

## Il dopo Concilio: i precursori passano all'opposizione

### Sommario

<b>Il dopo Concilio: i precursori passano all'opposizione</b> .....	<b>1</b>
Le due riviste, "Concilium" e "Communio" .....	2
Il caso Hans Urs von Balthasar .....	3
Il caso Ratzinger .....	5
Il caso De Lubac.....	6
Il caso di Louis Bouyer .....	7
Il caso Maritain.....	9
I problemi rimossi.....	12

I giudizi espressi nei documenti del Concilio Vaticano II su "il moderno" sono generici e poco univoci, come abbiamo visto; le prese di posizione sulla nuova realtà civile sono ottative più che analitiche e critiche. Al lodevole obiettivo del dialogo non pare corrispondere un'intelligenza adeguata del mondo nuovo e della sua complessità. Dopo avere accuratamente evitato per secoli la frequentazione del mondo moderno, quando alla fine esso è abitato si mostra assai più complicato di quanto supposto.

Non stupisce in tal senso che molti degli apprezzamenti e dei progetti, espressi alla vigilia del Concilio, o anche espressi nel Concilio e nei suoi documenti, abbiano dovuto poi essere ripresi, precisati e anche corretti alla luce degli esiti che ne sono scaturiti. Tra i documenti di fatto espressi dal Concilio e gli intendimenti da esso perseguiti sussiste uno scarto; i documenti sono molto acerbi. In tal senso si può anche dire, come di fatto è stato detto, che sussiste uno scarto tra quei documenti e la densità di senso espresso dall'evento conciliare. La fedeltà al Concilio e al suo disegno di aggiornamento non può essere ridotta alla fedeltà alle disposizioni approvate.

Lo scarto non può essere interpretato però nei termini troppo semplicistici di uno scarto tra la "lettera" dei documenti e il presunto "spirito" del Concilio. Il criterio così espresso induce poi ad intendere come conforme lo spirito tutto ciò che corrisponde al mutamento e come conforme invece alla lettera tutto ciò che si oppone al mutamento; ciò che si oppone sarebbe da riferire per ciò stesso alle resistenze allo spirito. Lo scarto ha un significato decisamente più complesso. Così di fatto interpreta lo scarto la "scuola di Bologna", artefice dell'edizione degli atti del Concilio<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Il nome attuale è "Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII"; l'istituto di ricerca è nato nel 1953 per iniziativa di Giuseppe Dossetti, che lo aveva intitolato "Centro di documentazione Istituto per le scienze religiose"; la finalità era quella di promuovere gli studi e la formazione in tale ambito, con particolare riguardo al Cristianesimo e ai rapporti di esso con le altre religioni; l'Istituto si trasformò poi prima in "Associazione per lo sviluppo per le scienze religiose" (riconoscimento del 3 novembre 1970) e poi nel 1985 in "Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII" (riconoscimento del 6 aprile 1990); ha avuto molti aiuti pubblici e ha promosso molti progetti nazionali e internazionali; ha istituito anche la "Alta Scuola europea di scienze religiose Giuseppe Alberigo"; ha promosso *La Storia del concilio Vaticano II*, diretta da G. Alberigo e curata da A. Melloni, un progetto internazionale che si avvale di una ricchissima base documentaria inedita; l'opera, pubblicata contemporaneamente in sei lingue (italiano, inglese, francese, tedesco, portoghese, spagnolo, è in corso la traduzione russa), articolata in cinque volumi, cerca di ricostruire la dialettica che ha animato l'assemblea nelle varie fasi. Ma queste innumerevoli fonti diventano mattoni di una ricostruzione straordinariamente compatta e univocamente orientata. La tesi di fondo di questa "Storia" è che, del Concilio, gli elementi prioritari non sono i testi prodotti, ma è l'evento in sé; esso esprime lo "spirito" del Concilio, incommensurabilmente superiore alla "lettera" dei testi conciliari. Lo "spirito" del Concilio è identificato nel sogno di Giovanni XXIII di una "nuova Pentecoste" per la Chiesa e per il mondo. Mentre la "lettera" sarebbe l'imbrigliamento dell'assise attuato da Paolo VI, il papa che ha in effetti promulgato tutti i documenti conciliari. Tra Giovanni e Paolo lo scarto è dato come incolmabile, quasi che la "lettera" montiniana avesse soffocato lo "spirito" roncalliano. Un'altra tesi

La distinzione tra spirito e lettera del Concilio è proposta, nel periodo successivo al Concilio<sup>2</sup>, ad opera di coloro che interpretano il Concilio come evento di carattere “pentecostale”. L’immagine del Concilio futuro come una nuova Pentecoste è di Giovanni XXIII; è soltanto un’immagine e dà espressione ad un auspicio. L’immagine è suggerita dalla necessità di correggere il carattere rigido che in effetti assumeva la difesa dell’ortodossia nel quadro del cattolicesimo intransigente; quella difesa era rigorosamente legata alla lettera. Non poteva però essere maggiorata fino a diventare criterio legittimante la sostituzione di un’ipotetica “neodossia” all’ortodossia. “Neodossia” significa vera confessione della fede è la confessione del nuovo.

La formula è suggerita da Michel Novak, che nel 2003 scriveva: «Non c’è dubbio che il Vaticano II sia il Concilio più erroneamente interpretato della storia ecclesiastica. Molte menti tendenziose hanno accolto soltanto ciò che esso portava di nuovo (o che sembrava nuovo), estrapolando questi elementi dal contesto, ignorando al tempo stesso l’enorme massa di documenti del Concilio, molti dei quali tradizionali (proprio come si spererebbe che fossero). Dovrebbe esserci un nome per questa eresia. Propongo “Neodossia”, un amore acritico e irrazionale per il nuovo»<sup>3</sup>.

Una prospettiva istruttiva per interpretare il significato della distinzione tra spirito e lettera del Concilio è offerta dalla considerazione di un fenomeno strano: molti dei fautori precoci del programma di riforma della Chiesa perseguito dal Concilio, che furono poi anche protagonisti del dibattito conciliare, nel periodo successivo hanno preso le distanze dal Concilio stesso. Hanno mutato parere? Oppure più semplicemente è accaduto che, a fronte delle interpretazioni abusive del Concilio, essi hanno precisato il senso della riforma da loro intesa? Alla luce del seguito del Concilio sono divenute evidenti molte ambiguità della retorica che allora vinceva; esse prima sfuggivano.

