

Gianmaria Zamagni

Libertà religiosa e ‘fine della cristianità’

Una genealogia parigina del Concilio Vaticano II (1927-1965)

Abstract

The diagnosis concerning the end of a “régime de Chrétienté” seems today to enjoy broad consensus within the Magisterium, from the French episcopate to the highest levels of the universal Church. The present contribution traces, through a number of key expressions, the historical and theological genealogy of this consensus. Starting from the Cardinal Suhard’s pastoral letter *Essor ou déclin de l’Église* (1947), the article reaches back to the Parisian intellectual milieu of the 1920s and 1930s – from Nikolaj Alexandrovič Berdjaev to Jacques Maritain, from Emmanuel Mounier to Étienne Gilson – in which the critical distinction between Christianity and Christendom was elaborated, before tracing its trajectory through to Marie-Dominique Chenu’s formula on the “end of the Constantinian era” (1961) and the conciliar declaration *Dignitatis humanae* (1965).

Keywords: End of the Constantinian Era; *Dignitatis humanae*; Marie-Dominique Chenu; parisian intellectual laboratory; Nikolaj Berdjaev.

Abstract

La diagnosi in merito alla fine del regime di cristianità sembra godere oggi di ampio consenso da parte del magistero, dall’episcopato francese fino al vertice della Chiesa universale. Il presente contributo ripercorre, attraverso alcune espressioni chiave, la genealogia storico-teologica di questo consenso. Muovendo dalla lettera pastorale *Essor ou déclin de l’Église* (1947) del cardinale Suhard, arcivescovo di Parigi, l’articolo risale al laboratorio intellettuale parigino degli anni Venti e Trenta – da Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev a Jacques Maritain, da Emmanuel Mounier a Étienne Gilson – in cui fu elaborata la distinzione critica tra cristianesimo e cristianità, per seguirne poi il percorso fino alla formula di Marie-Dominique Chenu sulla “fine dell’era costantiniana” (1961) e alla dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae* (1965).

Parole chiave: Fine dell’era costantiniana; *Dignitatis humanae*; Marie-Dominique Chenu; laboratorio intellettuale parigino; Nikolaj Berdjaev.

1. *Epilogo, 2026-2023*

Il 29 gennaio del 2026, rivolgendosi ai membri del Dicastero per la Dottrina della Fede, Papa Leone XIV ha formulato – anche riprendendo il suo predecessore Francesco – una diagnosi sul presente della chiesa che merita attenzione. Particolarmente “nei contesti di antica evangelizzazione”, ha affermato, “negli ultimi decenni, si è prodotta una rottura nella trasmissione generazionale della fede cristiana nel

popolo cattolico”¹. Il sintagma è discreto ma inequivocabile: i “contesti di antica evangelizzazione” possono essere letti come ciò che la storiografia e la teologia del Novecento hanno chiamato, con una formula più impegnativa, ‘regime di cristianità’ – quel sistema di osmosi tra professione cristiana, struttura sociale e potere politico che ha plasmato l’Europa per sedici secoli. Leone XIV non ne deplora la fine: ne prende atto, rinnovando il compito missionario della chiesa².

Gli ultimi pontefici non sono comunque soli nella loro diagnosi. Il 2 dicembre 2023, rivolgendosi a seicento seminaristi, l’allora presidente della Conferenza episcopale francese Éric de Moulins-Beaufort formulava il punto con chiarezza:

Se c’è una questione centrale, è quella della teologia politica e del nostro rapporto con il mondo. Il decreto sulla libertà religiosa del Vaticano II è molto chiaro. Cristo non è venuto a costruire delle nazioni cattoliche ma a fondare la chiesa. Non è la stessa cosa. A forza di trascinarsi dietro la nostalgia per uno Stato cattolico, perdiamo la nostra energia per l’evangelizzazione³.

La nostalgia per uno “Stato cattolico” non è allora soltanto un errore di giudizio storico, bensì un vero e proprio ostacolo a una comprensione missionaria del cristianesimo. Pare dunque di trovarsi di fronte a una posizione ormai ben riconoscibile, che va dal vertice della Chiesa universale all’episcopato francese e che può rinvenire nel Concilio Vaticano II – segnatamente in *Dignitatis humanae* – un suo punto di riferimento dottrinale⁴. Il presente contributo, pur senza stabilire una dipendenza lineare o redazionale tra queste formulazioni, ricostruisce la genealogia di un lessico e di una costellazione di problemi che, dal laboratorio parigino fra le due guerre, giungono appunto fino al Vaticano II⁵.

¹ Leone XIV (2026), che cita a sua volta la *Evangelii Gaudium* di Papa Francesco.

² Sul significato ecclesiologicalo del primo anno di pontificato, cfr. Faggioli (2025). Sul rapporto tra il paradigma post-costantiniano e il magistero di Francesco e Leone XIV, cfr. anche Spadaro (2023). Per una ricostruzione di lunga durata della fortuna del modello di cristianità nel discorso identitario europeo, cfr. Lesti (2024).

³ “S’il y a une question centrale, c’est une question de théologie politique et de rapport au monde. Le décret de Vatican II sur la liberté religieuse est très clair. Le Christ n’est pas venu bâtir des nations catholiques mais il est venu fonder l’Eglise. Ce n’est pas la même chose. A force de traîner la nostalgie d’un état catholique, on perd notre énergie pour l’évangélisation”. Si confronti il resoconto ufficiale in: Conférence Épiscopale Française (2023).

⁴ Quella della fine della cristianità è peraltro un tema condiviso da ambiti disciplinari e discorsivi diversi. Per citare alcuni esempi limitati all’area francese, in ambito filosofico la docente emerita di Paris-Est Marne-la-Vallée Chantal Delsol ha dato a questa ‘transformation majeure’ il nome più netto, definendola “la fin d’une civilisation vieille de seize siècles” (Delsol 2021, 7); si confronti la recensione di Christoph Marksches (Marksches 2022), che sottolinea da un lato la distanza dell’autrice da quella che definisce “retorica del fallimento” (*Insolvenzrhetorik*), e che d’altra parte non manca di riprendere da quel libro la bella espressione di Émile Poulat, secondo cui “non è certo che Dio ci abbia rimesso, con questo cambio” (Delsol 2021: 158). Nell’episcopato francese, l’allora vescovo ausiliare di Marsiglia monsignor Jean-Marc Aveline, in occasione di un ritiro dei sacerdoti della diocesi di Ajaccio, alla domanda del giornalista del *Corse Matin*, in merito a un possibile indebolimento del sentimento d’appartenenza alla ‘cristianità’, rispondeva: “Dobbiamo elaborare il lutto [*faire le deuil*] di questa cristianità che regolava la vita sociale”, *Corse Matin* (2017), (poi ripreso in Aveline 2018): “Nous devons faire le deuil de cette chrétienté qui régulait la vie sociale. Il ne faut pas être nostalgique de ce passé mais plutôt se concentrer sur ce qui naît, ce qui pousse”.

⁵ Sul Concilio Vaticano II sia permesso di rimandare ora all’opera di commento intercontinentale *Vatican II. Event and Mandate* (2025), in edizione tedesca: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Ereignis und Auftrag* (2026), che ho contribuito a coordinare fino al 2021.

