelle avec les maîtres nouveaux dont elle s'inspire? — si chiede il noto tomista dell'Angelicum — OÙ va-t-elle si non dans la voie du scepticisme, de la fantasie et de l'hérésie? » (*art. cit.*, p. 134).

La diagnosi, per Garrigou-Lagrange, è presto fatta, la condanna lanciata con virulenza: l'abbandono della definizione tomista della verità, il disinteresse per le ventiquattro tesi di S. Tommaso approvate nel 1914 dalla Sacra Congregazione degli Studi, tutto ciò porta necessariamente allo scetticismo, all'eresia.

Non v'è alcun effettivo sviluppo, per il Reverendo Padre, nel pensiero teologico dopo la sintesi tomista ⁽²⁶⁾; non vi sono, come voleva il Bouillard, nozioni tecniche caduche nelle definizioni conciliari: le nozioni tecniche che i Concili adottano per esprimere verità di fede, sono anch'esse consacrate e, come tali, immutabili; non solo la teologia tomista, ma anche la filosofia di S. Tommaso è stata riconosciuta dalla Chiesa (pag. 142) ed anche se la scienza teologica non è perfetta, dice Garrigou-Lagrange, essa « è già immutabile in molti punti, nell'intelligenza di un S. Tommaso d'Aquino e di molti altri teologi quando erano ancora in terra » di quella stessa certezza e immutabilità che ha la scienza teologica nella mente di Dio ⁽²⁷⁾.

⁽²⁵⁾ Cfr. G. GENTILE, *Teoria generale dello Spirito come atto puro*, Firenze, Sansoni, 1938⁵, pag. 198.

⁽²⁶⁾ « La sintesi, si è detto, è definitiva — notavano i PP. Gesuiti polemizzando con analoghe affermazioni del P. Labourdette —; le sue categorie sono tutte eterne; non può dunque trattarsi che da aggiungervi qualche ornamento o tirarne qualche conseguenza » (*Dial. théol.*, pag. 85). Anche un confratello del P. Garrigou-Lagrange doveva riconoscere che questi non rendeva conto del concreto sviluppo della teologia (cfr. TH. DEMAN, *Tentatives françaises pour un renouvellement de la théologie*, in « Rev. de l'Univ. d'Ottawa », XX [1950] pag. 154).

⁽²⁷⁾ Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'immutabilité des vérités définies et le surnaturel*, in « Angelicum », XXV (1948), pag. 293-294.



Questa la posizione di Garrigou-Lagrange che all'attaccamento al tomismo unisce la più sconcertante insensibilità ed incomprendimento per i problemi della filosofia moderna ⁽²⁸⁾: a sentirlo, sembra, come ha notato il Bouillard, che tutto sia confuso nella tradizione cristiana fino a S. Tommaso il quale avrebbe tutto definitivamente messo in luce, sicchè si potrebbe quasi dire che « il Cristo stesso ha parlato confusamente ai depositari del suo messaggio e che si è poi dovuto attendere S. Tommaso per sapere in fine in modo esplicito e distinto ciò che ha voluto dire » ⁽²⁹⁾.

Non è il caso, crediamo, di seguire i lunghi articoli del Garrigou-Lagrange, sempre pronto, come ha scritto il Rettore dell'Istituto Cattolico di Tolosa, a far usò del tomismo per schiacciare i suoi avversari ⁽³⁰⁾: i suoi scritti, nota il Bouillard, « non contribuiscono affatto » a chiarire i due grandi problemi che interessano e inquietano gli spiriti, il rapporto cioè tra verità e storia, tra rivelazione e storia, giacchè « non si possono neppure porre convenientemente quando è ignorata la realtà della storia » (*art. cit.*, pag. 266-267).