La considerazione di alcuni testimoni più rappresentativi di questo fenomeno ci aiuta ad entrare nella complessità ed anche nelle ambiguità della riforma conciliare.

### *Le due riviste, “Concilium” e “Communio”*

Testimonianza eloquente del fenomeno di cui ci occupiamo è la vicenda delle due riviste internazionali nate subito dopo il Concilio, “Concilium” e “Communio”.

La prima è stata fondata già nel 1965, l’anno stesso di chiusura del Concilio. Meglio, nel 1965 ha iniziato le pubblicazioni, in sette lingue; la fondazione risale al luglio del 1963, quando essa fu progettata come “rivista internazionale di teologia cattolica”. Per essa hanno scritto tutti i nomi maggiori della teologia cattolica; , non soltanto, ma anche voci nuove estranee alla scuola, aderenti al programma del Vaticano II. Il programma dichiarato dalla rivista era appunto quello di mantenere vivo “lo spirito del Vaticano II”. Il programma era raccomandato da un timore prevedibile: le resistenze alla riforma conciliare, numerose e vivaci già quando era ancora in atto la sua celebrazione, non sarebbero diventate assai più forti una volta sciolta l’assemblea? Che esse rimanessero minoritarie finché durava l’assemblea, pareva

---

di fondo è che il Vaticano II ha segnato una cesura sistemica tra la stagione ecclesiastica anteriore, preconciliare, e quella successiva, postconciliare; la tesi non è accolta da tutti gli storici; Jedin in particolare ha contestato che il Vaticano II abbia rotto drasticamente con l’epoca tridentina; lo strappo è semmai posteriore, tra il Vaticano II e il burrascoso postconcilio.

<sup>2</sup> È stato scritto che il primo ad usare l’espressione “spirito del Concilio” sarebbe stato M. Novak, associandola alla lettura del Concilio come fautore della *neodossia*, anziché dell’*ortodossia*: la verità è il nuovo, e non una dottrina fissa; vedi Nicola Lorenzo BARILE, «Sotto l’influenza dello spirito del Concilio». *Il Vaticano II secondo Michael Novak*, in <https://www.sabinopaciolla.com/sotto-linfluenza-dello-spirito-del-concilio-il-vaticano-ii-secondo-michael-novak/>; in realtà l’espressione è già usata, *in bona parte*, nel 1963 dai fondatori della rivista “Concilium”.

<sup>3</sup> Vedi G. FABI, *In ricordo di Michael Novak*, in *Il Sole 24 Ore*, 19 Febbraio 2017. i

quasi come un miracolo; il rischio era che poi divenissero vincenti. La rivista ebbe il consenso determinante di nomi assai illustri, quali quelli di Yves Congar, Hans Küng, Johann Baptist Metz, Karl Rahner ed Edward Schillebeeckx.

Molto presto, nel 1972, nacque una seconda rivista teologica internazionale, «Communio». Pur senza dichiarare in maniera esplicita un intento polemico nei confronti della precedente, essa perseguiva un programma di carattere decisamente alternativo. I fondatori erano in alcuni casi già membri della redazione di Concilium. La separazione di J. Ratzinger, H. de Lubac o H.U. von Balthasar dalla rivista «Concilium» riflette un tacito giudizio: quella rivista rischiava di perdersi dietro a polemiche di carattere critico sociale o più in generale dietro ad arbitri intellettuali, ignorando la verità della fede. Soprattutto pericoloso appariva a questi teologi il distacco della riflessione della rivista Concilium dalla grande tradizione cristiana. I punti programmatici di «Communio» diventano l'aggancio alla tradizione, l'attenzione alla Scrittura, la pratica di un'ermeneutica scritturistica istruita dalla tradizione piuttosto che dalla mera filologia o dalla critica storico letteraria, la correzione di aperture decisamente ingenuie alla modernità.

Lo scopo della nuova rivista è, espresso in maniera molto precisa, da queste parole di von Balthasar:

... negativamente: resistere a tutti i costi alla polarizzazione mortale provocata dal fervore dei tradizionalisti e modernisti allo stesso modo; positivamente: percepire la Chiesa come una comunione, una comunità che nasce dalla comunione con Cristo (“data dall’alto”); come una comunione permettendoci di condividere i nostri cuori, pensieri e benedizioni. La rivista è di natura teologica, destinata a specialisti così come a tutti coloro che si occupano di questioni fondamentali della fede nel suo impegno con la cultura contemporanea. In linea con lo spirito incarnato nel titolo, gli editori hanno cercato fin dall’inizio di formare una comunità tra loro e i loro autori che procedesse sulla base di comunione. In Nord America, questo ha portato alla formazione di circoli di studio. Per lo stesso motivo, i redattori hanno scelto un’amministrazione federata anziché centralizzata per la revisione, tenendo conto della coincidenza di unità e differenza tra le molte aree linguistiche. Le diverse edizioni pubblicano frequentemente traduzioni dei reciproci articoli.

Da queste indicazioni, appare in maniera abbastanza chiara come la preoccupazione della rivista sia quella di sottrarsi ai meccanismi ossessivi della grande comunicazione pubblica, alle alternative perentorie, alle semplificazioni a cui esse inevitabilmente espongono le opposizioni polari care ai media. Il programma è quello di una comunicazione responsabile.

Se all’inizio le due riviste si distinguono per i rispettivi intenti, pur senza combattersi espressamente, progressivamente esse vedono divaricarsi i rispettivi temi e metodi, fino ad ignorarsi del tutto. Concilium ha sempre meno a che fare con la teologia cristiana; Communio ha sempre meno a che fare con la riforma del Vaticano II. La divaricazione delle due riviste riflette la divaricazione delle due correnti del cattolicesimo postconciliare: la prima riprende temi e teoremi della cultura contemporanea riformulandoli in lingua cristiana, a prezzo di sostanziale allegoresi; la seconda continua la tradizione teologica di scuola, a prezzo dell’ignorare le questioni poste dal mutamento antropologico culturale.

### *Il caso Hans Urs von Balthasar*

Testimone assai significativo del mutamento di fronte, per l'autorevolezza del personaggio e la franchezza delle posizioni, è Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Nel 1952 egli aveva proclamato la necessità urgente di *Abbatere i bastioni*, le mura di difesa antimoderna erette un secolo prima dalla cittadella cattolica. Le trasformazioni civili dell'età moderne

erano state avvertite come una minaccia alla sopravvivenza stessa del cattolicesimo; la risposta logica erano stati rigidi bastioni di difesa. Abbattere quei bastioni è – con buona approssimazione – l’obiettivo proposto al Concilio dallo stesso Giovanni XXIII.

