

[indietro](#)

MARROU, *L'HOMME TOTAL*^[1]
SUGLI ANNI DI FORMAZIONE DI UN
GRANDE INTELLETTUALE EUROPEO

Sabrina Fattori

*Historien,
celui qui sait?
Non,
celui qui
cherche.*

Lucien

Febvre

1.1 Cenni biografici

Nella personalità di Henri-Irénée Marrou lo storico è quasi inseparabile dall'uomo. Lo stesso Marrou ha scritto: «Sì, la storia è inseparabile dallo storico, non è che quello che è, perché uno storico si è incontrato per modellarla con le risorse, le capacità – e i limiti – del suo spirito, della sua personalità»^[2]. Si può perciò dire che ci troviamo di fronte ad un caso in cui «l'histoire est inséparable de l'historien».

Perciò bisogna conoscere lo storico e insieme l'uomo. Del resto, il principio fondamentale, sopra accennato, è sempre servito a Marrou per difendere la soggettività irriducibile che entra nel lavoro dello storico. Ma d'altro canto l'“uomo” in Marrou è inscindibilmente un “cristiano”. Interessanti sotto questo profilo sono già le notizie dell'ambiente familiare^[3].

Nato il 12 novembre 1904, a Marsiglia, appartiene ad una famiglia classificabile come piccola borghesia evoluta dalla classe operaia. Il nonno paterno era un maniscalco, mentre il padre era un tipografo e poi un rappresentante. Anche la madre, da operaia tessile qual era, divenne poi responsabile di un *atelier*. Le risorse finanziarie della famiglia erano comunque modeste; ciononostante, i genitori permisero al loro unico figlio di intraprendere gli studi secondari al liceo di Marsiglia e, contemporaneamente, gli offrirono la possibilità – allora ritenuta un privilegio, se non addirittura un lusso –, di seguire lezioni di piano, vista la sua predisposizione musicale.

Incerto tra scienze e lettere, comincia i suoi studi dedicandosi alla matematica e alle scienze esatte, per passare poi definitivamente alle lettere. Tuttavia tracce profonde della formazione scientifica – riscontrabili nel rigore e nelle stesse specifiche competenze acquisite e mai dimenticate – permarranno in lui. Compiuti gli studi liceali nella città natale, è primo al corso d'ingresso all'École Normale Supérieure della *rue d'Ulm* nel 1925, e ne esce *Agrégé d'histoire et de géographie* nel 1929. Terminata l'École, inizia una collaborazione con la rivista “Politique”^[4] che durerà fino al 1934. Vi pubblica una decina di articoli, in cui, come scrive Maurilio Guasco nell'introduzione all'edizione italiana del saggio *Tristezza dello storico*^[5] – su cui naturalmente torneremo –, Marrou esprime

«l'impegno del militante accompagnato dal dubbio della ricerca, convinto che chi proclama di non fare politica finisce per farla comunque, e peggio» ^[6].

Il 1930 è per molti aspetti un anno molto importante. Marrou adempie al servizio di leva presso l'Intendenza e sposa Jeanne Bouchet, studentessa di storia a Grenoble. Compagna di molti suoi lavori, Jeanne fu al suo fianco quale collaboratrice discreta, che esercitò le sue qualità soprattutto come traduttrice dall'inglese. In particolare, tradusse i libri di Peter Brown su sant'Agostino. Fu un matrimonio esemplare: da quell'unione durata quarantacinque anni – fino al 1976, anno della morte di Jeanne –, nacquero due figlie e un figlio. L'anno fu importante anche sul piano professionale, con una svolta decisiva: il suo maestro, il prestigioso Jérôme Carcopino^[7] – che aveva seguito e apprezzato il lavoro svolto da Marrou per conseguire il diploma di studi superiori con una dissertazione sul culto dei pagani a *Nemausus* (l'attuale Nîmes), sotto l'Impero romano –, lo propone per l'École Française di Roma. Nel medesimo anno Marrou è nominato membro dell'École e passerà due anni a Palazzo Farnese, prolungando poi il soggiorno italiano fino al 1937 presso l'Institut Français di Napoli, dove termina la sua tesi di laurea, che viene discussa alla Sorbona lo stesso anno, con la menzione di *très honorable*, e pubblicata a Parigi l'anno seguente^[8].

Durante questi sette anni di permanenza in Italia, ha occasione di conoscere bene il fascismo italiano, verso il quale esprime critiche severe. Grazie al soggiorno napoletano, viene a contatto con Benedetto Croce. Non ne subirà influssi particolari, anche se certamente la storiografia crociana suggerirà non poche riflessioni allo studioso francese. Come si comprende dal titolo della tesi, gli anni italiani sono

dedicati allo studio dei passaggi culturali che contrassegnano la fine del mondo antico e della storia dell'educazione. Sarà proprio durante il soggiorno italiano, coincidente con l'elaborazione della tesi, che, come scrive in un profilo biografico abbastanza recente la Bonnairdière, il giovane professore «si fa sedurre dal genio e dalla profondità delle intuizioni del grande vescovo d'Ipbona»^[9]. Del resto, scrive ancora la Bonnairdière, non solo l'ispirazione della tesi ma «tutta l'opera di Marrou [...] si rivela impregnata d'ispirazione agostiniana: ambivalenza del tempo, condizione terrestre dell'intrecciamento inestricabile delle due Città; tempo della Chiesa considerato come il tempo dell'elaborazione del regno di Dio. Numero, musica, architettura si armonizzano in questa visione della città di Dio, ancora incoativa e bisognosa del corso del tempo, ma destinata a una eternità di pace: «abbiamo appreso nel tempo che la verità storica, quella che ha un senso, non si compie nello spazio-tempo empiricamente osservabile: «Non abbiamo infatti qui una città permanente, ma tendiamo alla città che deve venire» (Eb. 13, 14)^[10].

Terminati i rapporti con la rivista “Politique” alla fine del 1934, Marrou entra in relazione con la rivista “Esprit”^[11]; vi collabora regolarmente e dal 1936 partecipa ai congressi dell'omonimo movimento. Il periodo trascorso in Italia e la collaborazione con le riviste sopra citate faranno maturare in Marrou l'esigenza di dare vita a *Devenson*. A questo proposito, lo stesso Marrou scriverà nell'atto di paternità ai *Trovatori*^[12]: «Avevo scelto questo pseudonimo nella mia giovinezza, dapprima per sfuggire ai regolamenti militari, poi per assicurare la libertà della mia penna nei confronti della polizia – vivevo allora nell'Italia di Mussolini –, m'era sembrato pratico conservarlo per rendere più

omogenea la mia bibliografia, firmando Marrou quel che pubblicavo come storico, Davenson ciò che rientrava nel campo della critica musicale e, se oso dirlo, della musicologia»^[13]. Questo pseudonimo dall'aria britannica riuscì a fuorviare molti lettori e critici, procurandogli più di una volta «l'onore immeritato di essere scambiato per un ebreo»^[14]. Lo pseudonimo Davenson in realtà era la trasposizione del nome del villaggio d'Avençon, ai confini della Provenza e del Delfinato, di cui i Marrou del XVI secolo avrebbero ottenuto la padronanza; e lo si fa risalire quindi alla famiglia Renard d'Avenson, dalla quale discendono i Marrou.

Al suo rientro in Francia nel 1937, la Facoltà francese non offre posti disponibili; quindi Marrou sollecita per ottenere una cattedra di filologia e archeologia classica all'Università di Friburgo in Svizzera. Nominato nel 1937, rinuncerà perché gli viene offerto un posto di professore di Storia antica alla Facoltà di Lettere nell'Università del Cairo. È questa una grossa opportunità per un antichista: dopo la Roma degli imperatori e dei papi, l'Egitto dei faraoni e dei Padri alessandrini. Nell'ottobre del 1938 fu nominato Maître de conférences alla facoltà di Lettere di Nancy. Vi resta solo un anno: nel settembre del 1939 fu nominato ufficiale d'amministrazione del servizio alla salute nell'ospedale militare di Marsiglia.