2. Parigi, 1947. Una “stazione di frontiera” fra il mondo e la chiesa

A chi frequenti la letteratura ecclesiastica francese del secolo scorso non sarà sfuggito l’eco cui rimanda siffatto discorso sulla *nostalgia*:

Questa confusione tra ‘Chiesa’ e ‘Cristianità’ o tra ‘Cristianesimo’ e ‘Cristianità’ oltre che trovarsi all’origine di tutti i malanni storici, è altresì la sorgente di una [prima] grave illusione, che, ai nostri giorni, come è stato rivelato, assume una doppia forma: una consistente nel credere che il Cristianesimo sia stato altra volta un fatto compiuto, essendo arrivato a permeare popoli interi, totalmente e ufficialmente; d’onde la nostalgia di parecchi cristiani per un passato a cui vorrebbero ‘ritornare’ (Suhard 1948: 79, n. 54)⁶.

Questa era la lettera pastorale – in italiano tradotta con il titolo: *Agonia della chiesa?* – dettata da Emmanuel Suhard per la Quaresima del 1947. Suhard, allora arcivescovo di Parigi da sette anni, aveva vissuto in quel ruolo anni segnati dall’occupazione nazista, dalla Liberazione e poi dalla scoperta, traumatica, della scristianizzazione delle masse operaie della sua diocesi. Il mondo si trovava allora, all’indomani della fine della Seconda guerra mondiale in una situazione inedita, dettata dalla corrispondente consapevolezza di vivere su un pianeta in cui ogni cosa è più o meno remotamente congiunta, una situazione anche politica che il prelado significativamente paragonava all’Impero romano, alla cui caduta si era già avuto il “profilarsi di una comune civiltà” (Suhard 1948: 14).

Dinanzi a questa situazione era possibile reagire in due modi: da un lato, cedere alla tentazione – tutt’altro che astratta, in una chiesa uscita dalla guerra con un prestigio morale accresciuto – di presentarsi come istanza morale globale in un mondo tutto da ricostruire, quasi da punto di riferimento per una civiltà interamente da rifondare. Questo primo modo era con ciò in profonda analogia con l’esperimento di Costantino nel quarto secolo, caratterizzato da una religione in definitiva di tipo civile-imperiale.

Accanto a questa opzione, definita da Suhard stesso un’“illusione costantiniana”, tuttavia, ve n’era una seconda, non contraddittoria con l’altra, consistente nel “credere che la Chiesa ha fallito, dal momento che la sua opera umana è sempre da ricominciare, non concludendo mai a un ordine stabile e definitivo” (Suhard 1948: 80, n. 54).

Qui il cardinale di Parigi si basava sul testo di uno storico della filosofia, Étienne Gilson, il quale aveva con pochi, sapienti tratti saputo mostrare che “il compito della Chiesa [...] non è di conservare il mondo com’è, neanche nel caso in cui sia diventato cristiano, bensì di conservarlo cristiano in modo che non cessi mai dal diventare altro (dal progredire)”; o analogamente, si trattava non di “impedire al mondo di camminare, ma di santificare un mondo in cammino” (Suhard 1948: 80, n. 54).

Anche nei secoli successivi, per inciso, la chiesa avrebbe conosciuto altre, nuove incarnazioni storiche feconde – *trionfi*, li chiama addirittura Suhard. Ma ciò era stato possibile proprio grazie alle “eliminazioni ch’essa ha saputo permettere”: cioè al fatto di aver considerato quelle tappe successive solo come altrettanti suoi ‘rivestimenti’ storici provvisori, e non come la propria essenza. In questo

⁶ Suhard 1947: 63, n. 1: “Cette confusion entre ‘Église’ et ‘chrétienté’, ou entre ‘Christianisme’ et ‘chrétienté’, est à l’origine de tous les malaises historiques. C’est aussi source d’une grave illusion. Celle-ci, de nos jours, on l’a fait remarquer, prend une double forme. L’une consiste à croire que le Christianisme a autrefois réussi, parce qu’il est parvenu à pénétrer des peuples, totalement et officiellement. D’où la nostalgie de beaucoup de chrétiens pour un passé auquel ils voudraient faire ‘retour’”; la traduzione qui offerta è quella di Camillo De Piaz (Suhard 1948). Su Emmanuel Suhard si confronti: Guérend (2011).

sensu la vocazione della chiesa è, secondo il dettato evangelico, di essere come “lievito nella pasta’ [...] intimamente mischiata ai popoli e alle epoche della Storia; ma, ‘sale che non insipidisce’, mai [...] legata al loro destino. Si susseguono le strutture, i tempi si rinnovano continuamente ‘come una tenda di pastore’” (Suhard 1948, 35).

La lettera pastorale di Emmanuel Suhard rappresenta in questo senso una cerniera, una stazione di frontiera, fra la Parigi degli intellettuali (che esamineremo subito), il ‘monde’ che questo testo ha ispirato e preparato, e *la chiesa*, parigina, romana e globale (che vedremo in seguito).

Due vettori opposti partono da qui: uno retrospettivo, verso gli anni Venti e Trenta, e uno, prospettivo, diretto al Concilio, e oltre.

3. Parigi, 1946: il ‘monde’ attorno a Esprit

Per precisare la propria distinzione fra cristianità e cristianesimo, il cardinale Suhard si basava nella sua lettera pastorale su un fascicolo di una rivista della capitale francese, *Esprit*. Questa rivista, fondata nel 1932 da Emmanuel Mounier come organo del personalismo cristiano – ma aperta ben oltre i confini confessionali – fu tra le due guerre il principale laboratorio intellettuale di una generazione di cattolici democratici che cercavano un'alternativa teorica quanto spirituale sia al liberalismo individualistico sia ai totalitarismi; nel secondo dopoguerra sarebbe diventata il crocevia in cui si ripensava il rapporto fra Chiesa e mondo moderno, con un'influenza duratura sulla cultura politica della Resistenza e sul cattolicesimo conciliare⁷. Il fascicolo dell'estate 1946 ripreso da Suhard portava il titolo: “Monde chrétien, monde moderne (enquête)”⁸.

In questo fascicolo Gilson dava il suo parere sulla contrapposizione proposta dal titolo del fascicolo e lo faceva con una serie di prese di posizione fulminanti, di solo apparente ovvietà: ogni cristiano intanto, in ogni epoca, è sempre vissuto in un mondo ‘moderno’ – e la conseguenza di questo primo passo è che il problema del cristiano nel mondo è tutt'altro che moderno. Qui entra però anche una seconda linea argomentativa di Gilson: i cristiani vengono da lui descritti proprio come coloro che, in ogni epoca, denunciano “l'insufficienza del mondo” e che “si rifiutano di accontentarsene” (Gilson 1946, 192). Questo ha – in ogni epoca – fatto sì che i ‘poveri’ siano sempre stati quelli più al sicuro dal credere alla sufficienza, alla ‘bontà’ delle sue strutture.

È su questa base argomentativa che Gilson fonda la propria affermazione secondo cui una delle difficoltà “permanenti” del cristianesimo nella storia è “l'illusione che il cristianesimo, che è una rivoluzione religiosa permanente nel cuore del mondo, sia stata in altra epoca una rivoluzione ‘riuscita’”. Molti cristiani, continua il ragionamento,

rimpiangono la bella era in cui, infine accettato dal mondo, il messaggio di Cristo avrebbe penetrato e quasi completamente dato forma alla società temporale, compreso lo Stato stesso. Di qui la nostalgia fra costoro per un trionfo passato, la tristezza di una decadenza presente e la speranza in un futuro che riscuota il passato (Gilson 1946: 194).