Contro la nuova immagine secolare della natura proposta dalla scienza, il cattolicesimo intransigente ribadiva il carattere sacro della legge naturale disposta dal Creatore; a oltre tre secoli dall’affaire Galileo veniva ancora combattuta la teoria dell’evoluzione della specie, e difeso il monogenismo; era riaffermata l’autenticità mosaica del Pentateuco; la veridicità storica dei vangeli, e altre tesi simili. Contro le evidenze della ricerca storica e critica sulla Bibbia la Pontificia Commissione Biblica ha moltiplicato proibizioni agli esegeti cattolici, con il risultato di azzerare di fatto per lungo tempo la loro partecipazione alla ricerca biblica nelle scuole cattoliche. Contro la concezione democratica dei parlamenti si propone la necessità che le leggi dello stato si conformino al diritto naturale, che sarebbe in linea di principio noto alla ragione universale, ma sarebbe illustrato in maniera autentica dal Romano Pontefice. Contro la crescente secolarizzazione dei costumi viene proibito ai cattolici anche solo di leggere giornali e pubblicazioni diverse da quelle prodotte entro la cittadella cattolica.

Al centro della cittadella c’è un sistema di potere molto compatto, la Curia romana, e soprattutto il Sant’Ufficio, una struttura creata nel 1542. Ogni parola scritta o anche solo detta è sottoposta a un giudizio rigoroso, nel quale anche l’addetto ai lavori teme di perdersi. Il timore di incorrere inavvertitamente in eresia alimenta la recita a memoria delle formule.

I bastioni hanno avuto l’inconveniente maggiore di sospendere ogni confronto dell’intelligenza cattolica con la nuova cultura e i molti problemi obiettivi da essa posti. Quando i bastioni sono caduti alla smania di aggiornamento non corrispondeva un’effettiva intelligenza della situazione nuova. Il difetto di consapevolezza ha disposto lo spazio per molte ingenuità e molti arbitrii.

Abbattere i bastioni comportava, tra l’altro, che si accettasse l’impossibilità di fissare un confine preciso e a tutti visibile tra credenti e non credenti, come invece supponeva il cattolicesimo chiuso entro quei bastioni. Ma abbattere i bastioni non voleva dire, ovviamente, cancellare la differenza tra credenti e non credenti. Il timore di Von Balthasar dopo il Concilio è appunto che i teologi “aperti al mondo” cancellino il caso serio, l’opposizione di fondo tra vangelo e mondo. Questo timore è espresso in termini assai duri nel saggio *Cordula, ovvero sia il caso serio* del 1966. Cordula è il nome di una martire, compagna di viaggio di sant’Orsola; secondo la leggenda, ella dapprima si nascose per sfuggire al martirio delle compagne; poi però uscì allo scoperto seguendo il loro stesso destino. Ella diventa il paradigma del carattere confessante della fede, di contro a una figura di fede “trascendentale” quale quella disegnata dalla teologia di Rahner, la cui sussistenza rimarrebbe per sempre inverificabile. In effetti, la fede non può essere senza martirio, e cioè senza testimonianza visibile e onerosa. Il che è il perché di questa testimonianza avrebbero bisogno di essere chiariti; non basta fare la caricatura del cattolico progressista, come avviene ad esempio in affermazioni come questa: «Non pensare che, quando i cavalli di battaglia della Santa Inquisizione, del Santo Ufficio, siano stati eliminati, si possa entrare nelle celeste Gerusalemme cavalcando il mite asino dell’evoluzione tra lo sventolare delle palme».

Obiettivo privilegiato della polemica di Von Balthasar è la tesi difesa da Rahner di un “cristianesimo anonimo”. Essa afferma la possibilità che una fede vera, e quindi anche salvifica, si realizzi pur senza ricorrere alle formule della confessione ortodossa della fede e ai sacramenti della Chiesa. Una tale possibilità è indubbia; per pensarne la qualità occorre però che mutino in maniera radicale le categorie del pensiero usate in passato per dire dell’uomo, della ragione e della fede, della volontà e dell’agire, e di tutto il resto. Questo ripensamento fondamentale stenta a prodursi. Karl Rahner, il più illustre fautore della formula del cristianesimo anonimo, mancando un tale ripensamento, definisce la formula in termini trascendentali assai eccezionali. Propongo una breve illustrazione:

«Cristianesimo anonimo» significa questo: chiunque segue la propria coscienza, sia che ritenga di dover essere cristiano oppure non cristiano, sia che ritenga di dover essere ateo oppure credente, un tale individuo è accetto a Dio e può conseguire quella vita eterna, che nella nostra fede cristiana noi confessiamo come fine di tutti gli uomini. In altre parole: la grazia e la giustificazione, l'unione e la comunione con Dio, la possibilità di raggiungere la vita eterna, tutto ciò incontra un ostacolo solo nella cattiva coscienza di un uomo. (K. RAHNER, *La fatica di credere*, san Paolo 1986, pp. 86s)

La tesi qui proposta suppone che la coscienza del singolo abbia una definizione trascendentale, e cioè indipendente dalla vicenda empirica. Suppone una concezione idealistica della legge morale, e quindi della stessa coscienza. L'esperienza del Novecento ha abbondantemente illustrato la dipendenza della coscienza morale dalla vicenda biografica e dalla cultura ambiente. Appunto alla luce di tale genealogia della coscienza morale si può intendere che e come la fede confessante diventi principio di discernimento della coscienza; concorra a definirne la voce.

La fede rimane una scelta, e una scelta realizzata mediante le forme tutte del comportamento. Rimane una scelta pericolosa anche quando vengano meno gli esercizi repressivi dell'inquisizione. Per mostrare la qualità di questa scelta occorre ripensare radicalmente le forme dell'esperienza morale dell'uomo. Più precisamente, occorre pensare il nesso radicale che lega la forma morale della vita alla storia della persona, e dunque alla sua cultura e alla memoria, non subito e soltanto a valori o ideali celesti indipendenti dalla storia. Il fondamentale "idealismo" delle dottrine morali della tradizione impedisce di comprendere il pregiudizio che viene all'evidenza morale, alla configurazione dunque della coscienza morale, dalle nuove forme della cultura, e dunque dell'esperienza pratica degli umani.