Tuttavia spetta al Garrigou-Lagrange l'aver particolarmente insistito sul sottinteso gnoseologico della polemica: così è apparso chiaro che dalla parte della nuova teologia militano i critici dell'astratto concettualismo aristotelico-tomista, dell'immobile mondo delle essenze, volentieri abbandonato per il concreto mondo storico ove operano gli universali concreti; dall'altra sono i pertinaci assertori dell'*adaequatio rei et intellectus* che credono di mettersi in salvo dagli attacchi della critica moderna riparando sotto le grandi ali dell'autorità ecclesiastica: abbandonare la dottrina dell'*adaequatio*, scrive infatti Garrigou-Lagrange, « sarebbe dimenticare che questa definizione tradizionale è supposta da tutti i concili e richiesta per

⁽²⁸⁾ Perchè questa affermazione non sembri gratuita si leggano le righe seguenti: « Dire con Kant che la *causalità* non è che una categoria soggettiva del nostro spirito, è dire che l'assassino *non è realmente causa* dell'assassinio per cui è condannato a morte... Se il kantismo è vero, l'assassino potrebbe dire ai suoi giudici: io non sono realmente causa di questo assassinio, la causalità non è che una categoria soggettiva del nostro spirito; il padre non sarebbe realmente causa del suo figlio; Kant non sarebbe causa delle sue opere » (*Le relativisme et l'immutabilité du dogme*, in « *Angelicum* », XXVII (1950), pag. 232-233; il corsivo è dell'autore).

⁽²⁹⁾ Cfr. BOUILLARD, *Notions conciliaires et analogie de la vérité*, in « *Rech. de science rel.* », XXXV (1948), pag. 266.

⁽³⁰⁾ Cfr. DE SOLAGES, *art. cit.*, pag. 65-66; si legga qui la requisitoria contro i metodi del Garrigou-Lagrange il quale, scrive il De Solages, è così alieno dal reale spirito di S. Tommaso e così avverso a tuttociò che ha sapore di novità che, se fosse vissuto nel secolo XIII sarebbe stato « nel campo di quelli che fecero condannare S. Tommaso » (pag. 84); in effetti Garrigou-Lagrange ha dato prova di grande scorrettezza approfittando di alcuni appunti del Bouillard non destinati alla stampa, di cui era venuto in possesso, per pubblicarli e polemizzare con essi (Cfr. BOUILLARD, *art. cit.*, pag. 251).

l'immutabilità del dogma » (*Verité et immutabilité du dogme*, in « *Angelicum* », XXIV (1947), pagg. 137-138).

Così gli stessi neotomisti venivano a riconoscere che la dottrina aristotelica della verità, antepoendo l'oggetto al soggetto, non poteva conciliarsi con la concreta concezione della vita dello spirito come svolgimento.

A questo punto si inserisce nella polemica l'importante articolo del gesuita Le Blond di cui si è fatto cenno ⁽⁸¹⁾.

Per mostrare la vanità della pretesa di edificare un sistema « che riassumerebbe in sé le acquisizioni eterne di tutte le filosofie » (pag. 138) e che perciò stesso si proclamerebbe definitivo ed insuperabile, il Le Blond introduce un interessante uso del concetto tomistico della *analogia*, estendendolo ad uno dei *transcendentalia entis*, la verità. Come l'essere si predica analogicamente di Dio e delle creature, secondo il pensiero dell'Aquinate, lo stesso, dice il Le Blond, deve intendersi per la verità: mai nessun giudizio umano può pretendere di esaurire la verità che pure è presente in tutti i giudizi veri ⁽⁸²⁾. Così è vano credere di poter edificare un sistema « quo verior cogitari nequit » che chiuderebbe la via ad ogni ulteriore speculazione; e se il pensiero tomista ha fatto così pochi progressi ciò è perchè, scrive il dotto gesuita, si è voluto fare delle tesi di S. Tommaso delle verità integrali « à la façon de quelque parole divine » (pag. 136).

