

Per non rimpiangere la cristianità

“ESPRIT”: percorsi verso il Vaticano II

Guy Coq – Redattore di “Esprit” e già Presidente dell’“Association des amis d’E. Mounier” – Parigi

La laicità è la cornice indispensabile per interpretare il contributo della cultura francese al Concilio. Con “Esprit” Mounier porta la cultura cattolica a rinunciare alla diffidenza in rapporto al mondo moderno.

Il tema della mia esposizione si è ampliato talmente che ho dovuto fare delle scelte per delimitarlo. Intendo concentrare l’attenzione sul modo in cui “Esprit”, da Emmanuel Mounier in poi, fino all’annuncio del Concilio, influisce sull’evoluzione della Chiesa e del mondo cristiano, specialmente attraverso la rivista e il suo impatto sulla cultura cattolica. Non mi è stato facile tenere insieme contemporaneamente “Esprit”, la creatura di coloro che hanno scosso la Chiesa, e la cultura cattolica, aprendola, ossia riportandola a ciò che noi sappiamo oggi dell’avvenimento Conciliare.

I. Una prima tappa delinea un elemento strutturale molto forte: la *laicità francese*, che è la cornice nella quale il cristianesimo deve evolvere per essere in sintonia con la società in Francia.

II. Precisato ciò, mi domando come Mounier e “Esprit” abbiano sin dall’inizio messo l’acceleratore sull’evoluzione della cultura cattolica. Il loro intervento va nel senso di una accettazione della laicità, ovvero di una accoglienza della prospettiva sul mondo che è in se stessa positiva, ma di cui i cattolici dovevano ancora scoprire il grande valore.

III. La tappa seguente consiste nell’esaminare direttamente l’avventura di “Esprit” come l’ha voluta Mounier e come si è protratta nel tempo, seguendo la stessa direttrice di marcia, almeno fino al Concilio. La scommessa che guida la riflessione di Mounier e di “Esprit” è l’uscita del cattolicesimo in Francia dal suo ripiegamento in rapporto al mondo moderno, dalla diffidenza nei riguardi di questo mondo, nel quale bisogna pure che la Chiesa s’inserisca. Lo stile stesso di “Esprit” rende possibile – mi sembra – una esperienza profetica di ciò che bisogna fare per riagganciare il mondo,

inventando nuove forme d’inserimento del cristianesimo nella società e nella civiltà.

IV. Infine, mettendo in pratica la raccomandazione di Mounier, secondo la quale l’evento deve essere il nostro maestro interiore, esamineremo come “Esprit” risponde a due crisi che hanno segnato il cattolicesimo francese alcuni anni prima del Concilio Vaticano II: quella dei preti operai e quella dell’Azione Cattolica (J.E.C.).

I – La laicità francese

La costituzione *Gaudium et Spes* spiega che la Chiesa non va confusa affatto con la comunità politica; essa “non è legata a nessun sistema politico, è insieme il segno e la salvaguardia del carattere trascendente della persona umana” (n. 76). Simili passaggi danno l’impressione che il principio della laicità dello Stato sia stato recepito dal Concilio. Vi è in questo un cammino culturale e spirituale che è debitore probabilmente alla evoluzione che la Chiesa di Francia ha dovuto accettare, a partire dalla sfida che ha rappresentato l’affermarsi della laicità. Perciò io propongo un percorso tra il rifiuto globale del principio di laicità e l’articolo di fondo pubblicato da “Esprit” nel 1949. Questo testo manda in frantumi la speranza rischiosa e illusoria di un ritorno allo Stato cristiano e lo fa in nome di un valore fondamentale del cristianesimo: la libertà dell’atto di fede. Non è una rassegnarsi alla laicità, ma la scoperta che essa è necessaria alla libertà di credere.

Nello stesso tempo, questo percorso verso la laicità è un cammino verso il riconoscimento della fine delle cristianità, il cui modello non può più essere una utopia direttrice della storia

del cristianesimo. Ed è Mounier che è qui la grande guida.

Uno storico ha potuto scrivere che l'avvento della laicità ha provocato una crisi fondatrice, matrice delle crisi successive, che segneranno la storia del cattolicesimo in Francia nel corso del XX secolo. È certo che non si può capire l'evoluzione della cultura cattolica francese, se si dimentica l'importanza della frattura costituita dalla laicità.

Perciò io spiegherei prima di tutto brevemente il senso della laicità. La si riduce spesso alla *Legge della Separazione delle Chiese e dello Stato* (Dicembre 1905), ma la prima tappa va ricondotta alla separazione della Chiesa e della scuola. Si tratta delle leggi introdotte da Jules Ferry, che ha fondato la scuola laica, gratuita, obbligatoria (1881-1882). Con ciò, la Repubblica mirava a strappare i futuri cittadini dall'influsso della sintesi politico-religiosa attraverso la quale il mondo cattolico faceva la sua battaglia antirepubblicana. La laicità della scuola si caratterizza specialmente per l'importanza data all'educazione morale, alla morale laica.

La legge della Separazione del 1905 ha stabilito in pratica la separazione della Chiesa e dello Stato e riaffermato la libertà di coscienza: "La Repubblica assicura la libertà di coscienza. Essa garantisce il libero esercizio del culto, con le sole restrizioni elencate di seguito, nell'interesse dell'ordine pubblico" (Articolo 1). Tale legge mette fine al Concordato, che assicurava un finanziamento pubblico dei culti riconosciuti. All'improvviso il testo dice: "La Repubblica non riconosce, non concede salario né sovvenzioni ad alcun culto" (Articolo 2). Si fa spesso un errore di interpretazione di questo art. 2: non riconoscere non significa ignorare; del resto la separazione rende necessarie le relazioni.

Le religioni avranno uno statuto particolare: le associazioni di culto, che però dovranno rispettare le "regole di organizzazione generale del culto". Questa disposizione avrà per effetto il rispetto dell'autorità dei vescovi. Le religioni hanno dunque uno statuto privato; non sono più una istituzione pubblica, il che però non vuol dire che viene impedito loro di esprimersi e di agire nello spazio pubblico della società¹.

Pertanto la laicità non è laicismo, cioè una posizione che confonde laicità e lotta per la scomparsa delle religioni. Si distingue anche dalla secolarizzazione, perché quest'ultima indica una evoluzione di lunga durata, nel corso della quale l'influsso della religione sull'insieme

della società e della cultura tende fortemente a diminuire. La laicità non è un processo storico, è un insieme di principi, tra i quali domina quello della neutralità dello Stato in rapporto alle religioni, l'abbandono dell'ambizione di esercitare il potere politico attraverso la religione, la libertà delle religioni.

Dall'inizio del XX secolo, i vescovi francesi, che erano in maggioranza favorevoli a una negoziazione con la Repubblica, avrebbero potuto trovare un compromesso per l'applicazione della laicità. Le relazioni disastrose tra la Repubblica e il Vaticano fecero sì che bisognasse attendere il 1924 e il Papa Pio XI per la creazione di nuove strutture che dessero esistenza legale alla Chiesa: le associazioni diocesane. Malgrado questo accordo, nel primo quarto del XX secolo, il mondo cattolico, e principalmente il clero, vescovi in testa, sono rimasti schierati, in maniera virulenta, contro il principio di laicità, ma si preparava una evoluzione significativa. Per concretizzare questa osservazione, basta raffrontare due grandi dichiarazioni dei vescovi francesi: quella dell'Assemblea dei Cardinali e Arcivescovi (1925) e quella dell'Episcopato francese (novembre 1945).