La sua posizione antifascista, che egli aveva spontaneamente adottato e rinforzato nel corso del soggiorno in Italia, lo vide opporsi in seguito, nel 1940, all'occupazione hitleriana. L'armistizio del giugno del 1940 lo renderà nuovamente alla vita civile, anche se non potrà fare ritorno a Nancy, in quanto situata in una zona vietata dai tedeschi. Viene nominato all'Università di Montpellier, dove aderisce alla lotta contro i nazisti nel movimento democratico cristiano. L'anno seguente passerà all'Università di

Lione, dove resterà per cinque anni: gli anni cruciali della guerra e, per lui, della resistenza. Egli non teme di militare nei gruppi clandestini e partecipare alla pubblicazione di stampa clandestina: *Liberté, Combat*, e soprattutto nel *Cahier du Témoignage Chrétien* con Jean Lacroix, Joseph Hours e André Mandouze. Quest'ultimo, responsabile della redazione e della diffusione del *Cahier du Témoignage Chrétien*, ha rivelato che Marrou nel 1943 si era offerto di consegnare della stampa di critica, ma che egli si era rifiutato di fargli correre questo rischio. Jean-Rémy Palanque, collaboratore e amico di Marrou, testimonierà che già nel 1941 egli trasportava nei suoi bagagli, da Marsiglia a Montpellier, pacchi di giornali sovversivi e non esitava a tenere contatti a Marsiglia e a Lione con esuli quali Ernest Stein e Hans-Georg Pflaum. Recentemente ha scritto di lui Maurice Crubellier: «Quando lo ritenne necessario, questo umanista cristiano seppe impegnarsi negli avvenimenti drammatici del suo tempo, nella resistenza contro gli occupanti nazisti e nell'aiuto agli ebrei, oltre che in occasione della guerra algerina»^[15].

Marrou visse la resistenza contro i nazifascisti della repubblica di Vichy tra Lione e Parigi; anzi, a Lione fu al cuore stesso di quella lotta politica di libertà e di riscatto e ne è testimonianza, tra le altre cose, la prolusione che pronunciò all'università il 5 novembre 1942 davanti alle più alte autorità su *L'Histoire et l'éducation*, e sul tema del patriottismo cristiano^[16]. È il tempo in cui egli dissente dal governo Petain e dalla repubblica di Vichy, mentre ripone le sue speranze nel generale De Gaulle, in esilio in Inghilterra. Marrou spera che alla resistenza e alla liberazione segua la rivoluzione, tanto è tormentato dallo spettro del totalitarismo. Ostile a Vichy, contrario alla guerra in Algeria, visse il mestiere dell'intellettuale anche fuori dalle

biblioteche e dalle aule. Di qui la sua ribellione contro la tortura in Algeria. Tra un silenzio quasi generale, il 5 aprile 1956, Marrou denunciava, in un articolo su “Le Monde”, *France ma patrie*, il campo francese di Gurs dove erano installati veri e propri laboratori di tortura. La conseguenza immediata di questo *j'accuse* furono le perquisizioni a domicilio di cui fu vittima.

Nel 1945, la Sorbona ripristinava la cattedra di storia del cristianesimo – che era stata occupata per lungo tempo dal positivista Charles Guignebert^[17] –, ed è a partire da questa data che Marrou v'insegnerà con grande successo, decidendo di consacrare il suo insegnamento e le sue ricerche alla storia antica del Cristianesimo, fino al 1975.

Al suo allievo prediletto, Charles Pietri, toccherà l'onore di succedergli. Questi, più tardi nominato direttore dell'Ecole Française di Roma, riceve tale incarico, come investitura ufficiale, dall'illustre maestro, venuto appositamente a Roma nel febbraio del 1977 – ed è l'ultima volta^[18] –, a presentare i due cospicui volumi di *Roma christiana* dell'allievo.

Quella di Marrou, scrive il suo amico e collaboratore Palanque, «fu una carriera semplice nel suo svolgimento, e nell'insieme agevole e brillante»^[19]: è dichiarato dottore *Honoris causa* dalle Università di Québec nel 1952, di Lovanio nel 1956 e di Friburgo in Svizzera nel 1957; diventa Socio del Deutsche Archäologisches Institut dal 1953, e della Pontificia Accademia Romana di Archeologia dal 1961; tiene la presidenza dell'Association Internationale d'Études Patristiques dal 1965 al 1969. Nel 1967 la carriera viene coronata dalla nomina alla prestigiosa Académie des Inscriptions et Belles-Lettres; non è da dimenticare che per un anno, nel 1955, ricopre anche il ruolo di ministro della Pubblica Istruzione.

1.2 Marrou e il rinnovamento cattolico nella Francia degli anni '20

Gli anni Venti, per il cattolicesimo francese, corrispondono ad una fase di rinnovamento e di rinascita, sia dal punto di vista intellettuale, sia da quello spirituale. Rinnovamento iniziato prima della guerra, ma che si conferma e, nello stesso tempo, si amplia tanto nella sua ricchezza che nelle sue ambiguità. Il movimento delle *conversioni*, il ritorno alla filosofia di San Tommaso e l'influenza dell'Action française costituiscono tre tratti caratteristici di questo periodo.

Al movimento delle *conversioni* – per lungo tempo non conosciuto, ma che, grazie ad una serie di ricerche, comincia ad essere oggi meglio identificato –, in realtà si accostavano coloro i quali, mossi da un'esigenza di ripensamento e di ritorno alla fede, sentivano gli influssi di un ambiente intellettuale apertosi ad un rinnovamento spirituale, ascetico e mistico, sulla via del cattolicesimo francese. Le figure tutelari del filosofo Henri Bergson e dello scrittore Léon Bloy^[20] incarnano, a modo loro, e con registri differenti, la reazione antintellettualista e antipositivista di questo movimento. Tutti i convertiti

della *Belle époque* hanno subito più o meno l'attrazione di maestri filosofi e di scrittori profeti; ne sono esempi la conversione di Jacques Maritain^[21], discepolo di Henri Bergson, avvenuta nel 1906 per l'influenza di Léon Bloy; quella del drammaturgo Gabriel Marcel^[22], convertitosi dall'ebraismo al cattolicesimo nel 1929; la doppia conversione, emblematica, di Henri Ghéon^[23], uno dei fondatori della "Nouvelle Revue Française", convertitosi al cattolicesimo nel 1915 e al nazionalismo integrale in seguito. Ma si possono citare anche i nomi di Louis Massignon, Henri Massis e altri meno noti.

La guerra, attraverso i suoi effetti e la profonda crisi spirituale che generò, contribuì ancor di più a far vacillare il sistema di valori – progresso, ragione e libertà – sui quali si era costruito tutto l'edificio della civilizzazione del XIX secolo. Il tema del "declino dell'Occidente", profetizzato da Oswald Spengler, trova così una potente eco non solamente in Germania, ma anche in Francia e fin dentro gli ambienti cattolici. Questo "pessimismo culturale", che tenterà di influenzare l'utopia di "un nuovo Medioevo", favorisce, a partire dal 1925, la ripresa del movimento delle *conversioni*. Ciò che caratterizza tale rinnovamento spirituale è la "riabilitazione della via mistica", che va di pari passo con il ritorno alla

teologia e alla filosofia di san Tommaso. Bisogna peraltro sottolineare che questo ritorno alla scolastica era un fenomeno anteriore alla prima guerra mondiale, poiché trova le sue origini nell'Enciclica di Leone XIII, *Aeterni Patris* del 1879^[24].

Il tomismo, da filosofia di seminario qual era prima della guerra – insegnata in centri universitari prestigiosi come Parigi e Friburgo, ma destinata prima di tutto alla formazione del clero – diventa una sorta di filosofia alla moda in Francia e nei paesi di lingua francese. Questo trionfo di san Tommaso d'Aquino, fortemente incoraggiato dal magistero romano di Benedetto XV e in seguito sostenuto anche da Pio XI, sembrò rispondere ad un bisogno generalizzato di ritorno all'ordine nel dominio del pensiero, ma anche delle arti e della politica. Uno degli effetti del neotomismo è stata la rivalutazione storica della filosofia medioevale; a questa rivalutazione ha dato un impulso notevole Étienne Gilson^[25], i cui studi su Dante, san Tommaso e san Bonaventura sono tra i più importanti. Con lui la scolastica fa la sua apparizione, dopo decenni di dominazione cartesiana e kantiana, nell'università francese. La sua nomina alla Sorbona nel 1921 dà una svolta decisiva: vengono riabilitati gli studi di filosofia medioevale e promossa la ricerca storica in questo ambito. Il successo di Gilson alla Sorbona non

è inferiore a quello di Maritain all'Istituto Cattolico, ma il tomismo “storico” di Gilson, meno “ideologico” rispetto al tomismo “spirituale” di Maritain, resisterà meglio alla grave crisi interna che la condanna pontificia dell'Action française del 1926 porterà in seno alla famiglia tomista.