⁷ Per una trattazione delle prospettive della rivista e del ruolo di Mounier si rinvia a Roncuzzi (1961), Winock (1975) e Campanini (1987).

⁸ *Esprit* (1946) 14,8-9, ora fruibile attraverso <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k30120g/f1.item>

Lo storico della ‘filosofia cristiana’ del medioevo mette in guardia con una certa severità dal credere alla “perfezione delle società cristiane di un tempo”: non corrispondono, semplicemente, alla realtà: “Così si perde il presente, per salvare un passato che non è neppure veramente esistito” (Gilson 1946: 194). Gilson, in questo modo, coniugando l’intervento esperto nella storia della filosofia cristiana e la testimonianza impegnata del cristiano poteva concludere il ragionamento sottolineando che “il compito della chiesa non è di conservare il mondo per com’è, quanto di mantenerlo cristiano nel suo incessante diventare altro” (Gilson 1946: 196). Il rischio concreto è quello di trascurare, per la dedizione a un mondo passato, il mondo a venire, che è al contrario quello in cui la sua opera deve trovare compimento. L’imperativo era perciò quello di non ingannarsi scambiando una ‘veste’ storica per l’essenza stessa della chiesa. Il compito dei cristiani è invece quello di “santificare un mondo che passa” e non – al contrario – di “impedire al mondo di passare”, non dimenticando che la chiesa, se da un lato battezza i vivi, dall’altro seppellisce anche i morti (Gilson 1946: 196).

Sebbene all’interno della vastissima opera complessiva di Gilson essi non occupino una posizione di primo piano, i modelli esposti su *Esprit* in risposta alle domande di Mounier non rappresentavano per il filosofo parigino una novità: posizioni analoghe erano già state espresse – naturalmente in un contesto sociale e politico differente – nell’ambito della collaborazione a riviste come *La vie intellectuelle* e soprattutto al settimanale *Sept*⁹.

Nel secondo capitolo tematico di questo fascicolo di *Esprit* intitolato “Monde, Chrétienté, Christianisme” era lo stesso Mounier, direttore della rivista, a fare esplicito riferimento a un testo che esamineremo qui di seguito, cioè *Umanesimo integrale* di Jacques Maritain (1936), trattando dell’ambivalenza teologica del termine *mondo* – un’ambivalenza che deve restare tale. Alcune pagine più avanti però persino un grande intellettuale russo in esilio come Nikolaj Berdjaev ritornava su alcuni dei temi del suo capolavoro *Nuovo medioevo* (Berdjaev 1924) per rispondere all’interrogativo posto da Mounier, e riecheggiando a sua volta Maritain.

Anche Berdjaev prende avvio da un capovolgimento della questione: se vi è una crisi nei rapporti fra il mondo e il cristianesimo, responsabili ne sono “altrettanto i cristiani e il cristianesimo storico” (Berdjaev 1946: 308), e questo per tre motivi principali: una conseguenza errata in merito alla forma di governo più ‘cristiana’, la negazione della libertà personale e una serie di errori in rapporto ai cambiamenti politici:

Tutto ciò che si deduceva dalla rivelazione cristiana in merito all’ordine sociale aveva un carattere interamente falso (teocrazie di tipo occidentale e orientale), negava la libertà o non costituiva altro che tentativi impotenti al confronto con i grandi movimenti sociali del mondo. Il cristianesimo restava principalmente su posizioni conservatrici e difensive (Berdjaev 1946: 309).

È con lo stesso termine usato nel suo libro da Maritain che Berdjaev definiva quelle forme storiche del cristianesimo come *périmées*, superate, obsolete. Il filosofo russo però non trascura certo un cenno anche alla *pars construens*, scrivendo che “solamente una conversione del cristianesimo verso la luce che emana dall’avvenire potrà ridargli la sua potenza creatrice. Si tratta di una manifestazione dell’aspetto profetico del cristianesimo, di una rinascita della coscienza messianica pressoché estinta. Allora il cristianesimo supererà il punto morto in cui si trova” (Berdjaev 1946: 309).

⁹ Su questa rivista si vedano Coutrot (1961) e Della Sudda (2009). I contributi più importanti di Étienne Gilson per *Sept* sono stati raccolti in volume (Gilson 1934).

In questo modo un eminente storico della filosofia medievale, il direttore di una rivista personalista e un filosofo russo in esilio convergevano, sebbene da percorsi del tutto indipendenti, sulla medesima diagnosi – ed era proprio questa convergenza a conferire al fascicolo dell'estate 1946 l'autorevolezza che il cardinale Suhard avrebbe riconosciuto nella sua lettera pastorale l'anno seguente.

4. Parigi, primavera 1946: L'agonia del cristianesimo di Emmanuel Mounier

Se la posizione personale del direttore Emmanuel Mounier era rimasta decisamente defilata nel fascicolo estivo appena ripercorso, essa era però già stata espressa sulle pagine di *Esprit* appena tre mesi prima. Il problema allora era stato posto nei termini di un'agonia del cristianesimo, una scelta lessicale che il direttore riprendeva dal filosofo basco Miguel de Unamuno (1864–1936) (Mounier 1946)¹⁰.

Il parallelo proposto nelle prime righe di questo saggio non lascia adito a dubbi quanto alla sua urgenza – polemica o profetica: “[I cristiani] riposano sull'illusione della loro forza come la Francia si riposava nel 1939 sull'illusione del suo esercito e delle sue grandezze passate” (Mounier 1946: 717)¹¹. Che Mounier non si preoccupasse troppo della provocatorietà del proprio linguaggio era chiaro anche nella similitudine che subito seguiva fra i partiti democristiani (fatta salva la qualità dei loro militanti) e “l'edema sul corpo malato della cristianità” (Mounier 1946: 718).

In un'ampia sezione centrale, il direttore di *Esprit* ingaggiava una discussione con Georges Bernanos, una delle grandi voci letterarie dell'epoca, che tuttavia aveva assunto talora posizioni politiche controverse e condotto polemiche solo in parte condivisibili secondo Mounier. In estrema sintesi, era per quest'ultimo ragionevole scrivere che un errore analogo a quello della politica cristiana tradizionalista conservatrice potesse replicarsi nel versante opposto, in un'eccessiva identificazione con una politica repubblicana e democratica. In fondo, i partiti democratici cristiani rischiavano così di sostituire il Sacro Romano Impero con una ‘sainte démocratie’ che mostrava tuttavia analoghe ambiguità. Mounier però obiettava alla severità – a dire il vero un po' unilaterale – di Bernanos l'invito a una più benevola considerazione di un'“avanguardia” cristiana che cercava un nuovo rapporto con un mondo in fase di grande trasformazione.