Il testo del 1925 denuncia l'ingiustizia delle leggi di laicità, che "procedono dall'ateismo". Esse tendono a sostituire il vero Dio con degli idoli (la libertà, la solidarietà, l'umanità, la scienza, ecc.) e sono la causa di tutte le parole che inquinano la società e la Chiesa. Questo testo non fa alcuna differenza tra laicità e laicismo. Arriva perfino a contestare la legittimità delle leggi: "queste leggi di laicità non sono leggi". Una buona parte del testo espone decisamente le misure da prendere e i mezzi da adottare per combatterle.

Venti anni più tardi, alla fine della terribile guerra mondiale, i vescovi intervengono nel momento in cui la laicità sta per essere iscritta nella Costituzione. Va sottolineato che essi fanno una distinzione fra laicità e laicismo. Affermano che se per laicità dello Stato "s'intende proclamare la sovrana autonomia dello Stato nel campo proprio dell'ordine temporale... noi dichiariamo nettamente che questa dottrina è pienamente conforme alla dottrina della Chiesa".

Viene preso in considerazione un secondo significato della laicità dello Stato: "La laicità dello Stato può essere anche intesa nel senso che in un paese civile di credenti, lo Stato deve consentire a ogni cittadino di praticare liberamente la sua religione". Di nuovo: "Questo

secondo significato, se ben compreso, è pure conforme al pensiero della Chiesa". La Chiesa "vuole che l'atto di fede sia fatto liberamente, senza essere imposto da alcuna costrizione esterna" e chiede che la sua libertà sia rispettata.

Infine i vescovi sottolineano un terzo significato, sul quale questa volta esprimono riserve, perché "pericolosa" e perché potrebbe condurre ai peggiori eccessi del dispotismo: "...quando laicità significa la volontà dello Stato di non sottomettersi ad alcuna morale superiore e di riconoscere solo il suo interesse come regola d'azione". Il laicismo viene radicalmente respinto: "Se la laicità dello Stato è una dottrina filosofica che contiene una concezione totalmente materialista e atea della vita umana e della società, se queste parole vogliono definire un sistema di governo politico che impone una simile concezione ai funzionari, intervenendo anche nella loro vita privata, sulle scuole di Stato, sulla nazione intera, noi ci opponiamo con tutte le nostre forze contro questa dottrina: la condanniamo nel nome stesso della vera missione dello Stato e della missione della Chiesa".

Questa dichiarazione segnava certamente una evoluzione significativa dei vescovi francesi e andava ad impattare fortemente l'evoluzione della cultura cattolica, verso una sua riconciliazione con la laicità, con i valori laici. Ancora a lungo, la tensione sulla laicità si concentrerà sul futuro della scuola cattolica.

Questa "querelle" è un capitolo importante delle animate discussioni in Francia. Essa ipoticherà a lungo il riconoscimento del valore della laicità da parte del movimento cattolico e specialmente del clero. Ricordo che fu De Gaulle, alla fine del 1959, a dare la possibilità di uno statuto contrattuale alle scuole cattoliche, in cambio di un importante finanziamento. Tale riconoscimento rilancia la "querelle" fino al 1984, quando gli accordi divengono definitivi. A partire da questo momento, le relazioni tra i cattolici e la laicità non saranno più turbate dal destino dell'educazione cattolica.

Quanto all'atteggiamento della Chiesa nei confronti della scuola laica, bisognerà attendere l'Assemblea plenaria dell'episcopato, nel novembre 1969, per leggere le parole che registrano alla fine l'evoluzione della maggioranza dei cattolici. La dichiarazione spiega che i genitori cattolici devono decidere se scegliere l'insegnamento pubblico o cattolico: quest'ultimo non è più considerato preferibile: "effettuata in coscienza, questa scelta è legittima e rispettabile". Inoltre si legge: "è la scuola pubblica in

se stessa che ha diritto della stima dei cattolici e dei loro pastori".

II – La laicità e la fine della cristianità

È precisamente su questa tensione attorno alla scuola che la rivista "Esprit" pubblica nel marzo 1949 un dossier considerevole: "Proposte di pace sulla scuola". Dal dopoguerra, la diatriba sul finanziamento della scuola cattolica con la partecipazione dello Stato turberà il confronto democratico. Ne conseguirà una impossibile alleanza tra la democrazia cristiana (MRP) e il partito socialista. Un dossier di "Esprit" dà la parola ad autori di diverso orientamento, legati all'insegnamento laico o alla scuola confessionale, che riflettono posizioni opposte. La Rivista crea così un immenso spazio di dialogo, di riflessione. L'équipe di "Esprit" si orienta verso l'autonomia di un sistema di insegnamento decentralizzato e unificato, gestito da una struttura tripartita: Stato, operatori, famiglie.

Il progetto ha un accento utopico, ma il dossier ha l'effetto di far meglio conoscere la scuola laica ai cattolici legati alla scuola confessionale, e la scuola confessionale ai sostenitori della scuola laica.

Poco dopo questo dossier, "Esprit" pubblica un significativo articolo intitolato "Il cristianesimo e la laicità", scritto da Joseph Vialatoux, professore nell'insegnamento superiore cattolico, e André Latreille, professore dell'università Statale. Questo testo ha ottenuto una accoglienza considerevole, e non solamente nel mondo cattolico. Non solo è l'argomento più forte perché i cattolici giochino senza riserve la carta della laicità, ma è al contempo una riflessione solida sul senso della laicità. Alcuni, che non l'hanno letto, lo conoscono con una formula spesso ripresa e commentata: "la laicità esprime giuridicamente la libertà dell'atto di fede". Essa ne è "la proiezione giuridica". Ciò si spiega, dicono gli autori, per il fatto che si suppone che lo Stato riconosca i suoi limiti: le opzioni ultime sono al di là della sua competenza. È dunque illegittimo da parte sua pretendere di "impegnare lo spirito nella sua libertà più profonda" (p. 527). Neutro sulle opzioni ultime, lo Stato ha la responsabilità di creare per ciascuno le condizioni migliori per l'esercizio di una libera scelta circa le questioni ultime.

La forza degli autori è nella loro problematica: la questione dei rapporti tra cristianesimo

e laicità dev'essere posta sotto l'angolazione della libertà dell'atto di fede. Significa questo forse avere meno cura delle esigenze della verità? Niente affatto: perché la verità di cui si parla, la verità della fede è tale da richiedere necessariamente la libertà dell'atto che l'accoglie" (p. 533). Ponendo la libertà della fede ad un livello superiore, non si entra affatto in conflitto con la cura della verità, in quanto la verità viene raggiunta dal credente solo se è libero.

Inoltre gli autori rispondono a coloro che potrebbero sospettare che la laicità provochi un indebolimento delle certezze. Queste possono affermarsi pienamente, ma nel rispetto assoluto della libertà di credere o di non credere, senza di che la cura della verità è illusoria. È impossibile accedere alla verità della fede se non si è liberi.