Recentemente Philippe Chenaux, definendo ciò che caratterizzava i primi anni del secolo ha scritto: «Una delle ambiguità, se non l'ambiguità maggiore di questo rinnovamento cattolico postbellico, è l'equazione che viene a stabilirsi, grazie ad un certo tomismo “antimoderno”, fra la causa della Chiesa e la causa della Patria vittoriosa o, se si preferisce, fra cattolicesimo e nazionalismo. L'esaltazione mistica della vocazione della Francia, figlia primogenita della Chiesa, faro della cristianità, protettrice delle missioni, raggiunge una forma di parossismo durante la guerra, vissuto non solo come l'affrontarsi di due nazioni, ma più ancora come lo scontro di due civiltà: la civilizzazione latina e cattolica da un lato e la *Kultur* germanico-protestante dall'altro»^[26]. Non si spiegherebbe altrimenti l'influenza che il letterato e politico Charles Maurras^[27] esercita, nella prima metà degli anni Venti, sull'élite intellettuale cattolica in Francia e, più in generale, nell'insieme dei paesi francofoni: Belgio, Svizzera romanza e Quebec. Maurras, a capo del

movimento nazionalista e monarchico di Action française^[28], sorto intorno all'omonima rivista, condusse aspre polemiche, perché riteneva che solo il ritorno alla tradizione cattolica e monarchica potesse frenare la disgregazione sociale prodotta, a suo dire, dalla democrazia.

Nel maggio del 1920, nella "Revue universelle", intellettuali maurassiani e intellettuali cattolici sigilleranno un'alleanza, per così dire "contro natura", sulla base di una comune metafisica dell'essere e per la tutela dell'intelligenza. Pochi sono quelli che, in seno alla nuova generazione *normalienne*, sfuggiranno all'attrazione maurassiana. Servirà la condanna pontificia del 1926 a dileguare i miraggi di questo "nazional-cattolicesimo" la cui attrazione, nonostante tutto, non sparirà.

Si apre allora un nuovo periodo straordinariamente fecondo sulla via del cattolicesimo contemporaneo, dove si sviluppa tutta una serie d'iniziative, sia sul piano della collaborazione internazionale, sia su quello dell'azione missionaria, miranti a manifestare il "primato dello spirituale", diversamente detto trascendenza della Chiesa e del suo messaggio evangelico in rapporto a tutte le civiltà. L'utopia di un "nuovo Medioevo", quindi, si presenta come il nuovo

orizzonte del pensiero cattolico. Sul modo di intendere questa “nuova cristianità” dell’avvenire, l’accordo non è unanime tra i sostenitori di un’unità tutta interiore, raggruppati attorno a Maritain, e coloro che, al seguito di Charles Péguy^[29], nazionalista cattolico, desiderano intraprendere in fretta una vera “rivoluzione spirituale”.

Primato dell’azione o primato della contemplazione? Mistica dell’incarnazione o primato della trascendenza? Qui si trova la scissione di fondo che, per Philippe Chenaux, contrappone la nuova generazione, chiamata ben presto *non-conformista*^[30], a quella precedente^[31].

Dopo questa rapida descrizione del “clima intellettuale e spirituale” delle *années folles*^[32], passiamo all’itinerario del giovane Marrou, allievo dell’École Normale. Le tracce che egli ci ha lasciato non sono numerose e non ci permettono una ricostruzione minuziosa e dettagliata di ciò che potremmo chiamare la costellazione delle influenze subite. È tuttavia possibile, alla luce di suoi scritti posteriori e delle testimonianze di collaboratori e amici, tratteggiare il ritratto del *normalien*, e risalire alle letture che lo hanno segnato, agli ambienti da lui frequentati e agli incontri decisivi che ne sono seguiti.

Scriva Jean Laloy in un articolo del 1978: «Due sono i tratti distintivi di Henri Marrou: non è d’origine borghese e si considera meglio qualificato

di altri per comprendere la cultura popolare e i suoi rapporti; rapporti di scambio e d'arricchimento reciproci, e non di subordinazione alla cultura dotta. E poi è cristiano»^[33]. Marrou non è un convertito: il suo itinerario spirituale, a differenza di molti altri della sua generazione, appare rettilineo. Vissuto in un ambiente profondamente cristiano, non ha mai messo in discussione l'educazione della fede cristiana che gli era stata trasmessa. Scrive ancora Jean Laloy: «L'adesione alla fede cattolica ricevuta da sua madre è autentica senza interruzioni fin dai tempi dell'adolescenza»^[34].

Marrou arriva a Parigi nell'autunno del 1925 e, nonostante sia un giovane studente marsigliese, non può evitare di essere toccato dall'effervescenza spirituale e dall'apertura intellettuale che caratterizzavano gli ambienti cattolici della capitale. Immerso e coinvolto nei problemi politici e religiosi del suo tempo, Marrou aderirà al gruppo "cattolico militante" dell'École Normale, dove diviene un membro molto attivo. Qui incontrerà Paul Vignaux, della sua stessa età e origini sociali. Insieme condideranno la volontà di non rinnegare mai le loro origini, nonostante il loro ingresso all'École della rue d'Ulm annunci un inevitabile processo di promozione sociale. Questo movimento di rinnovamento cattolico, fatto di giovani *normaliens*,

viveva in uno spirito di totale libertà intellettuale, e niente di quello che contava all'epoca sfuggiva alla loro attenzione. L'intelligenza e la spiritualità di padre Fernand Portal, pioniere dell'ecumenismo cattolico, segnavano le riunioni serali del gruppo a rue de Grenelle, e le giornate di ritiro a Gentilly. La riscoperta della scolastica e del francescanesimo giocò un ruolo decisivo nella maturazione intellettuale del gruppo di rue de Grenelle. Scrive a questo proposito Vignaux: «Noi fummo, Marrou ed io, interessati dalla scolastica francescana sulla quale un grande libro di Étienne Gilson pubblicato nel 1924, *La philosophie de Saint- Bonaventure*, stava attirando l'attenzione»^[35]. La vita di Marrou, come ricorderà Vignaux nel 1978, è segnata anche da altri Padri-maestri: «Nelle assemblee di questo gruppo avemmo il privilegio di conoscere Padre Vincent Lebbe, missionologo, capace di illuminare orizzonti più ampi di quelli della tradizione occidentale; Louis Massignon, studioso di religioni orientali, con i suoi grandi studi sulla mistica islamica; Padre Teilhard de Chardin, affascinante cantore dell'impegno terreno come compimento dell'opera cristologica»^[36].

L'altra fonte di interesse è l'associazionismo cattolico, che sta per essere rinnovato dalla diffusione in Francia della Jeunesse Ouvrière Chrétienne (JOC), proveniente dal Belgio e nata grazie all'impegno di un giovane prete, Joseph Cardin. Gli studenti daranno

poi vita, e Marrou ne sarà tra gli organizzatori insieme con il gesuita Antoine Dieuzayde, alla Jeunesse Étudiante Chrétienne – la cosiddetta JEC –, movimento studentesco che nasce nel 1929. L'anno dopo Marrou si trasferisce in Italia, ospite ricercatore dell'École Française di Palazzo Farnese. Le sue riflessioni, nate dall'esperienza condivisa con gli amici, vengono registrate nello scritto *Fondements d'une culture chrétienne*^[37] del 1932, che verrà pubblicato soltanto nel 1934. Questa prima opera, nata dalle pressanti richieste dei compagni rimasti a Parigi nel vortice dell'azione, è rivolta proprio agli amici della JEC: un'analisi della crisi della cultura, dell'intelligenza e del modo di servirsene unita alla necessità di porre le premesse per un grande rinnovamento. Ci rivela che la metafisica assimilata da Marrou negli anni dell'École è quella francescana, con una marcata venatura di agostinismo di Bonaventura. In quest'opera Marrou concentra i suoi pensieri sulla crisi della cultura cristiana e sul mito del progresso, già espressi nel 1931^[38], sulla separazione tra cultura e popolo, tema già da lui trattato nel 1929^[39]; stigmatizza il disimpegno culturale degli intellettuali, mentre la massa sprofonda nella barbarie. In ciò si avverte l'eco della crisi profonda degli anni Venti e Trenta, anni di rivoluzione e controrivoluzione nell'Europa continentale, dove si instaurano regimi totalitari di diversa ispirazione politica ed ideologica.