### *Il caso Ratzinger*

Meno nota e anche meno clamorosa, meno considerata a livello di cronache della vicenda postconciliare, è stata l'evoluzione di pensiero di Joseph Ratzinger (nato nel 1927). L'attenzione alla sua figura è nutrita, assai più che dalla considerazione della sua biografia, da quella del suo profilo pubblico, di prefetto della congregazione della dottrina della fede e poi di romano pontefice.

Ratzinger, pur ancora assai giovane, già docente di teologia, è stato protagonista nel dibattito conciliare fin dal 1962; quell'esperienza ebbe poi un rilievo fondamentale per la sua vicenda intellettuale. Inizialmente fu consulente teologico dell'arcivescovo di Colonia cardinale Josef Frings; poi fu nominato perito del Concilio, alla fine della prima sessione. Poté consultare regolarmente gli schemi preparatori prima della loro presentazione in aula. Conobbe allora molti dei grandi teologi ispiratori della riforma conciliare, con i quali divenne poi assiduo interlocutore, come H. M. de Lubac, J. Daniélou, Y. Congar, G. Philips.

Negli anni della celebrazione del Concilio era considerato come un fautore della riforma. Ebbe un'assidua collaborazione con teologi come H. Küng ed E. Schillebeeckx. Soprattutto, fu fautore del passaggio da una teologia tomista e concettualista ad una teologia storico salvifica e simbolica. Sia la sua tesi di dottorato, su sant'Agostino (*Popolo e casa di Dio nella dottrina agostiniana della Chiesa*, 1953), che la sua tesi di abilitazione (*La teologia della storia di san Bonaventura*) si distanziavano dall'impostazione scolastica tomista corrente. A conferma di un diffuso vezzo, anche lui venne accusato dal correlatore, Michael Schmaus, addirittura di "pericoloso modernismo" a motivo del rilievo accordato alla mediazione del soggetto nella comprensione del concetto di rivelazione.

Nel 1966 fu nominato alla cattedra presso l'Università di Tubinga, e fu dunque collega di Hans Küng. In quel tempo e in quella sede prese le distanze dal movimento studentesco e dalle sue esasperazioni marxisteggianti e libertarie. Si espose così al prevedibile sospetto di conservatorismo. Rifiutò sempre da capo la tesi di quanti gli attribuivano una conversione di

vedute teologiche in quegli anni. Di fatto ancora in quegli anni pubblicò articoli sulla rivista *Concilium*, sia pur su temi meno dirompenti di quelli di Küng o Schillebeeckx. Nel 1968 pubblicò il suo saggio più fortunato, *Introduzione al cristianesimo*, dove ribadiva un'immagine sinodale e non centralistica della Chiesa. Nel 1969 fu chiamato all'Università di Ratisbona in Baviera. E nel 1972 insieme a von Balthasar, de Lubac, Kasper e altri partecipò alla fondazione della rivista *Communio*.

Un certo mutamento di prospettive intervenne nel pensiero teologico di Ratzinger appunto in quegli anni; la consistenza di tale mutamento non è però facile da descrivere; certo non può essere descritto nei termini generici della polarità conservazione/innovazione.

Ratzinger aveva perseguito all'inizio del suo iter intellettuale una riforma della teologia che, di contro all'assunto concettualista, accordasse il giusto rilievo alla tradizione storica e pratica della fede. Di contro al modello illuminista di leggere la storia, la nuova teologia avrebbe dovuto riconoscere il debito del sapere e della cultura in genere nei confronti del costume. La stessa sua scelta di Benedetto quale patrono del suo pontificato ha una relazione stretta con il riconoscimento del concorso fondamentale che il monachesimo ha dato alla nascita dell'Europa e del suo umanesimo. Il progetto che egli ha dichiarato a più riprese di voler perseguire è quello di una nuova idea di ragione, che riconosca il nesso radicale e impreteribile della ragione con l'agire, con la libertà, e dunque alla fine con la fede. Il progetto però è rimasto – a me pare – non compiutamente svolto dal suo pensiero. Il probabile motivo di tale incompiutezza è da cercare nella persistenza nel suo pensiero del modello teorico dell'antropologia delle facoltà: ragione, volontà, memoria sono pensate come facoltà – appunto – proprie di un soggetto, la cui identità è semplicemente postulata, e non pensata; non pensata nella sua struttura drammatica. Superare il modello teorico dell'antropologia delle facoltà mi pare il nodo da sciogliere per pensare la dinamica storica della fede senza indulgere allo storicismo.

Un merito sicuro di papa Benedetto, poco riconosciuto, è quello d'aver sviluppato una personale teologia biblica, a procedere da un'ermeneutica di prima mano, non dipendente dalla letteratura specialistica; questa letteratura mostra per lo più di non avere una prospettiva davvero teologica; essa si occupa della lettera del libro assai più che di Dio.

Per questa attenzione intelligente alla tradizione, Ratzinger rappresenta al meglio il senso pertinente della creazione di "Communio" a correzione dell'"aggiornamento" scriteriato di "Concilium". La sua critica tuttavia non ha occhi per gli aspetti antropologico culturali che stanno all'origine della decomposizione del cattolicesimo negli anni successivi al Concilio.

### *Il caso De Lubac*

Maestro di Von Balthasar prima, poi anche amico, fu Henri De Lubac (1896-1991), il rappresentante più prestigioso della cosiddetta *nouvelle théologie*. Prima prima del Concilio egli era stato oggetto di molti sospetti, e anche sospeso dall'insegnamento a Fourvière tra il 1950 e il 1958. L'occasione era stata offerta nel 1946 dalla pubblicazione del suo saggio sul *Soprannaturale*. La tesi di fondo lì proposta era il superamento della teologia dei due ordini, naturale e soprannaturale; la negazione quindi di un ordine naturale in sé compiuto, per rapporto al quale la rivelazione storica di Dio e la grazia sarebbero soltanto un'aggiunta gratuita e facoltativa. Vedere Dio, dunque realizzare la figura cristiana della beatitudine, è secondo De Lubac il desiderio naturale dell'uomo. La negazione dello schema teorico dei due ordini comporta anche il superamento dello schema che prevede due forme diverse di conoscenza, quella della ragione e quella della fede. Anche lui fu accusato di modernismo. L'enciclica *Humani generis* del 1950 parve sancire una tale accusa; condannava infatti per un lato la comprensione simbolica e non concettuale dei testi biblici come pure dei testi patristici; e condannava insieme la tesi che nega le capacità della ragione in materia religiosa. De Lubac fu ripristinato nell'insegnamento già nel 1958, e nel 1960 fu nominato da Giovanni XXIII

consultore della Commissione Teologica preparatoria al Concilio Vaticano II. La piena riabilitazione avvenne quando fu nominato perito del Concilio.