Il vecchio argomento clericale dell'articolazione tra la tesi e l'ipotesi va in frantumi. Esso consisteva nel dire: idealmente i cristiani si augurerebbero che lo Stato fosse cristiano, questa è la tesi. Ma l'ipotesi, le sfide della storia, fanno sì che la società si caratterizzi attraverso una pluralità di religioni, dunque si deve tollerare lo Stato laico, aspettando di poter ritrovare lo Stato cristiano. Questa è "tolleranza mal sopportata". Gli autori criticano una sorta di disprezzo della libertà, una negazione della libertà religiosa. Ma se si mette la libertà al cuore del ragionamento, l'idea stessa di uno Stato religioso diviene inaccettabile. La laicità è augurabile in se stessa, e questo dal punto di vista del credente: «Non si tratta dunque più di dire che un'autentica laicità è accettabile per la Chiesa, assumendo un'attitudine puramente negativa, come se si indietreggiasse davanti ad un attacco e si confessasse l'arretramento facendo buon viso a cattivo gioco. Significa rinunciare all'interiorità. Significa supporre che il cattolico non voglia pienamente questa laicità e che la tolleri, sempre aspettando il giorno in cui potrà sopprimerla, in nome della sua religione. Bisogna riconoscere che un'autentica laicità va desiderata e voluta dal cristianesimo, sia per i vantaggi che ne trae la vita della civiltà umana, sia per i vantaggi che ne trae la vita della fede» (p. 541).

È lo stesso anno in cui Mounier pubblica la raccolta di testi intitolati *Feu la Chrétienté*. In uno scritto molto importante, in cui sottolinea l'accordo con questo titolo e con l'orientamento annunciato, Henri Marrou precisa: "Noi siamo sul punto di interrompere nella storia della Chiesa quella parentesi apertasi con la

conversione di Costantino, o forse, più precisamente, per quanto concerne l'Occidente, con le invasioni barbariche: la cristianità"². È un'idea ripresa nelle pieghe del Vaticano II.

Molti testi di Mounier raccolti in quest'opera sviluppano, senza saperlo, la prospettiva nella quale si sarebbe situato, al momento giusto, il Concilio. L'interesse e la modernità dell'approccio che caratterizzano Mounier stanno nel fatto che egli si pone, come Marrou, dalla parte della civilizzazione. La questione fondamentale diventa allora: l'obiettivo del cristianesimo consiste nel costruire una civiltà cristiana? Marrou precisa il senso della domanda, "vale a dire una civiltà in cui tutto, istituzioni, tecniche, costumi, obiettivi si sottomettano alla verità cristiana, come un mezzo al suo fine, o meglio come dei fini subordinati ad un fine di ordine superiore?"³.

Per rispondere alla questione, Mounier interroga la storia. Egli sottolinea che all'origine del cristianesimo, si è stabilito un dualismo tra Cristianesimo e civilizzazione. Si ha dunque una doppia corrente: «Una è il cammino della Chiesa, la vita cristiana», l'altra quello della civiltà.

Nei primi secoli i cristiani si integrano nella civiltà romana, salvo su un punto, l'idolatria (paganesimo). Ma «tutto avviene come se la morale cristiana non facesse presa sul diritto e sulle istituzioni» (239). Quanto all'influenza considerevole dei monaci, sin dai primi tempi del Medioevo, specie per il loro lavoro, essi fondano città, sviluppano l'agricoltura, creano una civiltà agricola. Ma questo lavoro monastico «non è istituito per fare l'Europa, ma per lottare contro l'ozio e disciplinare il corpo». La Chiesa «s'innesta nelle strutture temporali (VII secolo), al punto di cedere ad esse prima della riforma gregoriana», ma si giungerà a teorizzare tale confusione tra Chiesa e governo del mondo solo molto più tardi. Tuttavia il progetto teocratico non si è realizzato: si sono sempre avuti due poteri, due società. L'utopia teocratica è rimasta sostanzialmente una tentazione.

Da questa sintesi storica di cui ha dato solo una debole evocazione, Mounier tira una conclusione illuminante: "Ciò che più inquieta è l'assenza di intenzione di realizzare una civiltà di stampo cristiano, voluta e cercata come civiltà originale, piuttosto che guardare ad un regno estraneo a questo mondo, benché cominci da questo mondo e utilizzi i mezzi di questo mondo» (p. 243).

Bisogna concludere con una radicale differenza del cristianesimo al destino della

civilizzazione e al futuro della città degli uomini? Niente affatto. Il disprezzo del sensibile e del temporale non è cristiano: «Noi non dobbiamo portare lo spirituale nel temporale. Esso c'è già. Il nostro ruolo è di scoprirlo e di farlo vivere, di comunicarlo in maniera adeguata. Ciò che è temporale, nella sua interezza, è il sacramento del Regno di Dio». Del resto l'influsso del cristianesimo sulla civilizzazione è stato considerevole, ma non si è sviluppato secondo un modello di dominio che tende ad imporre l'idea di cristianità: «Ciò che chiamiamo civiltà materiale è nata in piena terra cristiana e accompagna l'espansione del cristianesimo nel mondo». Il principio è chiaro, aggiunge Mounier: «Come religione dell'universale imitazione del Cristo incarnato, il cristianesimo chiede all'uomo una presenza attiva in tutto ciò che è temporale» (247).

La questione alla quale Mounier consacra una buona parte del suo testo è: come il cristianesimo ha influito per ottimizzare il processo di civilizzazione? Il retro pensiero è chiaro: come si devono pensare oggi i rapporti tra cristianesimo e civilizzazione?

Bisognerebbe ripercorrere i dettagli dell'analisi. Mounier parla di un influsso della fede cristiana che si esercita in modo laterale, indiretto, di sbieco e insiste sul fatto che è la fede che agisce, non il potere politico della Chiesa. Infatti, il rifiuto del culto a Cesare finisce per destabilizzare l'impero e col tempo il «rendete a Cesare» sconvolgerà la confusione tra politica e religione. Parimente i dibattiti altamente teologici sulla duplice natura del Cristo, che è il senso dell'incarnazione, avranno per conseguenza che «la civiltà europea non si allontanerà da questo mondo». È quando il cristianesimo va in profondità e si radica veramente nel Vangelo che dà il meglio di sé alla civilizzazione: «Infatti il cristianesimo dà di più all'agire esteriore degli uomini quando cresce in intensità spirituale, piuttosto che quando si perde nella tattica e nella gestione» (253).

L'influsso del cristianesimo si esercita talvolta in modo indiretto per «dissociazione». Infatti esso non contiene alcun rifiuto totale di Roma, ma combatte l'idolatria e tende a dissociarla dal potere. «D'ora in avanti dovunque si ricostituirà lo Stato-Moloch, il cristianesimo, instancabilmente, inietterà la sua potenza dissociatrice». Quanto all'influsso diretto su tale processo di dissociazione, si legge: «c'è sempre tra l'inizio e gli effetti una sorta di un percorso obliquo, sembra sempre che il cristianesimo

produca effetti sulla realtà temporale come per sovrappiù, quasi talvolta per distrazione» (252).

A tutti questi tratti se ne aggiunge uno che complica le cose: l'ambivalenza dell'ispirazione cristiana. Per rispetto alla libertà umana, la parola di Dio si rifrange diversamente secondo come viene accolta «con l'occhio dello spirito o con l'occhio della carne». L'ambivalenza è dunque «La maniera con cui il cristianesimo agisce attraverso le correnti stesse che gli si oppongono» (256). Del resto «il messaggio cristiano è raramente lineare». Si esprime attraverso paradossi. Tutte queste modalità sorprendenti si spiegano col fatto che il cristianesimo è una realtà «che cerca di esprimersi sul piano di un'altra realtà che la trascende».