Ma il motivo per noi più interessante dello studio del Le Blond non è propriamente qui; è piuttosto nel deciso abbandono della pretesa di fondare la verità su quella *adaequatio rei et intellectus*, propria della gno-seologia aristotelico-tomista. Quale è infatti, si chiede l'autore, ciò che fonda i giudizi del pensiero i quali, pur essendo veri, non esauriscono mai la verità? Questo fondamento, egli dice, non è da ricercare fuori dello spirito, nel mondo delle rappresentazioni: l'assolutezza dei nostri giudizi non può derivare dal mondo del molteplice fenomenico; « la réflexion sur le caractère absolu de nos vérités conduit ainsi à en découvrir l'origine davantage dans la visée même de l'esprit que dans les représentations limitées qui sont illuminées par cette visée, en se rencontrant sur son chemin » (pag. 134). Così dunque il fondamento dell'assolutezza del giudizio non è nell'*adaequatio*: è nell'atto stesso del pensiero, atto che si esprime nell'è dei giudizi: « ogni giudizio con l'applicazione del verbo

⁽⁸¹⁾ Cfr. J. M. LE BLOND, *L'analogie de la vérité. Réflexion d'un philosophe sur une controverse théologique*, in « *Rech. de science rel.* », XXXIV (1947), pag. 129-141.

⁽⁸²⁾ Cfr. LE BLOND, *art. cit.*, pag. 130.



‘essere’, che sia ‘copulativo’ o ‘esistenziale’, è implicata la posizione dell’assoluto, l’esistenza dell’atto senza limite. Questa posizione dell’assoluto, che dà precisamente alle nostre affermazioni vere il loro proprio carattere, costituisce come la *forma* della nostra conoscenza, in una affermazione che si estende all’infinito e di cui le rappresentazioni diverse apportano la *materia* limitatrice » (pag. 131). È lo spirito dunque che nell’atto di unire soggetto e predicato fonda la verità ⁽³³⁾.

Con questo solenne riconoscimento dell’infinito valore dello spirito che fonda la verità e insieme ne giustifica lo sviluppo, la nuova teologia può dire di avere raggiunto un piano ben superiore di quello ingenuamente realistico della scolastica medievale, e di avere trovato la chiave della moderna concezione storicistica.

Al saggio del Le Blond non poteva mancare la risposta di parte tomista: Labourdette e Nicolas si affrettarono infatti a pubblicare sulla loro rivista un largo articolo sull’*analogia della verità e l’unità della scienza teologica* ⁽³⁴⁾.

È esatta, si chiedono gli autori, la tesi del Le Blond per la quale è l’*affermazione* che fonda la verità dei nostri giudizi? « Ohimè! non dimentica che l’oggetto » giacché « è direttamente nell’oggetto che la fonda che si misura l’affermazione della verità umana » (pag. 425). Come era prevedibile, la « Revue thomiste » non poteva che tornare a ribadire la posizione del realismo aristotelico; e non basta agli autori che si riconoscano le singole « verità contenute in un sistema », essi vogliono che si parli « *della verità del sistema totale*, della adeguazione di questa costruzione mentale, ‘una’, caratterizzata, ben distinta da ogni altra, col reale che essa vuole rendere intelligibile » (pag. 453, il corsivo è degli autori).

La concezione dello sviluppo storico che consegue da queste premesse è facile a dirsi: malgrado ogni buona volontà di prendere atto della storia del pensiero ⁽³⁵⁾, gli autori restano attaccati a tutto il mondo aristotelico delle immutabili essenze, che necessariamente impedisce di comprendere la storia. Ed è qui il luogo di rilevare lo strano modo di intendere l’assolutezza delle affermazioni del pensiero, absolutezza che, si ricordi, sarebbe garantita dall’*adaequatio* :

⁽³³⁾ Cfr. LE BLOND, *art. cit.*, pag. 134, n. 1: « Ma questo predicato e questo soggetto sono uniti dallo spirito nella sua tendenza all’assoluto. Senza spirito, non vi sarebbe evidentemente verità ». Naturalmente accompagna questa concezione la critica del concettualismo aristotelico-tomista e del « dogmatisme serein de certains scholastiques contemporains » (pag. 139-140).

⁽³⁴⁾ M. LABOURDETTE - M.-J. NICOLAS, *L’analogie de la vérité et l’unité de la science théologique*, in « Revue thomiste », XLVII (1947), pag. 417-466.