È su questo addentellato che il saggio affronta il tema della città secolarizzata e del ruolo della chiesa nel processo di secolarizzazione. Anche se Mounier, in nome dell'incarnazione, rifiutava l'idea di una chiesa invisibile (“la chiesa come realtà incarnata può essere solo corpo e anima, o non è affatto”, Mounier 1946: 725), egli sosteneva nondimeno che la chiesa, nella situazione in cui si trovava – quella cioè di non riuscire più a trasmettere il proprio messaggio –, avesse bisogno di una nuova apertura allo Spirito, l'unico vero riformatore al di là di ogni mediazione umana:

Dei valori nuovi emergono dalla riflessione e dall'esperienza del mondo contemporaneo: libertà, giustizia, tolleranza, democrazia, senso del collettivo, prova sperimentale, progresso, eccetera. Il cristiano, o per lo meno il cristiano dagli occhi aperti, non respinge questi valori, ma sembra turbarsi di più delle loro deviazioni, possibili o reali, che prestarsi alle loro rivelazioni autentiche (Mounier 1946: 726).

¹⁰ L'opera di Unamuno richiamata da Mounier era *L'agonie du christianisme*, Paris, Rieder, 1925, di cui esiste un'edizione a cura di Émile Poulat (Unamuno 1996).

¹¹ Il saggio è stato in seguito ripubblicato nei *Carnets de route*, vol. 1: *Feu la chrétienté*, Paris, Seuil, 1950, pp. 9–26, e infine nelle *Œuvres*, vol. 3: 1944–1950, Paris, Seuil, 1962, pp. 531–542.

Quegli ideali di libertà, giustizia, tolleranza, democrazia non sono allora costruzioni ideologiche astratte ma nascono dall'esperienza concreta dell'umanità moderna, verso la quale il cristiano ha un compito di ascolto critico, di discernimento, ma non di scetticismo, tantomeno se preventivo. E la conclusione è allora netta: "Chiunque non li senta, anzitutto nella propria carne come li sentono i suoi contemporanei, dovesse anche in seguito correggerli, non ha una lingua in comune con il proprio tempo, e non verrà mai ascoltato da quest'ultimo" (Mounier 1946: 726).

Questo limite rappresentava un'ombra cupa gettata sul sistema dei valori cristiani. Qui Mounier si chiede, con le parole di un giovane prete coinvolto nell'inchiesta della rivista *Jeunesse de l'Église* diretta da Maurice Montuclard, "se la chiesa, allorché si è impiantata da qualche parte da diversi secoli, non sia condannata a invecchiare e ad andare a rifiorire altrove" (Mounier 1946: 727¹²). Una disposizione di onestà morale e intellettuale fondamentale richiedeva invece che davanti alla gamma di valori "più estranei che ostili" del dopoguerra la chiesa si disponesse 'à l'école', cioè all'apprendimento, "invece di dogmatizzare e dedurre frettolosamente qualcosa da qualcos'altro" (Mounier 1946: 729). In conclusione Mounier tornava sul tema del proprio contributo, in questi termini:

Questi segni non ingannano: la morte si avvicina. Non la morte del cristianesimo, ma la morte della cristianità occidentale, feudale e borghese. Una cristianità nuova nascerà domani o dopodomani, da nuovi strati sociali e da nuovi innesti extraeuropei. Semplice che noi non la soffochiamo con il cadavere dell'altra (Mounier 1946: 730).

5. Parigi, 1936: Umanesimo integrale di Jacques Maritain

Il tema di una 'nuova cristianità', come del resto tutta la tematica dei problemi tra sfera spirituale e temporale della chiesa, nonché innumerevoli citazioni e riferimenti impliciti (alcuni dei quali qui segnalati), rimandavano al magistero di un grande testo di dieci anni prima: *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté* (Maritain 1936).

I bersagli polemici erano delineati, prima della Seconda guerra mondiale, in maniera differente, e se possibile ancora più chiaramente. Da una parte vi era per Maritain la sfida lanciata dall'umanesimo socialista russo, caratterizzato dal materialismo e dall'ateismo, nel contesto degli anni Trenta ancora ammantato della sua aura quasi-religiosa e messianica, non ancora intaccato dalla disillusione che sarebbe maturata negli anni successivi, con la consapevolezza delle purghe staliniane e degli scontri fratricidi all'interno del fronte repubblicano spagnolo¹³. Dall'altra parte dello spettro politico il pensatore neotomista (Maritain 2008) ricordava gli esperimenti dettati dall'ideale del *Sacrum imperium*. Questo ideale medievale trovava allora una riattualizzazione teorica nelle tesi di Carl Schmitt sulla *teologia politica*, oltre a tentativi di realizzazione concreta nei regimi autoritari cattolico-corporativi dalla penisola iberica all'Austria¹⁴.

¹² M.M.-I. Montuclard, *L'Église et les valeurs modernes*, in *Jeunesse de l'Église* 5 (1945) [*La crise de la civilisation chrétienne*], pp. 9–75, p. 10. Il domenicano Maurice Montuclard (1904–1988), prete operaio, fu ridotto allo stato laicale nel 1953. Sulla rivista si veda ora Keck 2004.

¹³ Lo avrebbero testimoniato, ciascuno a suo modo, George Orwell e Simone Weil, rispettivamente in Orwell (2002) e Weil (1989), entrambi del 1938 (sebbene la lettera di quest'ultima sia stata pubblicata solo postuma).

¹⁴ Maritain si riferiva a p. 111 alla *Politische Theologie* di Carl Schmitt (1922, trad. it. in Schmitt 1972), definito "uno degli ispiratori e dei consiglieri intellettuali del nuovo regime" tedesco e allo studio di Alois Dempf (1929).

Maritain definiva quest'ultima corrente "utopia teocratica", ma il *Sacrum imperium* aveva anche le caratteristiche di un ideale storico concreto o addirittura di un mito storico. Ed era a questo titolo, cioè "a titolo d'ideale storico concreto che il sacro impero impregna ancora la nostra immaginazione, e si tratta precisamente di sottoporre da questo punto di vista le nostre immagini più o meno incoscienti a una revisione severa" (Maritain 1936: 157). E sebbene queste considerazioni fossero costate al filosofo parigino obiezioni molto simili a delle minacce da parte dei seguaci del regime nazionalsocialista tedesco, egli tornava a ripetere che

l'ideale del sacro impero è un ideale superato, obsoleto (*périmé*) e si tratta di liberare da esso la nostra immaginazione (non certo che esso sia stato malvagio di per se stesso – al contrario –, ma perché è una cosa *finita*). [...] Se parlo così è perché conosco i pericoli di una concezione univoca dell'ordine temporale cristiano, che lo legano a forme morte, invece di assicurare la tradizione vivente dell'opera del passato (Maritain 1936: 158)¹⁵.

Di quella concezione cristiano-sacrale del piano temporale Maritain isolava cinque caratteristiche tipiche: (1) un'unità massimale (di tipo monarchico), (2) la subordinazione del piano temporale (sociale-politico) a quello spirituale (religioso), il che implicava anche (3) l'utilizzo dell'apparato temporale ai fini spirituali, (4) il classismo di una società caratterizzata dalla "diversità delle razze sociali" (Maritain 1936: 163 s.) e infine (5) "una struttura sociale e giuridica [...] attraverso la forza dell'uomo battezzato e della politica battezzata", cioè la mobilitazione dell'intero apparato sociale e giuridico "al servizio del Redentore".