L'ultima parte di questo studio è una riflessione di portata teologica: «La Chiesa, a imitazione del suo capo, è pienamente incarnata, la sua missione propria, che non è di questo mondo, essa la compie in questo mondo». Ciò che la Chiesa denuncia costantemente è una società «qualunque sia la sua struttura, che si chiude al soprannaturale». Infatti l'apertura al soprannaturale è essenziale alla salvezza della civilizzazione.

Mounier insiste a lungo sull'impossibilità di separare lo spirituale e il temporale: non c'è tra i due né separazione, né indipendenza, né confusione, perché i due ambiti hanno una loro specificità e relazioni complesse. Il «regno è già cominciato». «È perché la storia non è né una farsa, né un dramma senza scopo, ma una commedia divina, doppiata da una tragedia divina» (261).

Questo regno di Dio già in cammino – insiste Mounier – passa attraverso la storia, per cui storia e civilizzazione non sono realtà estranee al Regno. L'avanzamento stesso della fede si è appoggiato spesso su alcune circostanze della storia.

III – Esprit e la rivoluzione del rapporto cristianesimo mondo moderno

«*Christian World*, mondo moderno» è il titolo di un importante dossier di Esprit del 1946⁴. Michel Winock ha potuto considerare questa raccolta come «un numero preconciliare». Infatti scrive che questo numero «attraverso vari sviluppi, annuncia lo shock che scosse il mondo cristiano in quel periodo e dopo il Concilio Vaticano II»⁵. Il dossier presentato in quel numero mostra la notevole evoluzione del mondo cattolico nell'immediato dopoguerra.

Paul Thibaud avanza due temi principali⁶: “purificare la fede dai valori che l’abitudine e le pesantezze sociologiche vi hanno associato”, “Assicurare la libertà politica del cristiano e l’integrazione nel mistero cristiano di certi valori dell’ambiente *pagano*”, come si diceva allora.

Paul Thibaud sottolinea che nel dossier, il “nucleo duro” della fede non è in discussione. È in gioco essenzialmente la speranza “di porre fine al secolare conflitto della Chiesa e della società moderna”, che ispira le risposte al dossier, il desiderio di superare l’inerzia del cattolicesimo. A tal riguardo sviluppa un’analisi senza compromessi sulle patologie del cattolicesimo: inadeguatezza della parrocchia, default della liturgia, legalismo, seminari-ghetto, incomprendimento del mondo e dei valori laici.

Mounier sottolinea che la tensione tra la fede e il mondo è qualcosa di permanente, perché il cristianesimo è insieme trascendenza e incarnazione. Dal punto di vista dell’incarnazione c’è una notevole carenza del cristianesimo contemporaneo. Nello stesso tempo, non si può ridurre il problema alla sua inclusione nella società e nella politica, anche se la questione è urgente. L’accento è posto su due imperativi:

- Quanto alla politica: “separare ciò che è della Chiesa e ciò che, essendo del mondo, appartiene sempre più ad una organizzazione autonoma (il che non vuol dire anti-cristiana) del mondo”⁷.

- Quanto al sociale: riscoprire il senso comunitario del Vangelo e ristabilire il contatto con la classe operaia.

Michel Winock nota che questi due imperativi caratterizzano “Esprit” nel dopoguerra e anche dopo la morte di Mounier (1950). È significativo che la testimonianza del padre Depierre, prete operaio a Montreuil, è posta a conclusione del dossier, alla fine del “capitolo sui rimedi”, con il contributo di P. Congar e del P. Montuclar e occupa la metà delle pagine. La testimonianza lunga e bella di André Depierre, una figura di spicco del collettivo dei preti operai, indica chiaramente in quale direzione, per Mounier, occorra cercare il rimedio. La questione dei rapporti tra il mondo cristiano e il mondo è centrale per la problematica di Mounier. La sua posizione, fin dall’inizio, comporta una presa di distanza dal mondo cristiano. Questa posizione si traduce nella volontà di non fare di “Esprit” una “rivista cattolica”, scelta che comporta una apertura al pluralismo con riguardo ai collaboratori. Si concorda sul fatto che un progetto quale “Rifare il Rinascimento”

non potrebbe essere l’opera esclusiva di intellettuali cristiani.

Il progetto è caratterizzato da alcuni rifiuti. Innanzitutto l’intenzione di non rassegnarsi a ciò cui il mondo cristiano sembra rassegnarsi, ossia il “disordine stabilito”⁸. Di fatto il mondo cristiano ha perso il contatto con intere fasce del mondo moderno e in particolare con il mondo del lavoro.

Dal primo numero di “Esprit”, il programma è chiaramente indicato: “separare ciò che è spirituale da ciò che è reazionario”. Questo è il significato profondo della priorità attribuita a ciò che è spirituale. Mounier fonda la possibilità di questa dissociazione, nel dopoguerra, sulla revisione nella storia del cristianesimo, del senso concreto dell’ideale della cristianità. La conclusione del dossier è ovvia, come si è visto: il progetto di fondo del cristianesimo non è quello di costruire una civiltà cristiana. Di conseguenza è necessario rompere con la nostalgia della cristianità e inventare nuove forme per iscriverne concretamente il cristianesimo nella civiltà, nella cultura e nella società.

Se il mondo cristiano resta aggrappato alla cristianità, perderà se stesso: “è minacciato [il cristianesimo] da una sorta di apostasia silenziosa fatta di una diffusa indifferenza e dalla sua propria incongruenza”⁹. Promuovere il disimpegno da una politica reazionaria non comporta per Mounier un passaggio verso lo stesso tipo di impegno, benché a sinistra. “Cattolico di sinistra”?. “Certamente non sarebbe stato d’accordo con questo appellativo, almeno senza ulteriori precisazioni”¹⁰. I dettagli, si possono intuire: la Chiesa non può identificarsi con un partito, qualunque esso sia. Le riluttanze di Mounier nei confronti della democrazia cristiana derivano dal fatto che egli vi vede il rischio di ulteriore confusione tra lo spirituale e il temporale. In ogni caso, bisogna ribadirlo, vi è in Mounier una forte spinta all’impegno politico, che raggiungono talvolta l’ideale socialista. Ma l’impegno necessario per un cristiano laico non deve coinvolgere direttamente la Chiesa. C’è in lui l’esigenza dell’autonomia dei laici in materia di impegni temporali.

Poiché non vi è alcun motivo di rimpiangere una cristianità che è in gran parte mitica, mai realizzata nel passato, Mounier invita il credente a non trattare il mondo come se oggi fosse peggiore del passato. Non c’è in lui alcun rifiuto sistematico della civiltà contemporanea: “Non troviamo in lui questo arretramento a priori, questa diffidenza sistematica per i valori della civiltà, che è in fondo così poco coerente con

l'essenza del cattolicesimo, sempre desideroso di glorificare il Creatore sottolineando la grandezza della creazione" (Henri Marrou).