⁽³⁵⁾ Cfr. LABOURDETTE-NICOLAS, *art. cit.*, pag. 453-454; 457-458.

« S. Tommaso non ha voluto dare al cristianesimo una espressione provvisoria valevole per un tempo in cui si credeva che Aristotele fosse vero: egli intendeva dare un'espressione razionale obiettivamente e sempre valida di un insieme dogmatico proposto all'intelligenza essenzialmente immutabile degli uomini. In cosa questa posizione è antistorica?... Non vi sono delle scoperte da cui tutto dipende nella storia dell'umanità?... Chi pensa all'inventore dell'aratro. L'aratro per tanto esiste ed è divenuto una macchina perfezionata il cui principio non è cambiato. Certe idee, certi metodi costituiscono delle invenzioni più preziose dell'aratro o di ogni altro strumento » (pag. 460-461).

Orbene, non è veramente ingenuo paragonare la fissità di alcuni accorgimenti tecnici, che appunto perchè tali sono teoreticamente indifferenti, con i giudizi veri che sono la viva matrice da cui scaturisce, perennemente rinnovata, la vita dell'uomo? Comunque è certo molto indicativo questo modo di intendere la verità e ci fa ben comprendere perchè, parlando col Daniélou, la categoria della storia è estranea al tomismo: come infatti può comprendere la storia chi estranea dallo spirito la verità per renderla morta natura?

A questo punto la polemica sulla nuova teologia può considerarsi esaurita: il problema dello sviluppo del dogma è stato ormai dibattuto sotto tutti gli aspetti, ne sono stati posti in rilievo i presupposti gnoseologici. Ed in effetti anche le riviste più interessate al problema lo hanno, da allora, pressochè accantonato.

Tuttavia possiamo ancora ricollegare al dibattito che abbiamo per sommi capi esposto, due più recenti pubblicazioni del de Lubac: il saggio sul *problema dello sviluppo del dogma* e l'ampio volume su Origene⁽³⁶⁾.

Nel primo, il dotto teologo francese, esaminando un articolo del Boyer apparso in « Gregorianum »⁽³⁷⁾, polemizzava contro quanti, col Boyer, cedendo all'intellettualismo aristotelico, intendono lo sviluppo del dogma come la « storia delle conseguenze dedotte dai teologi ragionanti a partire da certi principi di fede » (pag. 139): questa teoria, che, già sostenuta dal P. Tuyaerts, fu respinta fin dal suo primo apparire⁽³⁸⁾, viene a negare la stessa concezione cattolica della tradizione che non può certo ridursi al « meccanismo delle conclusioni logiche », e, quel che è peggio, riduce la rivelazione ad un certo numero di formule che costituirebbero le

⁽³⁶⁾ Cfr. H. DE LUBAC, *Le problème du développement du dogme*, in « Rech. de science rel. », XXXV (1948), pag. 130-160; *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Éditions Montaigne, 1950.

⁽³⁷⁾ « Gregorianum », XXI (1940), pag. 255-266.

⁽³⁸⁾ Cfr. TUYAERTS, *L'évolution du dogme. Étude théologique*, Louvain, 1919; cfr. DE LUBAC, *art. cit.*, pag. 130 sgg.; pag. 137.



maggiori dei sillogismi teologici e fa del dogma, come scriveva il Tuyaerts, « una realtà logica adattata all' intelligenza umana » (pagg. 153-154).

Tutto questo, nota il de Lubac, non fa che depauperare il messaggio evangelico, svuotare la tradizione, « chiudere tutta la vita della Chiesa in un sistema di controllo strettamente razionale » (pag. 160): si è creduto con questo di sfuggire ai pericoli della filosofia moderna, ma non si è piuttosto caduti in uno « pseudo razionalismo poco soddisfacente per la fede come per la ragione » (pag. 159), astratto e disancorato dal concreto senso della storia? E, conclude il de Lubac con sottintesa polemica alle critiche rivolte alla nuova teologia, se vi sono oggi dei teologi i quali « ... non hanno creduto di dover adottare il sistema che è oggi proposto come indispensabile », ciò è dovuto al fatto che « la loro conoscenza della tradizione cristiana era più completa, la loro idea della ragione più esigente e più conseguente il loro rispetto del mistero » (pag. 160).