Diversamente da quanto era accaduto nel caso di Von Balthasar, De Lubac fu in molti modi protagonista della riforma conciliare. La sua partecipazione fu rilevante soprattutto nella redazione delle due costituzioni teologicamente più impegnative, la *Lumen gentium* e la *Dei Verbum*. Proprio la partecipazione diretta ai lavori del Concilio propiziò nel suo caso l'espressione tempestiva di dubbi a proposito degli indirizzi complessivi che prendeva il dibattito conciliare. Egli rese ragione di queste perplessità già negli anni del dibattito conciliare e a margine di esso. Lo fece in tre pubblicazioni distinte<sup>4</sup>. Qualche citazione emblematica:

Siccome il Concilio si protraeva e si potevano percepire già nel 1964 i segni di una crescente agitazione paraconciliare, spesso molto distante dalla volontà dei padri, ricordo di avere detto a un buon numero di loro, con i quali potevo permettermi di parlare franco: "Subito dopo la chiusura, appena rientrati nella vostra diocesi, non trascurate di spiegare in lungo e in largo i risultati raggiunti, di prendere l'iniziativa degli orientamenti da promuovere; altrimenti potrete avere amare delusioni". Uno di loro disse al suo segretario: "Padre De Lubac è un saggio". Fu questo l'unico frutto del mio intervento. (*Memoria intorno alle mie opere*, Opera omnia, vol. 31, pp. 321-322)

In realtà, i timori di De Lubac non riguardavano soltanto usi ed abusi del Concilio dopo la chiusura; anche per riferimento ai testi approvati espresse consistenti riserve:

Nonostante qualche brano, il complesso dei testi adottati o studiati fino ad ora manca di sostanza spirituale. Il mistero della croce non vi appare con tutto il suo peso. Neppure si sente abbastanza il soffio della speranza cristiana. (ibid., p. 323)

Le riserve maggiori andavano a quello che allora ancora si chiama lo schema 13; l'attenzione ai temi e ai problemi della condizione umana presente documentata da quello schema non riusciva, a giudizio di De Lubac, ad assumere la consistenza di un rinnovato annuncio del vangelo cristiano, ma soltanto quella di un ennesimo *cahiers de doléance* ai molti dei quali è già fitto il mondo. Già prima della conclusione del Concilio, parallelamente all'elaborazione dei suoi testi, e della *Gaudium et spes* in specie, De Lubac proponeva una denuncia destinata a divenire sempre più pertinente per riferimento alla teologia postconciliare.

### *Il caso di Louis Bouyer*

Particolarmente illuminante a tale proposito è la denuncia di Louis Bouyer (1913-2004), la più aspra tra tutte quelle mosse da fautori della riforma della Chiesa della prima ora ai risultati del Concilio. Essa è formulata in un saggio dal titolo *Cattolicesimo in decomposizione* (del 1968, tradotto in italiano nel 1970). Prima ancora di accusare i tradimenti del cattolicesimo post conciliare, egli vede i segni della decomposizione del cattolicesimo operanti già nelle forme stesse dell'evento conciliare. Egli scrisse il suo saggio violento nel 1968; lo scrisse di getto a tre anni dalla conclusione del Concilio. Lo scrisse incoraggiato ad esser franco dallo spettacolo insopportabile della retorica progressistica propria della teologia post conciliare; in quella retorica vide la sanzione di una decomposizione del cattolicesimo che si annunciava già durante la celebrazione del Concilio.

La sua denuncia riferisce le espressioni squinternate della "teologia" post conciliare (ma meglio si dovrebbe dire della letteratura panflettistica cattolica) al "lassismo" già operante nel Concilio Vaticano II appena concluso. Quel lassismo era figlio dell'indecente ricerca di

---

<sup>4</sup> Riferisce della sua partecipazione al Concilio in questi tre scritti, *Memoria intorno alle mie opere*, *Quaderni del Concilio*, *Viaggio intorno al concilio e dintorni*; di questi scritti offre una sintetica recensione E. GUERRIERO, *De Lubac al Vaticano II*, in «Gregorianum» 97 (2016) 247266.

consenso da parte dei vescovi e degli stessi periti durante gli anni della celebrazione del Concilio:

Non so se, come dicono, il Concilio ci ha liberato dalla tirannide della Curia romano, ma quel che è certo è che – *volens, nolens* – ci ha consegnato, dopo essersi esso stesso consegnato, alla dittatura dei giornalisti e, in particolare, di quelli più incompetenti e irresponsabili. (p. 21)

All'origine di tale consegna stanno dunque i vescovi, con la loro vanità e insieme con la loro ingenuità; essi non erano abituati ad esser ascoltati dai giornalisti e a vedere le proprie parole portate all'attenzione pubblica:

In tali condizioni non c'è da stupirsi se, soprattutto nelle ultime sedute conciliari, molti interventi e molte reazioni dei Padri conciliari si sono trovate “condizionate” assai più di quanto essi stessi se ne rendessero conto, da un desiderio di piacere a questi nuovi padroni. (p. 22)

Meno veniale appare, agli occhi di Bouyer, la soggezione infantile dei teologi al dispotismo dei giornalisti; non solo infatti i vescovi, ma negli anni successivi hanno mostrato analoga debolezza anche i teologi:

Si sono visti in seguito dei teologi, fra quelli che sembravano più solidi, cedere alla tentazione dell'intervista con una ingenuità di bimbi vanitosi, pronti a dire qualsiasi cosa purché i sofisti del nostro tempo li consacrassero presso le masse ritenute passive. (p. 23)

Bouyer è stato una figura assai singolare nel panorama della teologia cattolica. Egli è stato sempre una sorta di outsider. Convertito al cattolicesimo dopo essere stato pastore luterano, membro dell'Oratorio di san Filippo Neri (una congregazione “aristocratica”), assai colto, interessato ai temi della spiritualità cristiana e della liturgia più che a quelli della teologia dogmatica, e ancora ai temi dell'antropologia teologica (vedi il suo *Il rito e l'uomo*, del 1962), egli non si è mai arruolato ad alcuna scuola di teologia contemporanea. La sua collocazione laterale ed aristocratica aiuta a comprendere lo stupore che lo prese a fronte del nuovo registro della comunicazione pubblica che vide affermarsi nella Chiesa cattolica. Egli l'aveva apprezzata a motivo della serietà che vi aveva scorto, del rigore di pensiero e del cimento costante con la tradizione. Tutto questo conosceva ora un rapido e sorprendente processo di decomposizione.