Il giovane studioso si mostra avverso a ogni forma di totalitarismo, compreso il fascismo italiano, che disconosce i diritti della persona umana e ostacola la fede cristiana. In alcuni energici articoli, come *Le fascisme italien et la femme*^[40], stigmatizza la teoria fascista circa la donna-madre e la concezione totalitaria dello Stato. In questo scrive: «Il fascismo non è altro che una resurrezione della Città Antica e

l'ideale che propone alla donna è quello che insegnavano le civiltà del Mediterraneo classico; è l'ideale della donna spartana, o meglio ancora quello delle mamme romane che sapevano che i loro figli sarebbero stati dei soldati e fin dalla loro nascita li “consacravano” alla patria»^[41]. Nel 1938 Marrou ritorna sul tema di fascismo e razzismo^[42] e, sul fascismo e l'educazione, scrive: «Nella visione che s'impone al fanciullo dei trascorsi della sua patria si sottolineano certi valori – le nozioni d'Impero, di potenza territoriale, di gloria militare – certi periodi, certe figure. Si esalta la Roma antica, e nella Roma, l'Impero piuttosto che la Repubblica, Cesare, Augusto, piuttosto che i Greci. [...] Alla scuola, al liceo, all'Università il Regime ha affidato la cura di preparare dei sudditi fedeli e un'élite devota. [...] Ai bambini di otto o nove anni si fa apprendere: “Qual è il primo dovere di ogni bambino? – Obbedire – E il secondo? – Obbedire – e il terzo? – Obbedire.” [...] Il motto della gioventù fascista sarà: “Credere, Obbedire, Combattere”»^[43].

Marrou è colpito dall'irrazionalità apparente dei fatti, come l'aspirazione confusa della società a un'unità per lo più utopica, o ancora, l'ambivalenza delle culture, della grandezza e miseria della storia, ove «l'ideale italiano si concretizza nella persona stessa del *Duce*, [...] la sua immagine in tutte le scuole è venerata oserei dire come il crocifisso»^[44]. Lo studioso francese è cosciente che parte della sua generazione si era istintivamente allontanata dalla cultura «come da una cosa senza interesse e che non poteva risolvere il problema della vita. Ed è in questa

posizione il fatto più notevole, perché riflette lo stato d'animo non solo del nostro gruppo, ma della nostra generazione»^[45].

Marrou e altri giovani colgono nel cristianesimo il motivo della propria speranza: «Accadeva infatti che fossimo cristiani. [...] Eravamo cristiani, perché confessavamo una data fede, perché eravamo d'accordo su un dato *Credo*. Non lo eravamo per risolvere le nostre difficoltà e assicurarci posizioni comode. Non si è cristiani per sistemare i propri affari, la propria estetica o la propria sociologia. Niente mi irrita più della apologetica blasfema di cui s'è tanto abusato dopo Chateaubriand. Si crede alla Verità per il suo splendore e non per i piccoli profitti, che se ne possono trarre. Dunque noi eravamo cristiani. E questo non sopprime i problemi, ma dà la certezza che esiste una soluzione; rimane da trovarla. Allora, senza più turbarci, siamo andati avanti»^[46].

Nel 1939, ricordando quegli anni, afferma di sé: «Ero un intellettuale del dopoguerra, colpito dalla crisi della cultura, e domandavo al mio testimone un'esperienza della decadenza, un esempio di rettifica culturale, un tipo di cultura di transizione»^[47]. Nel 1978 Jean-Marie Mayeur afferma che le idee di Marrou venticinquenne, giovane *agrégé* di storia e di geografia, come quelle

di altri giovani intellettuali, ruotavano attorno al progetto di costruire sulle rovine una città nuova d'ispirazione cristiana, recuperando la tradizione medioevale, per giungere ad un modello insuperato di civiltà organica^[48]. La preoccupazione di gettare le fondamenta di una cultura cristiana nasce in lui anche da un grande amore verso la Francia: «Sono i medesimi uomini che lottano al tempo stesso per la croce di Cristo e per la libertà della loro Patria»^[49]. Per Marrou la distinzione critica è utile nell'analisi dell'essere, ma l'unità dell'uomo si ricompone nell'azione e nella vita. Egli tende a un cristianesimo incarnato nella realtà, non a falsi angelismi. L'amore cristiano verso la Francia non deve, quindi, fare identificare la patria francese con la “figlia primogenita della chiesa”. La Francia merita questo titolo, ma essa non è solo questo. Essa è la patria di non credenti e di materialisti, perché «la Francia è Giovanna D'Arco e Diderot, Corneille e Racine, Pascal e (l'ebreo) Montaigne. Noi tocchiamo qui l'ambiguità essenziale delle persone, della *persona* Francia come di ogni persona umana noi siamo questo e quello e quello ancora (e ciascuna volta, bene inteso, in un certo modo)»^[50]. «La patria, che noi amiamo, è una patria reale, e non solo l'Idea; e in questa realtà umana, troppo umana, il male, lo

sbaglio, l'errore, il cuore, la viltà e lo scacco, figurano in buona parte»^[51].

L'interesse di Marrou per la JOC, e successivamente per la JEC, è nato dal bisogno di non separare il cattolicesimo dalla cultura e dalla società. A questo proposito, lo studioso italiano Ottorino Pasquato scrive: «Cristiano intellettuale, egli critica fortemente la scarsa catechesi al popolo cristiano e la frattura tra la cultura profana e la formazione religiosa. Ciò, anzi, lo spingerà a fondare nel 1973 “Les Quatre Fleuves. Cahiers de recherche et de réflexion religieuse”, diretto da laici di formazione universitaria, animati da fedeltà alla Chiesa e da libera ricerca intellettuale. Quanto all'obbedienza alla Chiesa, egli la fa consistere in uno spirito di comunione, ma precisando che il sentire *cum Ecclesia* non dispensa l'intellettuale dall'essere intelligente. Egli non vuole essere un teologo; alle affermazioni degli ecclesiastici controbatte da storico della chiesa; di essi non accetta una storia apologetica, impegnata, neoguelfa. Ciò prova come non fosse facile la vita per cattolici di uno spirito come il suo negli ultimi anni del pontificato di Pio XII»^[52].

La sua cattedra alla Sorbona costituisce un punto di riferimento per la scienza, e diventa un centro di formazione e di attività molteplici. È un intellettuale, e come tale sente in pieno la propria responsabilità,

così come stimola quella dei suoi colleghi e dei suoi studenti ai quali, in un articolo di rivista del 1945, scrive: «Studenti francesi, anche voi siete i quadri fondamentali dell'*intelligenza* francese; voi siete anche gli specialisti dello spirito, responsabili della cultura nel suo complesso»^[53]. Fa loro prendere coscienza di essere in piena evoluzione culturale. Se le civiltà sono mortali, è vero anche che esse non finiscono mai di morire: «Credete, da vent'anni noi siamo accampati su queste rovine. È tempo che veniate a raggiungerci nel cantiere: un lavoro immenso di ricostruzione, di rinnovamento totale vi attende e le rovine che si tratta di ricostruire risalgono a prima del giugno 1940, se non addirittura prima del 1914-1918. Voi entrate nella vita dello spirito in pieno periodo di mutazione culturale, in un momento dove tutte le tecniche dello spirito, arti, scienze, pensiero, prendono coscienza di essere giunte ad un vicolo cieco, si risollemano, si rigenerano, si apprestano a, o l'hanno appena effettuata, una nuova partenza»^[54]. Marrou stesso spiega ai suoi allievi che il «valore della conoscenza storica è in funzione diretta della ricchezza interiore, dell'apertura di spirito, della qualità d'animo di storico che l'ha elaborata», massima che uno tra i suoi più illustri discepoli e suo successore alla cattedra della Sorbona, Charles Piétri, traduce pensando a quello che Davenson apportava al professore di storia. Piétri, infatti, ci rivela come Marrou dichiarasse volentieri ai suoi studenti che portava in sé due uomini distinti: Henri-Irénée Marrou, scrittore di opere scientifiche, e Henri Davenson, che scrive per "Politique", "Esprit" e altre riviste^[55]. Con i suoi articoli per la rivista "Politique", il giovane studioso contribuì allo sviluppo del pensiero democratico cristiano, e da questa collaborazione, che durerà fino al 1934, nasce

la volontà di creare rapporti tra tecnica e politica, tra dottrina sociale e vita dello spirito, sviluppandoli e ampliandoli poi ulteriormente nella collaborazione a “Esprit” fino alla morte. Nel 1950 Marrou, circa i collaboratori di “Esprit”, scrive: «Non tutti i collaboratori di “Esprit” sono cattolici, né tutti i suoi lettori; ma ciò che importa a tutti è che, tra noi, chi si professa cattolico lo sia veramente, d’una fedeltà autentica e d’una posizione senza ambiguità»^[56].