Qui arriviamo ad un punto in cui Mounier opera cambiamento significativo nel rapporto tra cattolicesimo e il mondo. Di fronte ad una Chiesa che crede ancora di essere l'unica possibile fonte di verità sull'uomo, Mounier effettua una virata di bordo carica di conseguenze: "Davanti ad ogni verità, indipendentemente dalla sua provenienza, il primo dovere del cristiano è riconoscerla. Ora, benché si tratti senza dubbio di buona fede, è un fatto che nello sforzo di organizzare il mondo da due secoli, in particolare quello politico, sociale ed economico, il mondo cristiano nel suo complesso, nonostante dedizioni eroiche ed entusiasmi più ammirevoli che correttamente spesi, è spesso in notevole ritardo rispetto al mondo"¹¹. E Mounier invita il mondo cristiano ad "andare a scuola", "a colmare i suoi limiti", a "riconoscere i valori nati al di fuori di sé". Per quanto riguarda le idee e i valori sviluppatasi in ambito temporale, a parte gli aspetti sociologici, ci sarà più spesso da assumerli (correggendoli senza dubbio) che da incarnarli". Su questo punto, Mounier ricorda alcune analisi di "*Jeunesse de l'Eglise*" o quelle del padre de Lubac. "Respingiamo anche l'idea che l'epoca moderna non avrebbe conosciuto che errore e decadenza fuori della Chiesa. Questa è un'illusione, una tentazione alla quale abbiamo troppo ceduto" (*Catholicisme*, 1941).

Quanto ai valori, insiste Mounier: "Lo scandalo non è che essi siano nati al di fuori del mondo cristiano... lo scandalo è che la cattolicità o la cristianità come gruppo sociale storico, non abbia contribuito alla loro nascita, che l'abbia male assimilati e che sia ancora così poco in sintonia con essi"¹². Mounier sottolinea l'importanza di questi valori nel mondo contemporaneo: "la libertà, la giustizia, la tolleranza, la democrazia, il senso del collettivo, i dati sperimentali, il progresso, ecc. Il cristiano, almeno il cristiano con gli occhi aperti, non rifiuta questi valori, ma in generale sembra preoccuparsi di più delle possibili o reali deviazioni che di accoglierli come un'autentica rivelazione". È nell'interiorizzazione di questi valori che il cristiano può trovare un "linguaggio comune a quello del suo tempo".

Qui si apre una prospettiva in relazione alla rottura del linguaggio descritto prima da Mounier: "Le parole della Chiesa non interessano più, i gesti non colpiscono più, il mondo ha perso la chiave della sua lingua, e la Chiesa

ha perso la chiave del linguaggio degli uomini". Il rovesciamento di prospettive è necessario anche nei confronti del mondo cristiano non cattolico. Mounier cita Congar: "Il cattolico, diceva costui, ha la comune tendenza a considerare le altre confessioni in una prospettiva negativa, come errori in sé, tanto che esse dovrebbero rinunciare alla propria identità il giorno in cui ricostruissero l'unità. Questo significa riconoscere che anche le altre confessioni implicano e sviluppano elementi autentici di verità e di vita a cui il cattolico deve un riconoscimento positivo, a prescindere dalle proprie idee sulla loro separazione e circostanze concomitanti".

L'essenziale di queste posizioni nel 1947 era già nel testo importante del 1936: *Cristiani e non credenti*. Si dovrebbe riprendere il testo in dettaglio. Bastino qui alcune notazioni. In primo luogo, a proposito della Chiesa, Mounier rifiuta la divisione fra una Chiesa ideale, la cui realtà spirituale si collocherebbe nell'invisibile, e una Chiesa visibile trattata come secondaria, addirittura come processo di decomposizione. La sua appartenenza alla Chiesa implica una unità tra il significato mistico della Chiesa e la storia: la Chiesa è nell'unità di anima e corpo, visibile e invisibile. Questa visione forte della Chiesa permette di fare una distinzione importante, perché legittima il riconoscimento del laicato, la cui autonomia è reale o dovrebbe esserlo nella partecipazione "agli sforzi per organizzare la cultura e il benessere in un ordine separato del Regno di Dio, ma subordinato a Lui".

Questa affermazione dell'autonomia dei membri della Chiesa riguardo al loro impegno nel mondo si tradusse, come è noto, in momenti molto critici tra "Esprit" e la Chiesa. Due le tappe: nei primi anni e a metà degli anni '50. "Esprit", che non utilizzava l'etichetta cattolica e che non ha mai preteso di rappresentare la Chiesa, rasentò la condanna. Ora, per la Rivista, era essenziale che le posizioni assunte in particolare riguardo alla crisi dei preti operai, fossero considerate come opera di cristiani, laici, chiaramente membri della Chiesa.

Il testo sulle relazioni Cristiani/Noncredenti in "Esprit" si sviluppa a lungo in una revisione della questione. Come progettare il posto del cristiano nel mondo moderno? Mounier dapprima descrive due modalità di risposte non accettabili. La prima avrebbe come obiettivo di "costituire gli uomini che sono nominalmente cristiani in un mondo chiuso nell'ordine temporale, come una cittadella dei buoni, con

numerose barriere contro le orde dei malvagi” (p. 861). Oltre al fatto che ciò alimenta una “buona coscienza” tra i cristiani, questa posizione getta sul resto del mondo “un innato discredito”.

Il secondo rifiuto riguarda alcuni cristiani «sempre in affanno per cancellare ogni confine, per deficienza di spirito o per povertà di idee, di fede o per una formazione che segue la moda, per carità e tolleranza mal comprese, facendo dimenticare la differenza irriducibile, che in questo mondo distingue il cristiano da questo mondo. “E. Mounier afferma chiaramente l’obbligo, nel dialogo con i non credenti, di non edulcorare le difficoltà della fede, anche per rispetto dell’altro; “Niente di più contrario al nostro scopo, alla nostra concezione della persona, al nostro temperamento che questa rinuncia dell’uomo alle fedeltà supreme».

Il rapporto con il mondo che chiede Mounier da parte del cristiano consiste principalmente nell’approfondire le caratteristiche del cristianesimo. Poi si tratta di affrontare le emergenze: la prima riguarda la constatazione che una massa di esseri umani soffre la fame “e si disumanizza sotto il peso di questa miseria”. In queste battaglie, i cristiani non devono agire da soli “contro la cittadella di oppressione che si è installata nel mondo moderno”. Disertare, sarebbe “radicare nel risentimento del povero, amico prediletto del Cristo, del Povero che oggi prende il nome di Proletariato, il convincimento che la politica di Pilato goda ormai il favore dei discepoli di Cristo”.

D’altra parte, Mounier elenca i principi più urgenti ai quali i cristiani devono allinearsi: il rispetto per l’individuo, la giustizia sociale... valori fortemente difesi anche dagli ambienti non cristiani.

Per le modalità, Mounier concorda con Maritain nell’obbligo di distinguere i casi in cui l’azione si fa “da cristiani” da quelli in cui si fa “in quanto cristiani”. Come cristiani “il primo passo dei cristiani riuniti a “Esprit” è stato di proclamare la volontà di rompere tra il loro cristianesimo vissuto e il disordine stabilito”. Per evitare il fariseismo, essi dovevano riconoscere le loro responsabilità come portatori del “fallimento del mondo cristiano”. Nello stesso tempo Mounier afferma che “la Chiesa e il cristianesimo rimangono intatti dai compromessi del mondo cristiano”.