Allo studio di questa tradizione, che costituisce la caratteristica essenziale della concezione cristiana della storia poichè dà a questa il senso del progressivo sviluppo, si sono posti, come si è detto, i rappresentanti della « nuova teologia ». E certo uno dei lavori più belli in questo senso è il volume del de Lubac sull' intelligenza della Scrittura in Origene: qui la rivalutazione dell' esegesi spirituale ⁽²⁰⁾ va di pari passo con la rivendicazione della vivente tradizione ecclesiastica che rappresenta lo storicizzarsi della verità, il superamento del dualismo storia e dogma.

Sull' importanza della concezione cristiano-cattolica della tradizione non si insisterà mai abbastanza: è infatti questa concezione che ha permesso al cristianesimo di superare l' empirismo della storiografia greca, di intendere la storia come progresso irreversibile, tutto giustificato per l' immanente opera dello spirito. Per questo, crediamo, la nuova teologia ha potuto raggiungere la caratteristica essenziale del pensiero moderno, lo storicismo, tornando allo studio dei primi secoli cristiani.

Dopo il libro del de Lubac, più nulla è stato pubblicato nel campo della nuova teologia: l' intervento pontificio, con l' enciclica *Humani generis* « de nonnullis falsis opinionibus quae catholicae doctrinae fundamenta subruere minantur », ha posto fine, o meglio ha sospeso, la polemica che per anni aveva impegnato la parte migliore della cultura cattolica.

⁽²⁰⁾ Cfr. DE LUBAC, *op. cit.*, pag. 377-378; DANIELOU, *Les orientations ecc.*, già cit., pag. 8-9. È interessante notare che il domenicano P. Vincent, noto allievo del P. Lagrange — il grande maestro della moderna esegesi cattolica — ha entusiasticamente recensito il volume del de Lubac su Origene (cfr. *Revue Biblique* LVII [1950], pag. 634-635).

L'enciclica non è diretta nominalmente contro persone o gruppi: è stata anzi estremamente delicata su questo punto. Tuttavia non è difficile trovare in essa additati come pericolosi per la fede i motivi essenziali della « nuova teologia »:

« Per quanto riguarda la teologia, certuni intendono ridurre al massimo il significato dei dogmi; liberare lo stesso dogma dal modo di esprimersi, già da tempo usato nella Chiesa, e dai concetti filosofici in vigore presso i dottori cattolici, per ritornare nell'espore la dottrina cattolica, alle espressioni usate dalla S. Scrittura e dai S. Padri... Inoltre... essi pensano di aprire così la via attraverso la quale arrivare, dando soddisfazione alle odierne necessità, a poter esprimere i dogmi con le categorie della filosofia odierna, sia dell'immanentismo, sia dell'idealismo, sia dell'esistenzialismo, o di qualsiasi altro sistema. E perciò taluni più audaci, sostengono che ciò possa, anzi debba farsi, perchè i misteri della fede, essi affermano, non possono mai esprimersi con concetti adeguatamente veri, ma solo con concetti approssimativi e sempre mutevoli, coi quali la verità viene in certo qual modo manifestata, ma necessariamente anche deformata. Perciò essi ritengono non assurdo, ma del tutto necessario, che la teologia, in conformità ai vari sistemi filosofici, di cui essa nel corso dei tempi si serve come strumenti, sostituisca nuovi concetti agli antichi, cosicchè in modi diversi, e sotto certi aspetti anche opposti, ma — come essi dicono — equivalenti, esponga al modo umano le medesime verità divine...