Marrou avrebbe voluto trasformare l’università in una “comunità di maestri e di studenti”, sul modello delle università medioevali, in quanto era convinto che «certi maestri si credono al servizio della scienza più che dell’educazione»^[57]. Grazie al suo fascino irresistibile egli attrae giovani cattolici intellettuali impegnati. Uno di essi, Jean-Marie Domenach, testimonia: che «per la sua fantastica erudizione non sopraggiungeva mai come argomento di autorità, ma di sbieco, imprevedibilmente e gioiosamente. Marrou era per noi il gaio sapere, con tutta la forza dell’ironia, con la speranza e il presentimento della gioia finale»^[58]. Il cristianesimo, suo ambito preferito, ma non esclusivo, è da lui avvertito non solo nella sua problematica storica e dottrinale, ma come momento critico della civiltà dell’uomo, come fase di transizione dall’antichità all’evo moderno e, pertanto, ha importanza per il declino del mondo greco-romano ed è capace di suscitare fermenti innovatori per la trasformazione della società. Tale riflessione in lui si traduce in concezione civile e politica, e viene vissuta senza nulla sacrificare a una acquisita *auctoritas* scientifica o a un miope conservatorismo.

Pasquato scrive: «Alcune affermazioni di Marrou giovane attraversano immutate tutto l’arco della sua vita: “Speriamo di lavorare alla creazione di una civiltà sana; non abbiamo come aspirazione

l'elaborazione di un nuovo classicismo". "Il problema è [...] di aiutare i nostri barbari a scoprire che cosa devono fare del loro spirito"^[59]. L'attuazione di un simile ideale, di riduzione cioè all'unità, "esige uno sforzo di secoli e di adesione di tutto un popolo"^[60] e molto tempo: "non noi, né i nostri figli, e neppure i figli dei nostri figli, vedremo drizzarsi nel cielo le mura della città nuova, della nuova cattedrale. A noi spetta soltanto il compito oscuro e fallace di cominciare il grande lavoro: aprire il cantiere, sgomberare il suolo, tracciare le fondamenta"^[61]. Si deve cominciare a risanare al propria cultura personale. "Siamo costretti a vivere in un mondo in rovina, ad accamparci. [...] Sono quattro secoli che la città è stata abbandonata"^[62]. "Moriremo sotto le nostre tende, queste caduche dimore, dopo aver lavorato tutta la nostra vita nel cantiere delle rovine"»^[63].

Cosciente della crisi del suo tempo, Marrou non si rifugia in un cristianesimo disincarnato in attese millenaristiche. Egli si lascia trasportare al di là delle cose sensibili, non per negarle, ma per conferire ad esse il loro vero senso. Possiamo quindi cogliere in Marrou un'unità di opera e di pensiero, di vita e di azione, ispirata ai valori che egli porta in sé.

1.3 Marrou e la storiografia contemporanea

Marrou scrive: « Un giorno io ho lasciato le elementari. I miei genitori mi hanno accompagnato al liceo, e mi han detto: "bisognerà che tu lavori molto". Ed ecco, il mio destino era compiuto. Non sarei mai stato un tipografo e un maniscalco, come mio padre e mio nonno; non avrei potuto mai inorgogliermi del lavoro delle mie mani; non avrei potuto ormai trovare

una ragione di vivere che non nel lavoro dello spirito»^[64]. Così, quando «nel novembre del 1925 giunsi alla Sorbona, mi accolse la voce del vecchio Seignobos, debole ormai, ma pur sempre convincente»^[65]. In quegli anni gli studi storici erano ancora caratterizzati da un orientamento positivista, nei cui confronti, però, molti giovani studenti, tra i quali Marrou, avvertivano un interiore disagio che si esprimeva in un «rifiuto istintivo e profondo [...] alla luce delle dottrine di Bergson. Ma in fondo si era rimasti ancorati al Péguy del 1914; e Péguy, purtroppo, non era più tornato al suo lavoro, né aveva potuto scrivere quella *Veronica* che avrebbe dovuto esser il contraltare positivo alla sua amara *Clio...*»^[66].

Questa reazione caratterizza l'atteggiamento di un'intera generazione di giovani intellettuali francesi che si affacciano alla loro maturità intorno agli anni Trenta. Essi avvertono di essere coinvolti in una profonda crisi di cultura e di civiltà. Leggono ed interpretano la situazione storica in termini di «disordine stabilito»^[67] in campo economico, politico, intellettuale e spirituale. Alle soglie degli anni Trenta incalzava l'angoscioso interrogativo «posto dalla storia che bisognava vivere, il senso della storia nella sua globalità»^[68].

Per Tombolato «Si tratta di una reazione spontanea che va al di là del senso di aridità che può far nascere l'austera rassegna delle fonti nella quale ormai andava estenuandosi lo studio della storia, secondo la classica canonica positivista. Più intimamente essa esprime insoddisfazione, sfiducia e disincanto nei riguardi di un'ottimistica visione del mondo e della storia, di matrice sostanzialmente romantica, che il positivismo ha in comune con le altre grandi filosofie della storia dell'Ottocento»^[69].

Lucien Febvre e Marc Bloch, relegati a

Strasburgo, non potevano ancora far sentire ai giovani studenti di Parigi la loro voce innovatrice. E dovevano trascorrere ancora una decina d'anni prima che, grazie agli studi di Raymond Aron, Dilthey, Rickert e Weber, potessero diventare una presenza stimolante nella cultura francese. In Marrou, e non solo in lui, prende consapevolezza, progressiva giustificazione e definizione concettuale l'istintiva ripulsa della stanca e ormai scettica storiografia positivista, grazie alla dottrina di Bergson e alle riflessioni di Péguy, punteggiate da demitizzanti folgorazioni. Su tutto questo periodo incombe l'ombra tutelare di Henri Bergson, e Marrou – sotto lo pseudonimo di Davenson – renderà omaggio al grande filosofo deceduto in un volume collettaneo pubblicato in Svizzera nel 1941^[70].

Ma dove e quando Marrou ha incontrato per la prima volta il pensiero di Bergson? Per Philippe Chenaux è necessario risalire al periodo dell'École, autentico tempo di iniziazione filosofica^[71]. Lo studioso francese, evocando “l'atmosfera bergsoniana” nella quale lo storico francese era stato educato, mostra in che cosa la rivoluzione filosofica operata da Bergson ha avuto un'influenza decisiva sulla sua concezione della storia. Questo lo ha liberato, in primo luogo, dal positivismo diffuso, facendogli vedere il lato “artificiale” e “rigido” della storia, così come veniva insegnata alla Sorbona in quell'epoca.

A Bergson, Marrou deve il concetto di “durata reale” – vissuta realmente dagli uomini che ci hanno preceduto, e da noi stessi, a nostra volta; durata di una natura molto più flessibile, molto più ricca, più complessa di quella del tempo misurato dagli orologi astronomici –, in opposizione al tempo spazializzato e intellettualizzato, adottato dagli *historiographes* e dai professori di storia. “La durata reale” è avvertita come un concetto-leva capace di ribaltare la

piattaforma epistemologica e metodologica del conoscere storico, approntata e sperimentata dai positivisti.

Lo storico è stato liberato dal peso del passato – fatalismo storico –, e ha scoperto la dimensione creatrice e perciò gioiosa del suo lavoro. «In antitesi al rigido obiettivismo della vecchia scuola positivista, che avrebbe voluto ridurre l'attività dello storico a uno sguardo freddo e indifferente gettato su un passato morto, la storia ci è apparsa come frutto di un'azione, di uno sforzo in certo modo creativo, che impegna le forze vive dello spirito, così com'è definito dalle sue capacità, dalla sua mentalità, dal suo bagaglio di cognizioni tecniche, dalla sua cultura; la storia è un'avventura spirituale in cui la personalità dello storico si trova interamente impegnata: insomma, a voler esprimerci in poche parole, essa assume per lui valore esistenziale, donde la sua serietà, il suo significato, il suo valore»^[72]. È questa in filigrana l'idea centrale di Marrou: “lo storico è inseparabile dalla storia”.

La ricorrente presenza nel lessico filosofico di Bergson di termini quali *ampleur*, *élasticité*, *compréhension*, *pénétration*, *élargissement* e di verbi come *se loger*, *s'enchâsser*, *embrasser* è indice eloquente dello sforzo costante di conquistare una visione-conoscenza più vicina alla realtà integrale umana. Nelle opere storiche ed in quelle teoriche di Marrou sono presenti echi costanti del lessico di Bergson, ma, soprattutto, si avverte in larga misura l'essenza dell'insegnamento di Bergson nello sforzo, da parte di Marrou, di elaborare una logica della conoscenza storica la più aderente possibile alla ricca complessità del suo oggetto: la realtà umana trascorsa, assunta nella sua integralità, senza aprioristica delimitazione. La dottrina bergsoniana della “durata reale” contro la pregiudiziale oggettiva ed estrinseca dei positivisti, può fungere da struttura

portante di un'esperienza conoscitiva, in quanto esplorazione-comprensione dall'interno e dell'interno, ed è per questo esperienza e conoscenza al pari di quella auspicata da Comte o da Taine, in sede di indagine storica. L'insegnamento di Bergson è perciò avvertito come suggestivo e fecondo anche dal Marrou della giovinezza.