La sua denuncia coglie un lato assai rilevante dell'accelerazione post conciliare della riforma pastorale e della sua patologia. Le tribune pubbliche si sostituiscono presso la coscienza degli stessi fedeli alla celebrazione e ai pulpiti; i papi, i vescovi, i teologi e in generale gli *opinion leader*, si sostituiscono a parroci e padri spirituali. Gli indici di consenso contano assai più degli argomenti. Questo profilo dell'accelerazione spiega in effetti molto della progressiva decomposizione del cristianesimo.

Tale decomposizione ha tratti simili a quella che minaccia la società tutta, nei paesi di Occidente. Il consenso, necessario al governo della cosa pubblica, non è più garantito dalla cultura condivisa, né dall'ideologia; deve essere cercato. E può essere cercato soltanto mediante i mezzi della comunicazione pubblica. Tali mezzi propiziano la demagogia, o – come oggi si dice – i populismi. I populismi, utili a raccogliere consensi, non servono però a governare. Come interrompere il circolo vizioso?

Per rapporto al processo di decomposizione dell'alleanza civile la Chiesa potrebbe e dovrebbe avere un compito importante. Il suo ministero la mette a confronto con quei sistemi primari di relazione umana (la famiglia) che la grande comunicazione pubblica ignora. Ma per poter mettere a frutto tale virtuale competenza sulla cosa umana la Chiesa deve evitare la sua stessa caduta nel sistema della comunicazione pubblica distorta.



La testimonianza franca e dura di Bouyer appare fino ad oggi assai istruttiva per intendere il processo di decomposizione del cattolicesimo e quindi contrastarlo.

### *Il caso Maritain*

Si esprime in maniera critica nei confronti del Concilio negli anni immediatamente successivi alla sua conclusione (nel 1966), e in maniera sorprendentemente critica, anche un saggio dell'intellettuale cattolico francese più influente sul movimento di emancipazione del laicato cattolico negli anni di Pio XII, e cioè Jacques Maritain (1882-1973); il saggio è intitolato *Il contadino della Garonna: un vecchio laico interroga se stesso sul mondo d'oggi* (la traduzione italiana è del 1969). L'autore stesso spiega il senso della metafora del titolo:

... ho considerato la Garonna come un equivalente adatto del Danubio. Un contadino del Danubio è – come si sa – un guastafeste, un uomo che dice pane al pane e vino al vino. È proprio ciò che io vorrei tentare di fare... (p. 7)

Il sottotitolo ribadisce l'intento: *vecchio* è l'autore, non soltanto perché quando scrive ha già ottanta anni, ma anche e soprattutto perché egli è un laico inveterato, fautore ostinato della laicità. Interroga se stesso, perché gli pare di aver perso ogni interlocutore intorno nel mondo di oggi. L'atteggiamento spirituale evocato dal titolo bene descrive uno stato d'animo diffuso tra i laici 'impegnati' – come si usava dire – nel periodo successivo al Concilio.

L'autore non è teologo, ma certo da annoverare tra gli intellettuali cattolici che più furono protagonisti della riforma conciliare. Egli non partecipò personalmente ai lavori, e tuttavia:

Si potrebbe affermare, sotto molti aspetti, che il Concilio abbia realizzato il progetto teologico umanistico integrale del filosofo francese. Consegnando a Maritain il messaggio agli uomini di pensiero e di scienza, al termine dell'assise conciliare, sul sagrato di San Pietro, Paolo VI affermava: "la Chiesa vi è riconoscente per il lavoro di tutta la vostra vita".<sup>5</sup>

L'influenza esercitata da Jacques Maritain sui testi del Concilio riguarda in particolare le dichiarazioni *Dignitatis humanae*, *Nostra aetate*, *Apostolicam actuositatem* e la costituzione *Gaudium et Spes*. Il pensiero di Maritain fu un punto di riferimento assolutamente privilegiato di correnti teologiche assai presenti nel dibattito conciliare, come la teologia del laicato e rispettivamente la teologia delle realtà terrestri. Più di ogni altro egli concorse a mettere a frutto lo schema teologico neotomista dei due ordini, naturale e soprannaturale, della ragione e della fede, per disegnare la figura dell'impegno temporale del cristiano laico nel mondo. Molto lontano dunque da De Lubac, esprime tuttavia giudizi assai simili e severi sugli esiti del Concilio.

L'apologia della laicità, dell'autonomia dunque delle realtà terrene rispetto alla fede, del laico rispetto al clero in materia di impegno temporale, conosce una sorta di inflazione retorica nei dibattiti del Concilio e quindi anche nei proclami dei documenti prodotti. L'inflazione retorica alimenta la polarizzazione del dissenso; coloro che dissentono lo fanno in maniera massimalista, fondamentalista, in ogni caso estremista. Per descrivere la polarizzazione si usano di solito le categorie politiche di destra e sinistra, conservatori e riformisti. Maritain trova queste categorie, coniate per la politica, inadatte a descrivere la polarizzazione del conflitto ecclesiastico. Conia dunque una metafora nuova, Montoni e Ruminanti, per subito dichiarare di trovarsi estraneo agli uni e agli altri: «provava un serio disagio nel [trovarsi] d'accordo su qualche punto sia filosofico/teologico, sia politico/sociale con i Montoni di Panurgo o coi Ruminanti della Santa Alleanza» (p. 46). L'immagine dei montoni di Panurgo viene

---

<sup>5</sup> Citiamo la nota del Centro Studi dell'Istituto Internazionale Jacques Maritain pubblicata su "La Stampa" il 17 maggio 2016, in occasione della presentazione del volume a cura di G. G. CURCIO e di R. PAPINI, *Jacques Maritain e il Concilio Vaticano II* (ed. Studium, Brescia 2016).

dal *Gargantua et Pantagruel* di Rabelais; essi rappresentano gli interpreti dello spirito gregario, che Maritain vede incarnato tipicamente dai progressisti ad ogni costo, da coloro che sono subito d'accordo su ogni tesi che rompe con il senso comune, e magari anche con buon senso.