Da quanto abbiamo detto è chiaro che queste tendenze non solo conducono al *relativismo dogmatico*, ma di fatto già lo contengono; questo relativismo poi è fin troppo favorito dal disprezzo verso la dottrina tradizionale e verso i termini con cui essa si esprime... Il disprezzo delle parole e delle nozioni usate dai teologi scolastici di per sè conduce all'indebolimento della teologia speculativa, che essi ritengono priva di una vera certezza in quanto si fonda su delle ragioni teologiche... Perciò è quanto mai da deplorarsi che oggi la filosofia confermata ed ammessa dalla Chiesa ⁽⁴⁰⁾, sia oggetto di disprezzo da parte di certuni talchè essi, con

⁽⁴⁰⁾ « Questa stessa filosofia, confermata e comunemente ammessa dalla Chiesa, — dice ancora l'Enciclica — difende il genuino valore della cognizione umana, gli incrollabili principi della metafisica — cioè di ragion sufficiente, di causalità e di finalità — ed infine sostiene che si può raggiungere la verità certa ed immutabile »; citiamo l'*Humani generis* secondo la traduzione data dalla « Riv. filos. neo-scol. », XLIII (1951), pag. 4-29; in questo stesso numero della rivista cfr. a pag. 85-90 una rassegna dei principali commenti dell'Enciclica; si ricorda che il problema dello sviluppo del dogma è stato oggetto della II Settimana teologica presso la Pont. Univ. Gregoriana (cfr. « La Civiltà Cattolica », ottobre 1951, pag. 152-163).

imprudenza, la dichiarano antiquata per la forma e razionalistica per il processo di pensiero... Oppongono inoltre che la filosofia perenne non è che la filosofia delle essenze immutabili, mentre la mentalità moderna deve interessarsi della 'esistenza' dei singoli individui e della vita sempre in divenire».

L'Enciclica, per la sua netta riaffermazione del tomismo che « si distingue per singolare superiorità tanto nell'ammaestrare gli alunni che nella ricerca della verità » ha riempito di esultanza i trepidi custodi del pensiero dell'Aquinate; con serenità e chiaro senso di responsabilità l'hanno invece accolta i fautori della *nuova teologia* i quali, ubbidendo al monito pontificio, hanno sospeso la pubblica polemica e si sono raccolti nella meditazione di quei problemi che sono quanto mai vivi nella coscienza del cattolicesimo moderno.

E del resto la stessa *Humani generis* segna un notevole passo avanti di fronte alla *Pascendi*, anche se per contenuto vi si ricollega: raffrontando infatti il suo tono sereno, diremmo quasi esortativo, con quello aspro, repressivo, dell'Enciclica contro i modernisti, si ha la chiara sensazione che in questo mezzo secolo molto è cambiato anche nella Curia romana. Tuttavia la netta, quasi monotona riaffermazione di tomismo dell'*Humani generis*, non ci sembra il modo migliore per risolvere la grave crisi che travaglia da tempo la teologia scolastica, crisi della quale sono convinti gli stessi direttori della « Revue thomiste »: « Come non vedere — hanno scritto — che il tomismo (e con lui tutte le scuole teologiche tradizionali...) si trova in un momento critico? È una incrostazione da rompere per liberare il dogma cristiano? Resta ancora la sua più perfetta e perfettibile elaborazione scientifica? Non è comunque una sopravvivenza 'analogica' che potrebbe convenirgli. Resterebbe più coerente al suo scopo essenziale cedendo il posto » (41).

Questa volta siamo anche noi pienamente d'accordo: non si può credere di aggiornare il tomismo per la scappatoia dell'*analogia*; e della stessa convinzione ci sembrano i rappresentanti della *nuova teologia* che, dato l'addio al mondo aristotelico battezzato dalla teologia tomista, si sono avviati sulla strada maestra del pensiero moderno. Fin dove si spingeranno? Ecco un interrogativo cui solo gli anni futuri potranno dare adeguata risposta.

(41) Cfr. LABOURDETTE-NICOLAS, *L'analogie de la vérité* ecc., già cit., pag. 466. Per la eco, in altre riviste, della polemica sulla « nuova teologia », cfr. LABOURDETTE-NICOLAS, *Autour du « Dialogue théologique »*, in « Revue thomiste », XLVII (1947), pag. 577-585.