Irrazionalismo o nominalismo fenomenico? Tombolato scrive: «Marrou, come vedremo, respingerà, e con successo a nostro avviso, simili esiti o interpretazioni di alcune tesi della sua filosofia critica della storia. Si tratta più semplicemente di aver consapevolezza che se nessuna disciplina, nemmeno quella storica, può sussistere senza *esprit de géométrie*, è anche vero che, soprattutto nella disciplina storica, questo deve essere reso fecondo e orientato dall'*esprit de finesse*»^[73].

Del resto, uno dei più efficaci oppositori ad un'interpretazione in chiave irrazionalistica del pensiero di Bergson fu proprio Péguy, secondo il quale si fraintende l'insegnamento di Bergson se ci sentiamo autorizzati a vietare le operazioni del pensiero invece di modellarle costantemente sulla realtà di cui, di volta in volta, ci si occupa con intento conoscitivo^[74].

Marrou fa esplicito riferimento a Péguy come ad una figura che catalizzava l'interesse suo e di molti suoi coetanei alle soglie della maturità. Egli rivolgeva particolarmente l'attenzione a tale autore per la novità delle suggestioni che portava nel dibattito intorno ai problemi della storia, nonché per l'ispirazione, profondamente umana e profetica ad un tempo, del suo lampeggiante pensiero, per l'inquietante ricerca di verità che animava le pagine della sua *Clio*.

Bisogna riconoscere a Péguy una presenza significativa nell'*iter* della formazione culturale e scientifica di Marrou, in quanto con *Clio* veniva mostrato come la durata reale di Bergson potesse

essere trasformata e concepita in termini di “durata storica”^[75]. Ciò non toglie che egli successivamente si rammaricasse che l’amara *Clio* non abbia più avuto il contraltare della *Veronica* che da Péguy ci si attendeva. Riflettendo su questa trasposizione della “durata” dal piano psicologico a quello storico ad opera di Péguy, Marrou veniva cogliendo l’esigenza di una metodologia filosoficamente fondata, a dispetto della metodologia storica positivista proposta all’insegna di insoddisfatte ed inattendibili istanze di impersonale obiettività.

La formazione di Marrou non deve niente all’influenza del tomismo. L’ambiente cattolico *normalien*, tranne qualche eccezione, rimaneva assai tiepido nei confronti del tomismo di Maritain. Per di più, le sue amicizie e le sue inclinazioni lo porteranno al fianco di sant’Agostino – al quale consacra la sua tesi nel 1938, e che resta il suo autore prediletto – piuttosto che a quello di san Tommaso d’Aquino. Non bisogna tuttavia contrapporre troppo le due teologie e i loro rispettivi seguaci, in quanto la riscoperta dell’autore della *Città di Dio* – così caratteristica del pensiero cattolico intorno agli anni Trenta – si situa nell’esatto prolungamento della rinascita tomista agli inizi degli anni Venti. La condanna dell’*Action française*, screditando il tomismo razionale di Maurras di spiccata ispirazione aristotelica, porta in effetti i suoi discepoli a valorizzare l’eredità agostiniana.

Marrou non ha conosciuto la “stagione maurrassiana” all’École, come molti altri giovani intellettuali cattolici della sua generazione, non certo perché l’influenza del movimento monarchico fosse già indebolita quando egli giunse a Parigi, nel 1925, momento in cui si trovava al suo zénith. Ricorda giustamente Paul Vignaux: «Quando noi ci incontrammo, l’influenza dell’*Action française* la cui condanna intervenne solo nell’estate del 1926 ci

sembrava intellettualmente dominante»^[76]. Rimasto a distanza dalla tentazione maurrassiana, per Chenaux, Marrou «non prova lo choc della condanna e non deve intraprendere la revisione lacerante sul piano dei suoi impegni e delle sue convinzioni. Egli sente un pressante bisogno d'azione e di impegno, si sente investito di una missione temporale; ricerca, come ha scritto Paul Vignaux in una lettera datata agli inizi degli anni Trenta, «un metodo di unione senza confusione, nella distinzione e la chiarezza, del temporale con lo spirituale»^[77]. Il problema di fondo che lui pone sulla conoscenza dei rapporti fra il cristianesimo e la filosofia, nei quali entrano la conoscenza della fede e la conoscenza della ragione, non ha cessato di animare la sua riflessione di cristiano e di storico.

Bisognerà dire di storico cristiano? In un articolo pubblicato in omaggio alla sua memoria nella rivista "Les Quatre fleuves", che egli aveva fondato con Vignaux nel 1973, Charles Piétri respinge categoricamente questa interpretazione: «Henri Marrou non è uno storico cristiano; [...] è un cristiano storico la cui testimonianza coniuga la fede e la libertà intellettuale»^[78]. Il modello di Marrou è quello di un cristiano storico, ove la riflessione epistemologica e la pratica storiografica sono testimonianza di una ricerca spirituale ed intellettuale insieme. «Tutti sono stati colpiti dall'unità fra la vita e il pensiero d'Henri-Irénée Marrou»^[79].

Egli si dichiara esplicitamente debitore di Étienne Gilson per gli insegnamenti teorici e l'esempio storiografico. Anzi, non esita a dichiararlo modello e maestro di un'intera generazione di storici. Gli è riconoscente, oltre che per l'apertura filosofica e teologica, che gli ha permesso di cogliere il pluralismo delle diverse scuole cristiane nell'ambito dell'unica tradizione ortodossa, anche e soprattutto

per le tesi storiche che giustificano e fondano un modello storiografico^[80]. Marrou ha letto tutte le opere e gli articoli di Gilson sulla storia della filosofia medioevale, e in particolare la sua opera su *La philosophie de saint-Bonaventure*, del 1924. Ancor più del contenuto, è il “metodo” propriamente storico col quale Gilson si avvicina allo studio delle dottrine medioevali che ha segnato il giovane Marrou. «Questo metodo – egli scrive in un omaggio al filosofo pubblicato nel 1949 – si definisce in una parola: il ritorno alle origini»^[81]. Libero da ogni dogmatismo, l'approccio storico di Gilson si rivela particolarmente fecondo, perché permette di restituire le dottrine alla fede nella loro verità e complessità primitiva. E Marrou aggiunge: «l'insegnamento di Gilson ci libera da queste semplificazioni grossolane, da queste antitesi facili in cui si compiace un'ignoranza indolente», libera il pensiero cattolico «da una certa rigidità di spirito ortodosso»^[82].

Ma per Marrou, che non fu né allievo né collega di Lucien Febvre^[83] e di Marc Bloch, decisivo fu l'incontro con la *Critica della ragione storica* di Dilthey. Egli si riconosce come uno dei tanti membri dell'inquieta famiglia dei suoi figli spirituali e, meditando sulle proprie esperienze culturali e pensando alle linee essenziali della propria dottrina della conoscenza storica e alle istanze che le soggiacciono, si dichiara erede dei problemi e del pensiero dello storico e filosofo tedesco. È certo che l'incontro di Marrou col pensiero di Dilthey ha costituito un momento di decisiva importanza per l'approfondimento e la sistemazione organica delle sue idee intorno al problema della fondazione epistemologica e metodologica della conoscenza storica. Il fatto che Marrou consideri se stesso come uno che, per quanto attiene alla tematica della filosofia critica della storia, ha inteso raccogliere

l'eredità di Dilthey, costituisce un punto di riferimento di cui si deve prender nota per meglio comprendere il suo pensiero e le sue proposte di soluzione dei vari problemi. A questo proposito Tombolato scrive: «Nello sviluppo della filosofia critica della storia egli individua una direttrice fondamentale che, certo non senza riformulazioni ed approfondimenti, va da Kant^[84] a Max Weber fino ad Aron, e nella quale assegna a Dilthey una posizione dominante. Avendo questa direttrice e, in essa, Dilthey come punto di riferimento (ricco di problemi aperti piuttosto che di appaganti soluzioni), Marrou vaglia i molteplici contributi che nella chiarificazione del problema-storia (nella sua duplice dimensione scientifica e metafisica) sono venuti segnatamente dalla neo-kantiana filosofia dei valori, dalla fenomenologia, dal neo-idealismo, dall'esistenzialismo»^[85].