L'altra immagine, quella dei "ruminanti della Santa Alleanza", essa è suggerita dalla somiglianza di coloro che sempre da capo rimpiangono il passato con gli erbivori che ruminano, che non mettono in bocca nulla di altro rispetto a ciò che già hanno messo in bocca e quello sempre da capo masticano, rimpiangendo il passato. I «montoni di Panurgo» rappresentano la sinistra mossa dall'incontrollata cupidigia del nuovo, e cioè dell'accordo in ogni caso con il moderno; i «ruminanti della Santa Alleanza» rappresentano invece l'estremismo di destra, sempre e comunque d'accordo con ciò che è già in uso. I due atteggiamenti, entrambi sbagliati, sono presenti da sempre nella vita cristiana; nella stagione postconciliare pare a Maritain che i montoni prevalgano sui ruminanti, soprattutto nelle facoltà teologiche.

La descrizione ha una certa efficacia; rimanda ad un fenomeno che sta sotto i nostri occhi. Se tentiamo di precisare un poco i tratti e rispettivamente le ragioni, possiamo rilevare come la disposizione dei cattolici "aperti" ad allinearsi sempre e comunque con il moderno, senza avvertire la necessità di un discernimento, è alimentata da diversi ordini di fattori.

Il primo fattore, ancora molto generico, è da scorgere nell'uscita soltanto recente del cattolicesimo dalla lunga stagione del "complesso antimoderno"; lo stesso Maritain, come premessa al suo programma di definire la figura di una nuova cristianità, aveva scritto nel 1922 *Antimoderno*. La lunga durata della pregiudiziale antimoderna propiziò, nel momento in cui essa alla fine cadde, a ridosso del Concilio, un incoraggiamento obiettivo e preterintenzionale al "modernismo", e cioè ad esibire sempre e ad ogni costo il consenso a ciò che è moderno, prima ancora di scorgere la consistenza delle questioni che sono di caso in caso sollevate.

Un secondo fattore è quello connesso alla transizione da una stagione in cui i rapporti la Chiesa e l'opinione pubblica erano in molti modi mediati a una stagione caratterizzata dal "regime della diretta". Proprio a procedere dalla celebrazione del Concilio, il confronto pubblico assume anche nella Chiesa la fisionomia di confronto a distanza, realizzato cioè attraverso i mezzi della comunicazione a distanza. Tale passaggio presume la possibilità di esprimere assensi o rispettivamente dissensi senza necessità di passare attraverso la memoria e le laboriose operazioni di lettura della memoria. Il regime della diretta ben si sposa all'assunto "illuministico" della cultura moderna: il sapere vero, procedendo della ragione universale, potrebbe sempre prescindere dalla memoria; affermare e negare sarebbe possibile rimanendo nel presente, senza necessità di ricordare e interpretare. In tal senso il confronto pubblico è destinato ad escludere e a scandalizzare il contadino della Garonna, la cui visione del mondo è quella raccomandata dal mondo da lui abitato e di quel mondo ha bisogno per sussistere.

Un terzo fattore, che aiuta a comprendere l'assurda polarizzazione dei conflitti nel dibattito pubblico cattolico dopo il Concilio (ma anche nel dibattito pubblico generale della società postmoderna), è il vecchio assunto concettualista, ripreso con nuove connotazioni della cultura illuminista moderna. L'assunto comporta appunto che il concetto, di sua natura universale, possa sussistere e possa univocamente significare a prescindere dalla storia, da quella comune e da quella individuale, dalla biografia dunque. L'assunto non è soltanto proprio del pensiero illuminista, in realtà; attraversa tutta la tradizione del pensiero occidentale. Si dice, in tal senso, che l'illuminismo comincia ad Atene, con il movimento della sofistica che progetta la sostituzione della scienza all'opinione, del sapere del concetto al sapere dell'opinione, e dunque del pregiudizio sociale. Ma il progetto illuministico dei sofisti, e dello stesso Socrate, ha tratti assai diversi da quello francese del Settecento (Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Diderot, Fontenelle, D'Alembert e simili). I filosofi greci erano vittime di un'ingenuità intellettuale, la possibilità cioè di definire il concetto universale e astratto senza dipendere dalla memoria di una storia concretissima e singolare. I filosofi francesi del Settecento invece sono interpreti di un progetto culturale: emancipare il soggetto individuale da

una costellazione di certezze sociali avvertite ormai come insostenibili e oppressive della libertà.

Una delle forme nelle quali la coscienza cristiana si sottrae all'assunto concettualista è la concezione mistica della fede: essa sarebbe autorizzata da un'evidenza interiore, carismatica, in ogni caso non debitrice nei confronti dell'esperienza profana, della vita "laica". La concezione de *Il sacro* propria di Rudolf Otto (saggio del 1917) illustra bene questa comprensione dell'esperienza religiosa. «Esso racchiude le prime linee di una filosofia della religione destinata noi lo crediamo fermamente a una singolare larghezza di ripercussioni e di applicazioni», così scrive Ernesto Buonaiuti, che lo tradusse; non è casuale il fatto che il "modernismo" simpatizzi per questa concezione della religione, che nettamente separa l'evidenza del sacro dalle forme culturali, dunque storico e sociali dell'esperienza. Non è un caso che la stessa svolta dialettica della teologia promossa da Karl Barth, stacchi decisamente la Parola di Dio dalla religione intesa come forma del rapporto con Dio connotata dalla storia e dalla cultura. Il sacro è, originariamente, *tremendum* e insieme *fascinans*, ed è forma di un'esperienza autonoma; solo poi diventa religione, e magari al livello più alto cristianesimo, razionalizzandosi e dando corpo alle idee di giustizia, di legge morale, di peccato e redenzione, e quindi in maniera correlativa all'immagine di un Dio provvidente e misericordioso, amante degli uomini.