La disamina si concludeva senza margini: "Tutto ciò è finito" (Maritain 1936: 166). Maritain, fedele alla distinzione tomista tra l'ordine naturale del temporale e l'ordine soprannaturale della grazia, riconosceva così la somma autorità *sul piano temporale* dello Stato laico, "conformemente agli insegnamenti di Papa Leone XIII" (Maritain 1936: 189).

6. Parigi, 1927: l'edizione francese del *Nuovo medioevo* di N.A. Berdjaev

La questione di un modello medievale per la società e la chiesa era stata posta in maniera centrale ed esplicita già negli anni Venti del Novecento nell'opera di Berdjaev, al quale Maritain dichiarava apertamente il proprio debito. Berdjaev (nato a Obuchiv, in Ucraina, il 18 marzo 1874), uno dei più noti filosofi russi del XX secolo, aveva studiato all'Università di Kyiv. La Rivoluzione russa fu un evento centrale della sua vita: avverso alle idee dei bolscevichi, Berdjaev venne espulso nel 1922 insieme ad altri 160 intellettuali russi dalla Russia sovietica. La prima meta del suo esilio fu Berlino, ove, fra il 1923 e il 1924, scrisse *Il nuovo medioevo*, con il quale raggiunse la fama internazionale (Berdjaev 1924, 1927a)¹⁶.

Il libro di Berdjaev era suddiviso in tre capitoli: (1) "Il nuovo medioevo", (2) "La rivoluzione russa" e (3) "Democrazia, socialismo e teocrazia", a cui l'edizione francese, su buone basi tematiche e anche filologiche premetteva il capitolo "Fine del Rinascimento"¹⁷. Qui erano infatti anticipati molti

¹⁵ In corsivo nel testo; Maritain aveva scritto queste considerazioni in Maritain 1933: 123 (ed. it. Maritain 1968: 81).

¹⁶ Qui si segue l'edizione francese (tradotta da A.-M. F., traduzione su cui torneremo in dettaglio più oltre), Berdjaev 1927b.

¹⁷ *La fine del Rinascimento* era un saggio immediatamente precedente, pubblicato in tedesco sulla *Kreatur* di Martin Buber, dato da Berdjaev stesso per presupposto al *Nuovo medioevo*. Per tutti i dettagli mi sia permesso rimandare a Zamagni (2016).

dei temi che avrebbero innervato il libro *Nuovo medioevo*: proprio dal Rinascimento era cominciato “uno sviluppo di idee e di fatti in cui vediamo l’umanesimo distruggersi per sua propria dialettica, poiché la posizione dell’uomo senza Dio e contro Dio, la negazione dell’immagine e della somiglianza di Dio nell’uomo conducono alla negazione e alla distruzione dell’uomo” (Berdjaev 1927b: 29). Questo avrebbe inaugurato tuttavia per Berdjaev anche una differente e proficua direttrice, secondo la quale l’essere umano nel suo divenire storico, nel suo ‘destino’, doveva fare esperienza della libertà proprio per poter scegliere Dio nella libertà (Berdjaev 1927b: 38)¹⁸.

Nel capitolo seguente – quello che dava il nome al libro – Berdjaev stabiliva esplicitamente il paragone fra il tempo successivo alla Prima guerra mondiale e alla Rivoluzione d’ottobre e un ideale Medioevo. Si badi bene che dinanzi al capovolgimento dei valori umanistici mostrato dalla Rivoluzione – in cui la deificazione dell’uomo ha significato l’annientamento di Dio – “l’esperienza dell’Età moderna non ci permette un ritorno al Medioevo; solo un nuovo Medioevo è possibile. [...] Dove non vi è Dio non vi è più l’essere umano: questa è la scoperta sperimentale del nostro tempo” (Berdjaev 1927b: 104 ss.).

La libertà era per Berdjaev un concetto di importanza centrale, anche a partire dalla sua esperienza biografica. Nel *Nuovo medioevo* essa viene fin da principio definita come liberazione – “ma – chiede il filosofo – liberazione *da* cosa e liberazione *per* cosa?” (Berdjaev 1927b: 112). Se, da un lato, era necessaria una liberazione dalle teocrazie autoritarie del passato (e su questo il testo è perentorio: le vecchie teocrazie non potevano più sussistere), e dalla nozione stessa di dipendenza, di eteronomia, ciò che Berdjaev trovava assente nella modernità era, d’altra parte, propriamente il *fine* di questa liberazione: la questione “in vista di cosa?”. Senza una risposta soddisfacente a questa domanda di senso, una soluzione appariva al filosofo necessaria: se l’individualismo aveva condotto all’atomizzazione della società, di converso una universalizzazione di essa avrebbe condotto a un nuovo principio di società, a un nuovo medioevo.

Questo nuovo principio doveva fondarsi su una nuova verità collettiva, universale, che tuttavia non poteva tollerare di essere identificata con una teocrazia. Una verità cioè che *contenesse*, che *presupponesse* la libertà. Se dunque “la Verità deve essere accettata liberamente, e non per costrizione. La Verità non sopporta che si abbia con essa dei rapporti da schiavi. È il cristianesimo stesso a insegnarlo” (Berdjaev 1927b: 117s), ogni ipotesi di restaurazione veniva altrettanto decisamente esclusa:

Un ritorno all’antica teocrazia, agli antichi rapporti eteronomi fra la religione e i diversi aspetti della vita come della creazione, è divenuto impossibile. Nelle antiche teocrazie, il Regno di Dio non si raggiungeva in maniera reale. Era solamente simbolizzato, significato nelle forme e negli emblemi esteriori. Oggi ciò che si manifesta è [...] una volontà, dunque, di teonomia libera, distinta tanto dall’autonomia, quanto dalla eteronomia (Berdjaev 1927b: 143).

In altre parole, con un *Nuovo medioevo* Berdjaev non promuoveva alcun (né vecchio, né nuovo) clericalismo. Al tempo stesso, tuttavia, egli auspicava la fondazione della società e dello Stato in Dio attraverso una conversione interiore, e la chiesa stessa era intesa da Berdjaev come realtà cosmica, misteriosa, in trasformazione, senza confini netti e dunque in cammino, che “cambia lo stile del cristianesimo” (Berdjaev 1927b: 150).

¹⁸ “L’expérience humaniste présente aussi une signification positive. Il était dans la destinée de l’homme qu’il la vécût [sic]. L’homme devait passer par la liberté et, dans la liberté, accepter Dieu. Là était le sens de l’humanisme”.

C'è un ulteriore aspetto che merita d'essere esaminato: questo testo russo giungeva al lettore francese a cura di una traduttrice che si firmava semplicemente A.-M. F. Questa traduttrice però non solo traduceva, ma introduceva il testo e lo sintetizzava in maniera originale. La sua introduzione distingueva dai più noti romanzi della cultura russa la sua tradizione filosofico-religiosa. In questa tradizione Berdjaev sarebbe stato secondo solo a Vl. Solovi'ëv. Del filosofo di Obuchiv veniva quindi tracciato un profilo biografico che ne illustrava l'esilio continuo, ad opera del regime zarista come di quello sovietico. Berdjaev era stato uno scrittore instancabile e un esponente di spicco del movimento 'pneumatico' (dello Spirito) dell'inizio del Novecento, e ora trovava spazio, come dice l'introduzione, nell'influente collana "Roseau D'Or" dell'editore de Brouwer, curata fra gli altri da Jacques Maritain e Stanislas Fumet (sulla collana cfr. Millet-Gerard 2015).