Si può quindi dire che il periodo della formazione di Marrou coincide con il clima spirituale e intellettuale della seconda metà degli anni Venti, periodo che ha contribuito a plasmare in maniera decisiva la sua concezione della storia, dandogli, attraverso l'influenza di Bergson, Gilson e Péguy, gli strumenti concettuali che gli hanno permesso di “pensare” continuamente in modo sempre nuovo i rapporti fra il cristianesimo e la storia, e “la storia che si fa”; e, cosa senza dubbio più originale in quanto storico credente, i rapporti fra “la fede e la storia che si scrive”. Nel 1978, Jean Laloy sottolinea tutta la grandezza dello storico Henri-Irénée Marrou: «Intellettualmente il suo sguardo spaziava su un campo che andava dal dettaglio all'infinito. Preciso, non lasciando nulla nell'incertezza, la sua erudizione costituiva lo stupore degli eruditi»^[86].

[1] Adottiamo qui la definizione utilizzata dall'illustre storico André Mandouze, amico e collega di Marrou, nel necrologio «La disparation d'Henri Marrou. L'homme total», apparso su *Le Monde*, jeudi 14 avril 1977.

[2] *L'histoire: Connaissance ou mystère?*, in "Recherches et Debats", 15, 1956, p. 161.

[3] Per un primo profilo bibliografico cfr. J.-R. Palanque, *Notice sur la vie et les travaux de Henri-Hirénée Marrou*, in *Institut de France. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, 1978, pp. 3-19; F. Bolgiani, *Ricordo di Henri-Irénée Marrou*, in "Coscienza", 6, 1977, pp. 116-120; A. Ceresa-Gastaldo, *Marrou e la cultura antica*, in "Studium", 74, 2, 1978, pp. 233-238; A.M. La Bonnairdière, *Henri Irénée Marrou, artisan de paix*, in "Rivista di storia della Chiesa in Italia", 32, 1978, pp. 276-279.

[4] Fondata nel gennaio del 1927, "Politique" era l'organo dei cattolici socialisti e dei democratici cristiani impegnati nel Partito Democratico Popolare e, successivamente, Movimento Repubblicano Popolare. Uno sguardo agli indici della rivista rivela sorprese interessanti: vi si leggono molte firme giovanili di alcuni tra i maggiori intellettuali cattolici francesi dell'epoca, quali Charles Flory, Marcel Prélot, Maurice e Charles Blondel, Jean Lacroix, Paul Vignaux; vi si trova anche la firma di don Luigi Sturzo in esilio.

[5] *Tristesse de l'historien*, in « Esprit », avril, 1939; trad. it. di Giulio Colombi, *Tristezza dello storico*, Morcelliana, Brescia, 1999.

[6] M. Guasco, Introduzione a *Tristezza dello storico*, cit., p. 11.

[7] Jérôme Carcopino (1881-1970), storico e filologo francese, studioso della storia romana nell'età repubblicana nel periodo della crisi e sulle personalità che vi operano. Nel 1968 consegnerà a Marrou "La spada d'accademico" per la sua nomina alla prestigiosa Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Cfr. Plaquette, *Pour H.-I. Marrou 7 maj 1968*, souvenir de la réunion organisée pour la remise à H.-I. Marrou de son épée d'académicien à la suite de son élection à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

[8] Si tratta di *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, pubblicata nella Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, che rimane uno degli studi più importanti di Marrou; seguita nel 1949 da una *Retractatio* che, in senso genuinamente agostiniano, rivedeva e completava vari giudizi ritenuti non approfonditi in modo soddisfacente; la quarta edizione del 1958 comprende, oltre la *Retractatio*, anche gli *Errata* e gli *Addenda* alle prime edizioni. È voluto ritornare sullo stesso tema, nel tentativo di dare una risposta conclusiva a un interrogativo sempre presente: nella storia del mondo antico esiste realmente la fine di una cultura e quindi l'inizio di una decadenza, oppure questa stessa cultura è sopravvissuta e, sia pur tardivamente, è continuata nella storia successiva del mondo medievale?

[9] A.M. La Bonnairdière, *op. cit.*, p. 279.

[10] *Ibidem*.

[11] “Esprit” nasce nel 1932. Emmanuel Mounier ne è il direttore, nonché fondatore dell'omonimo movimento che, con capacità e intelligenza, ne farà un punto di riferimento per la generazione degli anni trenta. Marrou inizia la collaborazione con Mounier occupandosi di critica musicale. Ma i loro rapporti non si limiteranno a ciò; infatti nascerà un'amicizia che si rafforzerà, grazie anche alle tante vicende vissute insieme, non ultime quelle della guerra, della tragica divisione della Francia e, soprattutto, dei francesi.

[12] *Les troubadours*, Éditions du Seuil, Paris, 1971; trad. it. di Anna Maria Finoli, *I trovatori*, Jaca Book, Milano, 1983.

[13] *Ibidem*, p. 31.

[14] *Ibidem*.

[15] M. Crubellier, *Marrou, Henri-Irénée (1904-1977)*, in *Dizionario di scienze storiche*, B. Cinisello, Milano, 1992, p. 497.

[16] Allo studente Gilbert Dru, ucciso dai tedeschi nel 1944, Marrou dedicherà la sua *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*.

[17] Charles Guignebert, 1867-1939, francese, dal 1906 al 1937 professore di Storia del cristianesimo alla Sorbona, uno dei più noti rappresentanti del razionalismo in esegesi e teologia, e vicino alle idee di Alfred Loisy. Marrou ne fu allievo.

[18] Marrou muore improvvisamente il lunedì santo, 11 aprile 1977, a Chatenay-Malabry, presso Parigi, per subitanee complicazioni a seguito di

un intervento operatorio, in apparenza ben riuscito.

[19] Jean-Rémy Palanque, *Notice sur la vie et les travaux de Henri-Hirénée Marrou*, cit., p.6.

[20] Léon Bloy (1846-1917) scrittore francese. Nei suoi romanzi domina un'espressione verbale spesso violenta e un misticismo estremo.

[21] Jacques Maritain (1882-1973) filosofo francese. Aderì per qualche tempo al socialismo rivoluzionario poi si convertì e nel 1914 divenne professore all'Istituto cattolico di Parigi. Fra le due guerre fu tra i principali rappresentanti del neotomismo, che egli oppone al soggettivismo, all'irrazionalismo, al materialismo e al pragmatismo. All'interno del movimento intellettuale e spirituale del cattolicesimo svolge un ruolo di primo piano: contro i mali e le deviazioni che affliggono l'uomo contemporaneo propone infatti un ritorno alla filosofia di san Tommaso la cui vitalità, lungamente misconosciuta dal pensiero moderno, egli tende a rivalutare confrontandola con le tematiche culturali, sociali e religiose contemporanee.

[22] Gabriel Marcel (1889-1973) filosofo francese. Si occupò di giornalismo e di critica letteraria: fu, tra l'altro, critico teatrale per "Les Nouvelles Littéraires", e autore egli stesso di numerosi drammi. Dopo aver rivolto il suo interesse all'idealismo, soprattutto a quello anglo-americano, Marcel si orientò sulla linea della tradizione filosofica francese e in particolare di Bergson.

[23] Henri Ghéon (1875-1944) autore teatrale francese. Scrisse numerosi drammi ispirati alle sacre rappresentazioni medievali; nel teatro vide un mezzo di elevazione religiosa.

[24] La Chiesa cattolica aveva reagito al modernismo con un ritorno generale al tomismo, che l'enciclica indicava come la dottrina più congeniale al messaggio cristiano. Per il movimento modernista si tratta di rendere il cristianesimo rispondente allo sviluppo della cultura moderna caratterizzata da mentalità scientifica e da un pensiero filosofico lontanissimo da quello tomista. M. Blondel è il filosofo di maggior rilievo coinvolto nel movimento modernista. L'anelito di rinnovamento nasceva dal bisogno di colmare il fossato creatosi tra la cultura ecclesiastica ufficiale e la mentalità scientifica, in modo da recuperare i ceti intellettuali, per i quali i confini della fede tradizionale erano diventati troppo angusti.

[25] Étienne Gilson (1884-1978) filosofo francese. Nel 1926 fondò la rivista "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge". Dopo un

periodo dedicato allo studio delle fonti scolastiche della filosofia di Cartesio, indirizzò le sue ricerche sulla filosofia medievale.

[26] Philippe Chenaux, *Les années 1920 et la formation d'Henri-Irénée Marrou*, in *De Renan à Marrou. L'histoire du christianisme et les progrès de la méthode historique (1863-1968)*, Éditions Yves-Marie Hilaire, Paris, 1999, pp. 100-101.

[27] Charles Maurras (1868-1952) scrittore francese. Acceso nazionalista e reazionario, fu collaborazionista durante la seconda guerra mondiale e consigliere del governo Pétain. Arrestato alla liberazione, fu condannato a morte, poi la pena gli fu commutata nell'ergastolo e infine fu graziato.