Maritain vede con chiarezza il nesso del "neomodernismo" che sta sullo sfondo della "cronolatria" del cattolicesimo post conciliare con la sfiducia nei confronti della ragione. Ma a rimedio della crisi di fiducia nella ragione non pensa ad arcane evidenze mistiche del sacro, che si sottraggano al tratto solo congetturale della cultura; pensa invece a quella che egli stesso chiama la "prefilosofia": essa disporrebbe quelle evidenze originarie, sulle quali soltanto può poi edificarsi il sapere della ragione. Appunto l'abbandono di tali evidenze prefilosofiche sarebbe all'origine dell'abdicazione alla ricerca della verità trascendente e quindi del modernismo cronolatratico.

L'altro sintomo che vorrei segnalare è la degradazione che si produce nella natura dell'*animale razionale* quando comincia a perdere fiducia non solo nel sapere filosofico, ma nella filosofia spontanea che è per l'uomo come un dono incluso nell'equipaggiamento di prima necessità che si chiama senso comune, e velato quanto manifestato dal linguaggio comune. (p. 28)

Questa figura della "filosofia spontanea", introdotta senza precisazioni concettuali, designa le forme del sapere non riflesso, realizzate vivendo e non pensando; esse sono rese possibili da quella che oggi si chiama cultura. Maritain ritiene che questo sapere del "senso comune" sia naturale; in realtà esso è reso possibile da una tradizione, in particolare da una lingua che è come il sedimento della tradizione. Le forme del vivere comune sono rese possibili da un codice – la cultura appunto – che non è naturale, ma risulta da una storia e dalla storia può essere incrementato o rispettivamente dissolto. Appunto la crisi della cultura, della sua definizione e insieme della sua credibilità, è all'origine della perdita di fiducia in essa da parte del singolo. La fiducia nella visione del mondo attestata dalla cultura non è subito e soltanto il riflesso della scelta libera del singolo, ma il riflesso di un apprendimento realizzato mediante le forme del vivere.

Maritain registra il fenomeno della crisi della cultura, ma non ha le risorse concettuali necessarie per giungere ad una comprensione riflessa del fenomeno. In particolare, non registra la necessaria mediazione culturale del sapere, e più in generale la mediazione culturale della coscienza e quindi della visione che il singolo ha del mondo. Denuncia, con ragione, il tratto assurdo degli scostamenti degli intellettuali (i montoni di Panurgo in specie) dal senso comune. Non è però in grado di registrare i fattori storico sociali che aiutano ad intendere la follia degli intellettuali. Mi riferisco per un primo lato ai processi obiettivi di indeterminazione della cultura, e per un secondo lato alla crescente incidenza della comunicazione pubblica

che rimuove i processi primari di comunicazione tra gli umani, quelli tra le generazioni in particolare.

### *I problemi rimossi*

Il dibattito conciliare è stato segnato da obiettive rimozioni, in larga parte inconsapevoli. Esse si riferiscono alle questioni più radicali, quelle connesse alla transizione antropologico culturale che sta vivendo il pianeta.

Nel dibattito conciliare ha stentato ad emergere la stessa differenza di indirizzo tra le diverse prospettive teologiche. La differenza aveva in molti casi la consistenza virtuale di un dissenso, sia sotto il profilo teorico generale che sotto il profilo storico pratico; differente era l'impostazione di principio e differente era anche il giudizio sull'epoca. L'unico conflitto, al quale è stato consentito di manifestarsi in superficie – è stato quello tra conservatori e innovatori, tra montoni e ruminanti – nella terminologia di Maritain. Non sono riusciti invece ad emergere, né quindi a diventare oggetto di confronto argomentato, due altri conflitti: quello teorico fondamentale e quello storico pratico.

Il conflitto teorico fondamentale era quello che divideva i fautori di una concezione storico pratica della fede dai fautori invece di una concezione convenzionale e dottrinalistica.

Il conflitto storico pratico era invece quello che divideva i fautori di una lettura positiva del moderno, che riconosceva in esso un progresso, e coloro che invece erano fautori di una sua lettura demonizzante. Uno dei teologi già ricordati, H. De Lubac, che pure è catalogato tra i fautori dell'aggiornamento, propone una lettura drammatica del moderno; mi riferisco al suo saggio *Il dramma dell'umanesimo ateo*, scritto già nel 1944; esso sintetizza la parabola del moderno mediante la cifra dell'emancipazione dell'uomo da Dio:

Umanesimo positivista, umanesimo marxista, umanesimo nietzschiano: molto più che un ateismo propriamente detto, la negazione che sta alla base di ciascuno di essi, è un antiteismo e più precisamente un anticristianesimo. Per quanto opposti siano tra loro, i mutui contatti, latenti o manifesti, sono numerosi; e come hanno un fondamento comune nel rigettare Dio, convergono pure in risultati analoghi, il principale dei quali è la distruzione della persona umana. (dalla Prefazione dell'autore)

Certamente innovatore sotto il profilo teorico è Romano Guardini, che pure pronuncia invece un giudizio assai severo sul moderno e la sua fine, per esempio nel saggio *La fine dell'epoca moderna* (1947/48). La diagnosi dei due autori, De Lubac e Guardini, pure analoga negli esiti ultimi, è assai diversa negli argomenti. La diagnosi di De Lubac si affida alla voce dei filosofi, Guardini invece privilegia decisamente il riferimento alle forme concrete della vita; più precisamente, il riferimento alla visione del mondo plasmata dalle forme della vita. La differenza tra i due riflette una sottesa differenza nella concezione teorica dell'umano, ma che rimane silenziosa e non tematica. Lo stesso Guardini, che pure mostra di conoscere bene nei fatti la mediazione culturale della coscienza, e che dal punto di vista teorico all'inizio del suo cammino intellettuale ha anche progettato di ripensare il modello intellettualistico di comprensione dell'umano (*L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, del 1925), non è riuscito a portare a termine il progetto.

Al fine di realizzare un aggiornamento della pastorale, che esca dall'alternativa secca tra resistenza al moderno o resa, tra condanna intransigente o adattamento acritico, appare oggettivamente imprescindibile una lettura critica del moderno. Un tale nesso però non è riconosciuto dal pensiero cattolico. Tano meno sono state riconosciute le differenze dei modelli teorici virtualmente sottesi alle diverse letture del moderno rappresentate nel dibattito conciliare. Nella costituzione *Gaudium et spes*, il documento più impegnato sulla lettura del presente, è stata decisamente privilegiata la lettura ottimistica di Chenu e della teologia francese

delle realtà terrestri, e quindi il modello teorico della radicale alterità tra fede cristiana e visione del mondo. La visione del mondo era consegnata a competenze altre rispetto a quelle proprie della coscienza credente.