La traduttrice faceva una sintesi delle principali opere di Berdjaev precedenti al recente *Nuovo medioevo*, e giungeva a una sintesi generale della sua opera nei seguenti termini: "L'idea fondamentale di Berdjaev è in effetti che Dio attende dall'uomo una risposta libera al suo appello, ossia un'iniziativa creatrice, poiché in una certa misura, la creazione prosegue attraverso gli uomini" (Fumet 1927: vi). Questa traduttrice è stata identificata con Anne-Michèle "Aniouta" Fumet, née Rosov (Rosenblum), sorella del matematico Vitia Rosenblum e moglie dello scrittore ed editore Stanislas Fumet (Fumet 2002, Baird 1997: 285 e Toupin-Guyot 2009).

La traduzione e la sintesi introduttiva di Fumet finivano per riformulare in modo significativo il passaggio di Berdjaev sulla libertà. Laddove il filosofo scriveva che "la Verità deve essere accettata liberamente, e non per costrizione", in una formulazione in cui il soggetto era la Verità e l'uomo il destinatario implicito di una esazione, la traduttrice esprimeva il concetto 'dal punto di vista di Dio e della sua iniziativa verso l'uomo': "l'idea fondamentale di Berdjaev è in effetti che Dio attende dall'uomo una risposta libera al suo appello". Un'altra antropologia della libertà religiosa era leggibile in filigrana in questa riformulazione.

Attraverso la traduzione e l'introduzione della prefatrice Fumet, alcune riflessioni e formulazioni di Berdjaev potevano confluire nel lessico condiviso del circolo raccolto attorno a Maritain. Da quel circolo, attraverso *Humanisme intégral* e poi attraverso il fascicolo di *Esprit* del 1946 e la lettera pastorale di Suhard del 1947, quel lessico sarebbe arrivato – per le vie che si sono ripercorse – fino al laboratorio teologico francese che preparava il Concilio.

7. Parigi, 1961: Fine dell'era costantiniana di Marie-Dominique Chenu

Il 30 ottobre del 1961 compariva per la prima volta a stampa il saggio di Marie-Dominique Chenu *La fine dell'era costantiniana*, all'interno del volume *Un concilio per il nostro tempo*, esito editoriale di una giornata di studio realizzata cinque mesi prima a Parigi (Chenu 1961, Chenu 2013)¹⁹. Nella dovizia di pubblicazioni seguite all'annuncio da parte di Papa Giovanni XXIII, questo volume intendeva rappresentare il tentativo di situare l'evento del Concilio Vaticano II in rapporto con gli uomini del proprio tempo.

Nell'intervento di padre Chenu l'era costantiniana designava un'era storica in cui si trattava "della situazione permanente che le sue istituzioni hanno determinato [...] un complesso mentale e

¹⁹ Per una ricostruzione complessiva della vita e del pensiero di Chenu, fondata su nuova documentazione archivistica, cfr. ora Holman (2025); la traduzione critica inglese dell'opera censurata nel 1942 è in Chenu (2023).

istituzionale nelle strutture, nei comportamenti e perfino nella spiritualità della Chiesa, e questo non solo di fatto, ma come un *ideale*” (Chenu 1961: 47 s. corsivi miei); l’eco di *Umanesimo integrale* con il suo “ideale storico concreto” era già palpabile. Il primo degli elementi costitutivi che il domenicano individuava per quest’epoca era l’alleanza dei due poteri, temporale e spirituale, che aveva permesso che il “vangelo [fosse] assunto dal potere terrestre come un mezzo efficace per governare, per moralizzare una politica e idealizzare un regime”, fino alla possibilità della persecuzione politica degli eretici da parte della Chiesa, praticata però da uno Stato divenuto suo “braccio secolare” (Chenu 1961: 51).

La portata di questo ideale storico però andava al di là dei casi delle monarchie cristiane o cattoliche antiche, medievali o di età moderna. La seconda componente fondamentale dell’*ère constantinienne* era infatti il suo assetto culturale. Anche in assenza di strutture statali propriamente improntate all’impero sacro le implicazioni spirituali dell’esempio costantiniano potevano agire non tanto secondo il modo della potenza politica esplicita, quanto secondo il modo dell’influsso culturale. Gli esempi portati da Chenu erano qui il diritto romano, il primato della ragione (come *lógos*) anche nella formulazione della fede (in dogmi) e attraverso la conservazione del latino come lingua liturgica.

Era precisamente su questo secondo aspetto che il domenicano riprendeva dalla lettera pastorale di Emmanuel Suhard in maniera più diretta e consistente. E lo faceva anche – in maniera documentabile – attraverso un saggio su cui vale la pena di soffermarsi un attimo. Il saggio citato da Chenu, intitolato “La Chiesa sulla soglia dell’avvenire”, era firmato da Peter Giloth, verosimilmente uno pseudonimo (Giloth 1960a, 1960b). Questo articolo, apparso in primo luogo sulla rivista di Monaco *Hochland* in coincidenza con il 37° Congresso eucaristico mondiale del 1960 era centrato sul disagio della Chiesa di fronte alle adunate di massa a meno di due decenni di distanza da quelle nazionalsocialiste.

Non si trattava tuttavia solo di coreografie per il congresso eucaristico: l’inquietudine era più profonda, e riguardava anche “la certezza di avere per guida [*Führer*] un ufficio infallibile, dotato del sommo potere, la certezza della vittoria finale [*Endsieg*]” (Giloth 1960a: 100). Come ben si comprende, la cultura – e il lessico stesso – con cui la Chiesa a Monaco doveva confrontarsi (e da cui doveva distinguersi!) era quella del Nazionalsocialismo. In questo modo Giloth teneva assieme l’attualità ecclesiastica dettata dal congresso eucaristico con il recente passato tedesco, e lo faceva attraverso l’esempio storico della ‘svolta costantiniana’. L’imperatore Costantino era il punto d’inizio di una aberrazione, quella della *Machtkirche*, la Chiesa di potere, che era stata gravida di conseguenze nella storia, fino al xx secolo.

Era in questo preciso snodo del testo di Giloth che la lettera pastorale di Suhard veniva recepita e fungeva così da ‘stazione di frontiera’: essa trasmetteva al dibattito ecclesiale le ricerche e le discussioni della Parigi fra le due guerre, raccolte attorno alla rivista *Esprit*, un nome che a questo punto risulta tutt’altro che casuale. Tornando a Chenu, la sua *Fine dell’era costantiniana*, che raccoglieva questa genealogia concettuale, avrebbe avuto un ulteriore esito. Nella primavera del 1963 Marie-Dominique Chenu pubblicava per il Centro di documentazione I-DOC un breve documento intitolato “La chiesa e il mondo” (Chenu 1964), in vista della discussione su quello ‘Schema’ che sarebbe in seguito diventato *Gaudium et spes* (1965).