Il riconoscimento del valore del mondo, come realtà umana, culturale, politica, porta a giustificare la possibile diversità di giudizi storici,

da cui deriva la possibile pluralità dell’impegno politico dei cristiani. Non vi è dubbio che la posizione di Mounier è stata un punto di riferimento per l’impegno dei cristiani in movimenti sociali non cristiani, e anche in politica, aldilà delle correnti cristiane, animati dalla volontà di trasformare il mondo. L’influsso della rivista *Esprit*, anche dopo la morte del suo fondatore, è stato significativo per l’affermazione del pluralismo politico tra i cattolici.

Questo si spiega anche con un atteggiamento di assunzione di responsabilità. “Mounier aveva scelto come missione quella di riattivare i cristiani, si sollecitarli all’impegno” (Marrou). Quale impegno? “Nella cultura e nella civiltà da cui si erano allontanati” (Paul Thibaud).

In relazione a tale ambizione, Thibaud descrive con precisione i due scogli ai quali Mounier voleva sfuggire: “Alla fine della sua vita, Mounier ha indicato in che cosa quello che egli voleva era diverso da quello che era stato tentato nel “Sillon” trent’anni prima¹³; si trattava di uscire da un dilemma: o si parte da una situazione confessionale o si condivide l’azione politica, poiché in questo passaggio, spiega P. Thibaud, c’è sempre la prevalenza del primo sul secondo. Di colpo Mounier s’impegna in una controversia duplice, verso il mondo cristiano e verso la democrazia. Voleva “tentare più che una riconciliazione, un doppio effetto di stimolo”.

Polemica nei confronti del mondo cristiano? Mounier non accetta il rifiuto di abbandonare il luogo in cui si è garantiti in tutto: “la dottrina sociale cristiana rappresenta in questo l’illusione suprema: essa lascia credere che siamo in grado di amare e aiutare il mondo senza buttarci in esso”. Mounier oppone a questo quietismo una esigenza: la capacità di sgombrare la via alla verità che nasce, cresce, muore (V, 1938). Da “*Esprit*”, non ci si potrà aspettare una semplice adesione alla democrazia, senza chiederle in che modo si svilupperà.

A questo punto, occorre tornare all’importante articolo di P. Thibaud citato più volte: “Il personalismo, prima di essere una dottrina, è il tentativo di creare un luogo in cui la vita cristiana possa generare valori sociali e umani. Questo può essere fatto solo uscendo dal proprio guscio, in presenza di non credenti e con essi: solo un dialogo attivo con i non credenti può dimostrare che i cristiani fanno qualche cosa di più che ripetere le loro buone intenzioni nel loro gergo. Il personalismo è principalmente un luogo di incontro “designazione

collettiva adatta a varie dottrine [...] che possono accordarsi sulle condizioni di base di una nuova civiltà [...]. Il personalismo attesta una convergenza delle volontà e si mette a loro servizio”. (E. Mounier, T1, p.483).

È ovvio che tutto il cattolicesimo francese non si è riconosciuto in Mounier, ma la posizione di “Esprit”, che stiamo ripercorrendo a grandi tratti, ha aperto la strada ad uno spostamento del mondo cristiano verso il mondo, al di fuori del ghetto. Questa prospettiva ha di gran lunga superato la cerchia dei lettori di “Esprit”. Tra questi, vi era una percentuale significativa di testimoni che inconsapevolmente attendevano il Concilio.

“Esprit” non solo promuove l’azione con i non credenti, ma possiamo dire che costituisce un centro d’incontro, sullo stile stesso delle pubblicazioni della rivista, una applicazione pratica del suo ideale. Gli incontri che promuove non costruiscono il dialogo su un minimo comune che implicherebbe un cristianesimo annacquato. Mounier ha spesso insistito sul fatto che la vera comunità suppone che ognuno nel rapporto rimanga il più autenticamente se stesso. Certo che si rifiutava il proselitismo della incredulità, e il pubblico schierato in prima linea era la frangia del cattolicesimo che attendeva un rinnovamento della Chiesa, ciò che sarà formulato in maniera splendida con *l’aggiornamento* di Giovanni XXIII.

Mounier ha potuto avere una decisa presa di posizione critica nei confronti del mondo cristiano per troppa vicinanza al mondo “borghese”. Il termine non si riferiva a una categoria sociologica, ma a un tipo umano che è agli antipodi dell’uomo del Vangelo. Si poteva applicare anche al Papa Pio XII, all’amministrazione vaticana, ai chierici. Ma in questa severa posizione critica, egli includeva se stesso fra quelli che meritavano di essere criticati: “da cristiano a cristiano, colui che accusa e dice “voi” in luogo di dire “noi”, ha già rotto la comunione”¹⁴.

Per capire la coerenza della sua posizione, è bene ricordare proprio ciò che egli intende per Chiesa, mondo cristiano, ecc., sulla base della distinzione agostiniana tra le due città: Città terrestre, città di Dio, Mounier colloca la Chiesa anima e corpo come appartenente alla Città di Dio (T1, 376). Non si è cristiani che per “la parte più o meno grande di sé che si sviluppa in questo ordine, vive la vita della Chiesa”. Quando si parla del fallimento della Chiesa, non si tratta della Chiesa in se stessa, che rimane senza macchia anche se il

Papa fosse in uno stato di peccato mortale. Il fallimento proviene dai mezzi profani, che sono necessari e “pesanti” e possono far perdere l’azione apostolica verso il mondo (vale a dire, nella logica della città terrena). In tal caso si diventa cattolici, “come si appartiene ad una classe o a un ambiente sociale”. Questo trasformazione riguarda il mondo cristiano che “costituisce un ordine naturalmente cristiano, la realizzazione storica della cristianità¹⁵, in questo periodo storico, con il mondo materiale”. Il mondo cristiano vive la tensione tra la Città di Dio e la città terrena, e “questa è necessaria: la Chiesa per la sua condizione umana non può essere senza mezzi temporali”. Una tale convinzione, di stampo agostiniano, permette a Mounier di avere un profondo attaccamento spirituale alla Chiesa, e al tempo stesso drammaticamente capace di denunciare tutto ciò che nell’uso dei mezzi temporali minaccia la città di Dio.

In ultima analisi, Paul Thibaud coglie l’essenziale quando spiega che lo spazio di accoglienza offerto da “Esprit” ha permesso “che i cattolici si esprimessero da cattolici al di fuori delle istituzioni della Chiesa cattolica” e lavorassero “per creare una opinione pubblica cattolica”. “La cosa principale era questa novità (la libertà di parola, in quanto cattolici, valeva anche per quanti non erano scrittori^{16?}), il carattere pubblico di una parola cristiana che liberamente esprimesse esigenze critiche e politiche, la vittoria sull’intimismo pio, sul soffocamento clericale, la reinvenzione dentro il cuore del cattolicesimo di una certa forma di laicità”. Si tratta di questa laicità, complementare dell’altra, che ha suscitato il bisogno di libertà, di una differenza feconda del laico rispetto al chierico. È tempo di tornare a Mounier per la sua lucida intuizione della necessità della Chiesa esposta ai rischi della politica vaticana, di avere un’opinione pubblica informata: “Proprio perché la Chiesa non può ignorare le cose del mondo... dobbiamo darle il sostegno ed il controllo dell’opinione pubblica cattolica in quelle circostanze in cui per necessità vitali (la Chiesa) si compromette nei giudizi empirici degli uomini”¹⁷.

Conducendo la sua battaglia, sfuggendo ai privilegi che alcuni tentano di ottenere da Pio XII, invecchiato e ammalato, “Esprit” è stato protagonista di una vittoria sul terreno di ciò che i teologi elaboravano quanto al ruolo del laicato.