Analogamente, le riflessioni di Berdjaev già richiamate – “La Verità deve essere accettata liberamente, e non per costrizione. La Verità non sopporta che si abbia con essa un rapporto da schiavi. È il cristianesimo stesso a insegnarlo” – trovavano un’ulteriore formulazione nella proposta di Maritain sulla libertà religiosa: “Ogni persona umana, membro della società civile, ha diritto alla libertà religiosa,

ha diritto di cercare liberamente la verità religiosa così come ogni altra verità, di praticare liberamente la religione alla quale ha deciso di aderire” (Maritain 1999: 1086; cfr. Scatena 2003: 346, Scatena 2014). Questo linguaggio, a sua volta, presenta evidenti consonanze con la dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae*: “la persona umana ha il diritto alla libertà religiosa. Il contenuto di una tale libertà è che gli esseri umani devono essere immuni dalla coercizione da parte dei singoli individui, di gruppi sociali e di qualsivoglia potere umano, così che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza” (*Dignitatis humanae*, 2; sul rapporto tra Maritain e Montini: Chenu 1994).

Ciò che qui si è cercato di documentare non è anzitutto una dipendenza redazionale diretta, ma una genealogia concettuale e semantica, trasmessa attraverso canali di comunicazione interconnessi – dalla traduzione della Fumet al circolo di Maritain, dalla rivista *Esprit* alla lettera pastorale di Suhard, da quest’ultima fino a Chenu e al dibattito conciliare. In questo itinerario, tanto la formulazione della verità religiosa come oggetto di adesione libera quanto la diagnosi della fine dell’era costantiniana erano diventate patrimonio semantico condiviso.

I fermenti del laboratorio parigino trovavano così nel Concilio due esiti maggiori – la costituzione pastorale *Gaudium et spes* e la dichiarazione *Dignitatis humanae* – promulgati entrambi sessant’anni fa, il 7 dicembre 1965.

8. *A mo’ di conclusione: La scintilla e i fermenti*

Al termine di questo percorso, è opportuno tornare all’implicita domanda che lo sottende: come si è reso possibile il Concilio Vaticano II? Come poté prendere forma un’assise di tale portata?

Nel suo classico studio di metodologia della storia, scritto durante l’Occupazione tedesca e rimasto incompiuto per la fucilazione avvenuta nel giugno 1944, Marc Bloch – a sua volta eminente storico del medioevo, come l’amico Gilson – condensava il problema in una formula memorabile: “Un grande avvenimento può paragonarsi a un’esplosione. In quali condizioni, esattamente, si produsse l’ultimo urto molecolare, indispensabile allo scoppio dei gas? Saremo spesso costretti a rassegnarci ad ignorarlo” (Bloch 1998: 80).

Non è soltanto una questione di forma. Una storia narrata soprattutto attraverso singoli eventi – conflitti e rotture – rischia di attribuire a questi un rilievo sproporzionato rispetto ai processi di lunga durata che li preparano e li rendono intelligibili²⁰. È il percorso stesso qui ricostruito a suggerire un’immagine diversa da quella dell’esplosione. Ciò che questo percorso ha fatto emergere è piuttosto una lenta maturazione e una trasmissione creativa: la prefigurazione berdjajeviana di una nuova stagione storica – formulata nella Berlino degli anni Venti nel segno, assieme, dell’universalismo sociale e della libertà – veniva tradotta e rielaborata da Fumet per il pubblico francese, ripresa da Maritain, discussa nel dopoguerra sulle pagine di *Esprit*, quindi condensata da Suhard e rilanciata, attraverso Giloth e Chenu, fino all’aula conciliare.

In alternativa all’immagine dell’esplosione, cara a Bloch, forse è possibile proporre – senza contraddirla – una seconda immagine, che restituisca un processo meno bellicista e di lunga durata: “Il Regno dei cieli è simile al lievito che una donna prende e nasconde in tre misure di farina, finché la pasta sia tutta lievitata” (Mt 13,33). È stata anche una decisione di metodo dedicare attenzione ad alcuni

²⁰ Sul rapporto tra storia evenemenziale e *longue durée*, il riferimento resta Braudel (1958); sul versante critico-pedagogico della storia raccontata prevalentemente come storia di guerre e conflitti, cfr. Ferro (1981); per il caso francese Citron (2019).

di questi fermenti che concorsero a preparare il Concilio, e in particolare al ruolo discreto di una donna che, con un lavoro quasi anonimo di traduzione e mediazione, contribuì a trasmettere alcune riflessioni e alcuni concetti dalla Russia della Rivoluzione fino al Vaticano II – e, per questa via, fino a noi.

Bibliografia

- Aveline Jean-Marc 2018. “Nous faisons face à des lobbies qui sont très puissants”, <https://infocatho.fr/faisons-face-a-lobbies-tres-puissants-mgr-jean-marc-aveline/>
- Baird Catherine 1997. *The “Third Way”: Russia’s Religious Philosophers in the West, 1917-1996* (Ph. D. Thesis), Montreal: Department of History, McGill University.
- Berdjaev Nikolaj Aleksandrovič 1924. *Novoe srednevekov’e. Rasmyšlenie o sud’be Rossii i Evropy*, Berlin: Obelisk.
- Berdjaev Nikolaj Aleksandrovič 1927a. *Das neue Mittelalter. Betrachtungen über das Schicksal Russlands und Europas*. Aus dem russischen übersetzt von Alexander Kresling, Darmstadt: O. Reichl.
- Berdjaev Nikolaj Aleksandrovič 1927b, *Un nouveau Moyen Âge*, Paris: Desclée De Brouwer.
- Berdjaev Nikolaj Aleksandrovič 1946. [Intervento senza titolo nell’inchiesta “Monde chrétien, monde moderne”], *Esprit* 14, 8-9, 308-310, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k30120g>
- Bloch Marc 1998. *Apologia della storia o mestiere di storico*, Torino: Einaudi.
- Braudel Fernand 1958. “Histoire et sciences sociales. La longue durée”, *Annales E.S.C.* 13, 725-753.
- Campanini Giorgio 1987. *Personalismo e democrazia*, Bologna: EDB.
- Chenaux Philippe 1994. *Paul VI et Maritain. Les rapports du “montinianisme” et du “maritainisme”*, Brescia-Roma: Studium.
- Chenu Marie-Dominique 1961. *La fin de l’ère constantinienne*, in J.-P. Dubois-Dumée et alii, *Un concile pour notre temps. Journée d’études des Informations catholiques internationales*, Paris: Cerf, 59-87.
- [Chenu, Marie-Dominique] 1964. *La chiesa e il mondo*, in: DO-C 52 [cinque pp, s.n.].
- Chenu Marie-Dominique 2013, *Fine dell’era costantiniana*, Brescia: Morcelliana.
- Chenu Marie-Dominique 2023. *A School of Theology: Le Saulchoir*, translated and edited by M.K. Holman and J.A. Komonchak, Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press.
- Citron Suzanne 2019. *Le mythe national. L’histoire de France revisitée* (ed. or. 1987), Paris, Éd. de l’Atelier.
- Conférence Épiscopale Française 2023, “Retour sur le week-end des séminaristes à Paris – 2&3 décembre 2023”, <https://jeunes-vocations.catholique.fr/actualites/313522-retour-sur-le-week-end-des-seminaristes-a-paris-23-decembre-2023/>
- Corse Matin 2017. “Il y a beaucoup de soif, de besoin d’intériorité”, (17 novembre 2017), <https://www.corsematin.com/article/article/il-y-a-beaucoup-de-soif-de-besoin-dinteriorite>
- Coutrot Aline 1961. *Un courant de la pensée catholique: l’hebdomadaire “Sept” (mars 1934 – août 1937)*, Paris: Cerf.
- Della Sudda Magali 2009, “La suppression de l’hebdomadaire dominicain Sept. Immixtion du Vatican dans les affaires françaises (1936–1937)?”, *Vingtième Siècle* 104, 29–44.
- Delsol Chantal 2021. *La fin de la Chrétienté. L’inversion normative et le nouvel âge*, Paris: Cerf.
- Dempf Alois 1929. *Sacrum imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, München: Oldenbourg.
- Faggioli Massimo 2025. “Global Catholicism and Democracy. From a Post-Christendom Church to the Eclipse of Democracy in America?”, in *Theologische Quartalschrift*, 205(4), 330-343.
- Ferro Marc 1981. *Comment on raconte l’histoire aux enfants à travers le monde entier*, Paris: Payot.
- Fumet Anne-Michèle 1927. *Introduction*, in: N. Berdiaev, *Un nouveau Moyen Âge*, Paris: Desclée De Brouwer, i-viii.
- Fumet Stanislas 2002. *Histoire de Dieu dans ma vie. Souvenirs choisis*, Paris: Cerf.

- Giloth Peter 1960a. “Die Kirche an der Schwelle der Zukunft”, *Hochland* 53,2, 97-106.
- Giloth Peter 1960b. “L’Église au seuil de l’avenir”, *Irénikon*, 34, 89-96.
- Gilson Étienne 1934. *Pour un ordre catholique*, Paris: Cerf.
- Gilson Étienne 1946. “Pas d’illusions rétrospectives”, *Esprit* 14, 8-9.
- Guérend Jean-Pierre 2011. *Le Cardinal Emmanuel Suhard, archevêque de Paris (1940–1949). Temps de guerre, temps de paix, passion pour la Mission*, préface d’Émile Poulat, Paris: Cerf.
- Holman Mary Kate 2025. *Marie-Dominique Chenu: Catholic Theology for a Changing World*, Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press.
- Un dettaglio che ti piacerà: l’articolo di Holman del 2020 su *Theological Studies* si intitola “Like Yeast in Dough: The Church–World Relationship in the Evolving Thought of Marie-Dominique Chenu”. “Like yeast in dough” – come il lievito nella pasta. Esattamente la tua chiusa con Mt 13,33. Sei in buona compagnia.
- Keck Thierry 2004. *Jeunesse de l’Église (1936–1955). Aux sources de la crise progressiste en France*, Paris: Karthala.
- Leone XIV 2026. *Discorso ai partecipanti alla Plenaria del Dicastero per la Dottrina della Fede*, 29 gennaio 2026, <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/it/speeches/2026/january/documents/20260129-plenaria-ddf.html>
- Lesti Sante 2024. *Il mito delle radici cristiane dell’Europa. Dalla Rivoluzione francese ai giorni nostri*, Torino: Einaudi.
- Maritain Jacques 1933. *Du régime temporel et de la liberté*, Paris: Desclée De Brouwer.
- Maritain Jacques 1936. *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d’une nouvelle chrétienté*, Paris: Aubier.
- Maritain Jacques 1999, “La liberté religieuse” (testo del 1965), in: Id.-R. Maritain, *Œuvres complètes*, 17 vols., vol. 16 (*Inédits et textes divers, 1900–1973*), Fribourg, Éd. universitaires, 1086–1091.
- Maritain Jacques 1968. *Strutture politiche e libertà*, Brescia: Morcelliana.
- Maritain Jacques 2008. *Nove lezioni sulla legge naturale*, introduzione, traduzione e note di Francesco Viola, Milano: Jaca Book.
- Markschies Christoph 2022. [recensione a] Chantal Delsol, *La fin de la Chrétienté*, *Theologische Literaturzeitung*. https://www.thlz.com/buch_des_monats.php?ausgabe=2022-02
- Millet-Gerard Dominique 2015, “Russian Presence in France in 1920–1930s on pages of ‘Le Roseau d’Or’” (in russo: “Русское присутствие во Франции 1920–1930-х гг. на страницах журнала «Золотая трость»”), *Новейшая история России*, 12, 1, 191–202.
- Mounier Emmanuel 1946. “L’agonie du christianisme”, *Esprit* 14, 5, 717-729, ora: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k30114j/f23.item>
- Orwell George 2002. *Omaggio alla Catalogna*, Milano: Mondadori.
- Roncuzzi Alfredo 1961. *La rivista Esprit ed Emmanuel Mounier*, Roma: ICE.
- Scatena Silvia 2003. *La fatica della libertà. L’elaborazione della dichiarazione “Dignitatis humanae” sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bologna: il Mulino.
- Scatena Silvia 2014. *Genesi e ricezione della “Dignitatis humanae”*, in E. Fogliadini (a cura di), *Religioni, libertà, potere. Atti del convegno internazionale filosofico-teologico sulla libertà religiosa*, Milano, Università cattolica del Sacro cuore e Università degli studi, 16–18 ottobre 2013, Milano: Vita e Pensiero, 75–86.
- Schmitt Carl 1922. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München/Leipzig: Duncker & Humblot.
- Schmitt Carl 1972. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in: Id., *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna: il Mulino, 29-86.
- Spadaro Antonio 2023, *L’atlante di Francesco. Vaticano e politica internazionale*, Venezia: Marsilio.
- Suhard Emmanuel 1948. “Agonia della chiesa?”, *Cronache sociali*, 1, <https://historica.unibo.it/entities/publication/2b188d47-fd8d-42ab-ba03-4fd089da13be>
- Suhard Emmanuel 1947. *Essor ou déclin de l’Église. Lettre pastorale. Carême de l’an de grâce 1947*, Paris: Lahure.
- Toupin-Guyot Claire 2009. *Fumet Stanislas, Marie, Raphaël, Louis, Paul*, in *Dictionnaire Biographique le Maitron*, <https://maitron.fr/fumet-stanislas-marie-raphael-louis-paul/>.

-
- Unamuno Miguel de 1996. *L'agonie du christianisme*, Paris: Berg international.
- Vatican II. Event and Mandate 2025, Leuven: Peeters. https://www.peeters-leuven.be/download_OA.php?id=9789042954762
- Weil Simone 1989. "Lettera a Georges Bernanos", *Micromega* 3, 72-76.
- Winock Michel 1975. *Histoire politique de la revue "Esprit". 1930-1950*, Paris: Seuil.
- Zamagni Gianmaria 2016. "Das Mittelalter: Modell für eine neue Christenheit? Nikolaj A. Berdjaev und die Wirkung seiner Forschung bis ins 2. Vatikanische Konzil", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 127, 1, 65-83.
- (Das) Zweite Vatikanische Konzil. Ereignis und Auftrag 2026. Freiburg i.B.: Herder. <https://www.herder.de/theologie-pastoral/shop/p2/92543-das-zweite-vatikanische-konzil-allgemeine-einfuehrung-und-hermeneutik-open-access-pdf/>

Zamagni@em.uni-frankfurt.de

pubblicato online il 23 aprile 2026