IV – Due crisi rivelatrici

In questa questione del cambiamento dei rapporti tra Chiesa e mondo, colloco la storia che presenta il senso dell'avventura di "Esprit". Penso che riguardo a ciò che ha prodotto i cambiamenti della cultura cattolica, occorra almeno soffermarsi su due crisi differenti nel modo in cui sono state percepite, ma entrambe significative. Si tratta della crisi dei preti operai e di quella dei movimenti di Azione cattolica, con in secondo piano l'incredibile persecuzione dei teologi che hanno preparato, senza saperlo, il Vaticano II.

La crisi dei Preti operai, un osservatore e la chiesa preconciliare

Non si dovrebbe vedere forse in questa grande crisi che fu la sospensione dell'esperienza dei preti operai, un segno rivelatore dei problemi che la Chiesa gerarchica a quei tempi si rifiutava di vedere? La molteplicità delle reazioni finirà in qualche modo col riversare la crisi contro coloro che l'avevano innescata. Questa forma di *boomerang* è molto bene analizzata nei due principali testi apparsi su "Esprit" in proposito: Jean Lacroix, *L'église et la mission* (Dicembre 1953); Albert Béguin (successore di Mounier dal 1950), *Le prêtres ouvriers et l'espérance des pauvres* ("Esprit", n. 3 marzo 1954). L'importanza che questi testi danno all'avvenimento è in continuità con la visione di Mounier riguardo all'esperienza di quel centinaio di preti che avevano abbracciato il lavoro operaio una decina d'anni prima, col sostegno dell'arcivescovo di Parigi mons. Suhard. Questi si era nutrito del libro di Godin e Daniel, *La France pays de mission*¹⁸ e le sue lettere pastorali diedero un orientamento chiaro: «Il dolore, l'angoscia dei preti di oggi è di sentire che "il paese reale" vive, si costruisce senza di loro e che essi sono come degli stranieri". "In troppi Paesi così detti cristiani, la Francia in particolare, la Chiesa, malgrado la presenza di edifici di culto e di preti, non è più visibile quanto alla presenza di fedeli. Non si dà più la possibilità di decidersi pro o contro il Cristo. Una mole di pregiudizi ha completamente deformato il volto della Chiesa ai loro occhi. Il sacerdozio è per loro ancora meno accessibile. Di conseguenza è bene che dei preti ridivengano testimoni. Molto meno per convincere quanto per essere segno"¹⁹.

Un fatto è significativo: la difficoltà che hanno gli storici a spiegare chiaramente le vere ragioni

che hanno motivato Roma e chiaramente il cardinal Ottaviani. È significativo che quasi contemporaneamente sono oggetto di sanzioni i teologi che saranno - alcuni anni più tardi - tra gli esperti del Concilio (P. Chenu, P. Congar, P. De Lubac...) e che allora erano «tra i principali ispiratori dell'ala più attiva del cattolicesimo francese»²⁰.

Che ci sia stata la proposta di un compromesso, che non sia stata soppressa la Missione di Parigi, tutto ciò è a merito dei vescovi di Francia, ma riguardo alla storia, l'evento della fine dell'esperienza dei preti operai e ciò che questo rivela è essenziale.

È ciò che Jean Lacroix analizza profondamente: ponendo fine a tale esperienza si rifiuta di assumere una questione fondamentale: quella del divorzio tra la Chiesa e vasti settori della popolazione, specialmente la classe operaia «nata fuori della Chiesa e che non comprende né il suo comportamento né la sua mentalità, né il suo linguaggio». Per colmare questa distanza non basta venire tra gli operai, ma occorre divenire veri operai, realizzare un atto di «naturalizzazione del prete tra un popolo nel quale egli era solo uno straniero».

Jean Lacroix pone la questione: perché questa esperienza ha avuto una tale diffusione, come dimostra la reazione suscitata dal fatto di essere messa sotto accusa e non unicamente in Francia? È perché ha posto una questione centrale: «È il problema dell'universalità concreta della Chiesa, della sua cattolicità nel mondo moderno». L'esempio del padre Monchanin in India che si è fatto indiano e ha sposato la cultura indiana è illuminante. Egli ha fatto ciò «per permettere alla trascendenza cristiana di penetrare nelle fibre più profonde». Lacroix sviluppa anche la crisi del linguaggio in questa civiltà che fa sì che una presenza silenziosa, ma attiva, sia il solo linguaggio religioso possibile. È ciò che hanno fatto i preti operai.

L'ottimo articolo di Albert Béguin prolunga quello di Lacroix e, com'è noto, c'è stata un mutamento da un autore all'altro: la questione dei preti operai viene sostituita dal direttore di "Esprit" con il rapporto essenziale con i poveri, la povertà che il Cristo stesso domanda ai cristiani.

Ricollocata in rapporto a questa esigenza fondamentale del cristianesimo, tutto il discorso dell'incompatibilità del sacerdozio con il lavoro operaio suona come uno scandalo profondo che Béguin mette in evidenza con grande forza spirituale. Se è così, sostiene, invece di ritirare i preti che hanno assunto la condizione

operaia, non si dovrebbe mettere al primo posto l'urgenza di riumanizzare le condizioni del proletariato?

Albert Béguin sottolinea due problemi immensi posti dalla fine di quell'esperienza:

- da una parte una ritirata rispetto al riconoscimento che fatto che è urgente che la Chiesa e i suoi membri si preoccupino dei loro rapporti con il mondo umano, di cui sono parte

- d'altra parte in questo mondo così com'è come dev'essere il sacerdozio?

Pagine molto forti sul tradimento della Chiesa in rapporto alla speranza dei poveri concludono questo testo, che sollecita Bernanos a scrivere: «I poveri hanno il segreto della speranza». Per A. Béguin risvegliare questa speranza impone di riconoscere una realtà storica: i poveri, attraverso i secoli, hanno preso la forma della classe operaia. Raggiungere i poveri oggi impone di passare attraverso le mediazioni della storia. Questo articolo ha avuto un immenso impatto²¹. In particolare ha riaperto le ceneri della querelle tra Vaticano ed Esprit. F. Mauriac temendo la condanna di "Esprit" scrive a Béguin: «Noi abbiamo bisogno di voi» in un testo in cui egli si lamenta che Esprit subisca la stessa condanna della "Quinzaine". E tra tanti altri citiamo Louis Massignon: «Non bisognerebbe che "Esprit", nostro ultimo appiglio in Francia si esponesse allegramente ad una sanzione romana, come le furie de l'Action Française.

Crisi dell'azione cattolica studentesca e senso del laicato

Al momento della crisi dei alcuni movimenti dell'azione cattolica giovanile (1957), l'idea stessa di azione cattolica aveva avuto dall'inizio del secolo una certa evoluzione. Questa precipitò nel dopoguerra, nel periodo in cui, precisano gli storici, sotto l'influsso di J. Maritain e E. Mounier si sviluppava una reazione contro la politica del ghetto. Si trattava di concepire l'apostolato del cristiano in un mondo sempre più secolarizzato: «in questa prospettiva, per dare più ampio spazio alla testimonianza, per incidere sulla massa, sembrò necessario condurre un'azione concertata sulle strutture temporali, prolungando un'azione cattolica, ossia anche politica». Le crisi degli anni Cinquanta girano attorno a queste questioni: gli impegni sociali accompagnano l'azione propriamente cattolica.

Il fatto più significativo è nel 1957: le dimissioni di circa cento responsabili (maggio

1957). È Jean Marie Domenach, nuovo direttore di "Esprit" che nel numero dell'estate fa un'analisi precisa delle "dimensioni della crisi". A suo avviso si tratta fondamentalmente di uno choc di ritorno della crisi dei preti operai e infine della stessa difficoltà della Chiesa ad ammettere nuove forme di apostolato legate a «una riflessione sulla nuova realtà del mondo e sulla necessità di affrontarla con spirito apostolico». Nella decisione presa nel 1956 dai Vescovi di considerare che l'insieme delle attività del movimento impegna la Chiesa, egli vede un riaffacciarsi dell'autorità scalfita dalla crisi dei preti operai: «I preti operai erano l'elemento di punta di un movimento più vasto: non era soltanto qualche audace, ma la chiesa di Francia tutta intera che doveva mettersi 'in stato di missione'. Ciò supponeva al suo seno una modifica progressiva delle strutture e delle mentalità».

Nello stesso dossier, si può leggere la spiegazione dei dirigenti della JEC dell'esigenza posta dai vescovi per cui occorre separare i due aspetti dell'attività del movimento: «l'azione cattolica e l'azione sociale o civile di ispirazione cristiana sono aspetti distinti». Conclusione: «devono esercitarsi in movimenti distinti»²².

Risposta dei dirigenti della JEC:

«Questa definizione dell'azione cattolica significa essenzialmente una distinzione molto forte tra l'azione cattolica da una parte e l'azione sociale e civile dall'altra parte. Ora, l'abbiamo visto, è approfondendo il suo compito apostolico, che la JEC, movimento di azione cattolica dei giovani, era stata indotta ad individuare la necessità di una educazione dei giovani studenti, tra gli altri ambiti, sul piano sociale e civile, acquisendo così un carattere di movimento di giovani»²³.

Nel suo articolo, il direttore di "Esprit" mostra che la separazione richiesta è impossibile e stacca l'azione cattolica da ogni responsabilità nei confronti del mondo, cancella l'educazione civica: «L'evangelizzazione pura, la propagazione della Parola è un'opera che la disciplina cattolica sottomette strettamente al controllo della gerarchia. Invece l'educazione civica, l'azione a livello di una civiltà in cui le strutture collettive devono essere cristianizzate, questo suppone una certa autonomia dei laici e un minimo di impegno nelle battaglie temporali»²⁴.

In conclusione, Domenach vede in questa crisi un esempio della regressione clericale alla vigilia dell'arrivo di Giovanni XXIII: «Qualunque fondamento si dia all'azione del laicato, esso resta subordinato, di supporto».

È legittimo ritenere che queste due crisi tendano a respingere per l'ultima volta ciò che il Concilio Vaticano II stava precisamente per riconoscere come via di rinnovamento per la Chiesa.

Al termine di questo percorso, nel quale ho dovuto talvolta essere breve, il che può essermi rimproverato, sono tentato di capovolgere il punto di vista del passato verso l'avvenire. Tutte queste ricerche, queste iniziative che hanno preparato il Vaticano II, si vede bene che sono un sostegno considerevole per comprendere meglio quanto il Concilio rappresenti la presa d'atto di una formidabile evoluzione culturale e spirituale. Oggi però riproporre tutte queste ricerche non dovrebbe servire soltanto a collocare il Concilio nella storia del XX secolo per meglio comprenderla. Queste ricerche ci sollecitano alla necessità di rivisitare quella memoria luminosa e prolungare e ampliare l'aggiornamento. Non si tratta soltanto di comprendere come la Chiesa sia arrivata a poter fare il Concilio, ma di scoprire nei presupposti che l'hanno preceduto le chiavi per coglierne l'immensa portata e situarlo in un movimento di aggiornamento che ci sollecita di continuo. Questo sguardo sul futuro non è possibile senza tornare ai grandi testimoni che spesso, assumendo rischi rispetto all'immobilismo dell'istituzione, hanno reso possibile quel lampo dello Spirito Santo, quale è stata l'annuncio del Concilio e la sua realizzazione.

NOTE

¹ Cf. G. Coq, *La laïcité principe universel*, Le Félin, Paris 2005.

² Cf. H. Marrou, *Un homme dans l'Eglise*, contributo al numero speciale di "Esprit", dicembre 1950, intitolato *Emmanuel Mounier*.

³ P. 901.

⁴ *Esprit*, agosto-settembre 1946.

⁵ *Esprit des intellectuelles dans la cité*, Le Seuil 1975, p. 57.

⁶ *Le cristianisme d'Esprit, Ferments ou latence?*, in *Contributo al Cinquantenario di Esprit*, gennaio 1983.

⁷ Cit. da M. Winock, 361.

⁸ Cfr. *Confessions pour nous autres chrétiens*, T1, 373, 1934.

⁹ Scrive ancora Marrou: «Con lui (Mounier) tramonta questa attitudine del cane bastonato, indegna della fierezza di un cristiano, che era stato a lungo il comportamento caratteristico dei cattolici di fronte al mondo moderno: questa mentalità di un'armata sempre in ritirata che si lancia in improvvise battaglie di retroguardia».

¹⁰ H. Marrou, *Esprit* XXI, 1950.

¹¹ *L'Agonie du christianisme*, in *Esprit*, 1947.

¹² *Esprit*, février 1936.

¹³ Paul Thibaud, *Le christianisme d'Esprit*, in *Esprit*, I 1983, dagli anni 30 agli anni 80.

¹⁴ E. Mounier, *Introduction au monde moderne*, in *Monde chrétien*, agosto-settembre 1946.

¹⁵ Questo senso sociologico di cristianità non va confuso con la cristianità ideale del Medioevo.

¹⁶ [Questione messa in nota dall'Autore, n.d.r.].

¹⁷ Articolo di Mounier in *Le Voltigeur* (pubblicazione legata a "Esprit") intitolato: *En interrogeant les silences de Pie XII* interpella direttamente Pio XII sul suo silenzio, sulle aggressioni di Hitler (Venerdì santo 1939) e sull'appoggio ai franchisti "la parte sana del popolo spagnolo" (espressione di Pio XII). Il testo di Voltigeur si trova in *L'Engagement de la foi*, raccolta scelta di Mounier, Paole et Silence.

¹⁸ *La France pays de mission*, Henri Godin e Yves Daniel, editio de l'Abeille, 1943.

¹⁹ Estratti citati nei passaggi ripresi da Jean Lacroix nella *Lettre Essor et déclin de l'Eglise*, di Ms Suhard

²⁰ *Nouvelle histoire de l'Eglise*, T5, p. 635.

²¹ Cf. Goulwen Boudic, *Les métamorphoses d'une revue, Esprit, 1944-1982*, Editions IMEC 2005, p. 201.

²² Cf. Roer Aubert, *Le demi siècle qui a préparé Vatican II*, in *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, T5, *L'Eglise dans le monde moderne*, Edition du Seuil, 1975.

²³ Nell'articolo di Marc Jussieu, *Esprit* VII, 1957.

²⁴ Articolo di Jean-Marie Domenach, op.cit., p. 93.



ROVERETO: DUNCAN GRANT, ritratto di Lady Ottoline Morrel