[28] Rivista francese fondata da Vaugeois nel 1899, espressione della destra antiparlamentare. Il nome passò nel 1908 a un quotidiano parigino, fondato da C. Maurras e L. Daudet, che fu, tra le due guerre, espressione dell'omonimo movimento della destra nazionalista e monarchica. Venne soppresso nel 1944.

[29] Charles Péguy (1873-1914) poeta e scrittore francese. Nel 1900 fondò i "Cahiers de la Quinzaine", una rivista-dibattito che avrebbe raccolto intorno a sé gli spiriti più vivi del suo tempo. In questo ambito Peguy esercitò il suo spirito di indipendenza intellettuale in una intensa attività di critico e polemista. Schieratosi con i socialisti, se ne distaccò per avvicinarsi a una sorta di cristianesimo libero fuori dalla chiesa ufficiale. Collocandosi su posizioni antintellettualistiche, bergsoniane e nazionalistiche, divenne oppositore e critico spietato del socialismo ufficiale.

[30] Marrou occuperà un posto tra i non-conformisti. Cfr. J-L Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années trente. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Édition du Seuil, Paris, 1969; trad. it. di Giampiero Armano e di Mario Arvoldi *I non conformisti degli anni trenta*, Cinque Lune, Roma, 1972.

[31] Cfr. Philippe Chenaux, *Les années 1920 et la formation d'Henri-Irénée Marrou*, cit., p. 102.

[32] Definiti così da alcuni contemporanei di Marrou. A differenza di loro, egli sosteneva che gli anni Venti non avevano nulla di folle, ma erano anni di disperazione muta.

[33] J. Laloy, *Les "valeurs temporelles" dans la pensée d'Henri-Irénée Marrou*, in *Nova et Vetera*, 1978, p. 311.

[34] *Ibidem*.

[35] Paul Vignaux, *Témoignage sur une jeunesse étudiante (1925-1932)*, in H.-I. Marrou, *Crise de notre temps et réflexion chrétienne (de 1930 à 1975)*, Éditions Beauchesne, Paris, 1978, p. 106.

[36] *Ibidem*, p. 107.

[37] *Fondements d'une culture chrétienne*, in "Cahiers de la Nouvelle Journée », 27, Paris 1934; trad. it. di Giampietro Dore, *Fondamenti di una cultura cristiana*, in "Studium", Roma, 1948.

[38] Cfr. *Le problème colonial et l'idée de la civilisation*, in « Politique », 1931, pp. 558-604.

[39] Cfr. *Le peuple et la vie de l'Esprit*, in « Politique », 1929, pp. 74-82. È il suo primo articolo nella rivista.

[40] «Esprit », 1936, pp. 425-431; in H.-I. Marrou, *Crise de notre temps, cit.*, pp. 117-123.

[41] *Ibidem*, p. 119.

[42] Cfr. *Le racisme en Italie fasciste*, in « Esprit », 1938, pp. 785-788; in H.-I. Marrou, *Crise de notre temps, cit.*, pp. 123-126.

[43] *L'école au service de l'idéal nationaliste et totalitaire*, in H.-I. Marrou, *Crise de notre temps, cit.*, pp. 129-130.

[44] *Ibidem*, p. 130.

[45] *Fondamenti di una cultura cristiana, cit.*, p. 53.

[46] *Ibidem*, p. 15.

[47] *Tristesse de l'historien, cit.*, p. 23; *Tristezza dello storico, cit.*, p. 38.

[48] Cfr. Introduction, a H.-I. Marrou, *Crise de notre temps, cit.*, pp. 13-14.

[49] *L'amour chrétien de la France*, in *Espoir de la France. Cahiers du Témoignage*; H.-I. Marrou, *Crise de notre temps, cit.*, p. 144.

[50] *Ibidem*, p. 145.

[51] *Ibidem*, p. 147.

[52] O. Pasquato, *Un grande storico: Henri-Irénée Marrou (1904-1977)*, in *I grandi problemi della storiografia civile e religiosa*, a cura di G. Martina e U. Dovere, Dehoniane, Roma, 1999, p. 51.

[53] «Université '45, Revue internationale», 1945; H.-I. Marrou, *Crise de notre temps, cit.*, p. 204.

[54] *Ibidem*, pp. 205-206.

- [55] Cfr. C. Piétri, Préface, a H.-I. Marrou, *Crise de notre temps, cit.*, pp. 5-8.
- [56] *Humani generis. Du bon usage d'une encyclique*, in « Esprit », 1950, p.562; H.-I. Marrou, *Crise de notre temps et réflexion chrétienne, cit.*, p. 333.
- [57] Cfr. Introduction, a H.-I. Marrou, *Crise de notre temps, cit.*, pp. 23-24.
- [58] H.-I. Marrou, *Crise de notre temps, cit.*, p.190.
- [59] *Fondamenti di una cultura cristiana, op. cit.*, p. 148.
- [60] *Ibidem*, p. 121.
- [61] *Ibidem*, p. 122.
- [62] *Ibidem*.
- [63] *Ibidem*, p. 157. Cfr. O. Pasquato, *Un grande storico: Henri-Irénée Marrou, cit.*, pp. 55-56.
- [64] *Fondements d'une culture chrétienne, cit.*, p. 19.
- [65] *De la connaissance historique*, Éditions du Seuil, Paris, 1954; trad. it. di Mazziello Atanasio, *La conoscenza storica*, il Mulino, Bologna, 1988, p. 15.
- [66] *Ibidem*.
- [67] A tal riguardo si veda J.-L. Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années trente, cit.* L'autore attraverso l'analisi degli scritti di « Esprit », « L'ordre nouveau », « Plans », e « Jeune droite » degli anni 1930-1934, mostra come nei giovani intellettuali francesi di allora venisse maturando la coscienza di trovarsi di fronte ad un problema di civiltà, e come quegli anni abbiano rappresentato un momento cruciale nello svolgimento della storia delle idee del nostro secolo.
- [68] *Théologie de l'Histoire*, Éditions du Seuil, Paris, 1968; trad. it. di Riccardo Mazzarol, *Teologia della storia*, Jaca Book, Milano, 1969, p. 19.
- [69] V. Tombolato, *Storia, ragione, fede. Saggio sul pensiero di Henri Irénée Marrou*. Antenore, Padova, 1977, p. 41.
- [70] *Bergson et l'histoire*, in *Hommage posthume a Henri Bergson*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1941, pp. 213-221; ristampato nei «Cahiers du Rhône», pp. 205-213.
- [71] Cfr. Philippe Chenaux, *Les années 1920 et la formation d'Henri-Irénée Marrou, cit.*, p. 104.
- [72] *La conoscenza storica, cit.*, p. 183.

- [73] V. Tombolato, *Storia, ragione, fede, cit.*, p. 49.
- [74] Cfr. Ch. Péguy, *Notes conjointes sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, in *Oeuvres*, Paris, 1957, p. 1482.
- [75] Cfr. *Bergson et l'histoire, cit.*, pp. 208-209.
- [76] Paul Vignaux, *Témoignage sur une jeunesse étudiante, cit.*, p. 106.
- [77] Philippe Chenaux, *Les années 1920 et la formation d'Henri-Irénée Marrou, cit.*, p. 106.
- [78] C. Piétri, *Henri Marrou un chrétien et l'histoire*, in "Les Quatre Fleuves", 8, 1978, p. 119.
- [79] J. Laloy, *Hommage à Henri Marrou. Henri Marrou, critique de la culture*, in « Les Quatre Fleuves », 8, 1978, p. 115.
- [80] Cfr. *De la philosophie à l'histoire*, in Étienne Gilson, *philosophie de la chrétienté*; "Rencontres", XXX, Cerf, Paris, 1949, pp. 71-86.
- [81] *Ibidem*, p. 76.
- [82] *Ibidem*, pp.78-79
- [83] Il 10 luglio del 1938, Lucien Febvre scriveva una lettera a Lucien Herr della "Revue de synthèse" per comunicargli che presto gli avrebbe inviato «l'article d'une jeune, Marrou, qui est digne d'attention». L'articolo non può essere che *Culture, civilisation, décadence*, il solo che Marrou abbia scritto per questa rivista. Lucien Febvre, *De la Revue de Syntèse aux Annales. Lettres a Henri Berr. 1911-1954*, Fayard, Paris, 1997, p. 550.
- [84] Marrou verrà rimproverato da Maritain per i suoi eccessi di kantismo; rimprovero amichevole che avrà cura di confutare in un articolo del 1959, *La foi historique, Les Études Philosophiques*, pp. 151-161; in *Appendice a La conoscenza storica, cit.*, pp. 263-278.
- [85] V. Tombolato, *Storia, ragione, fede, cit.*, pp. 54-55.
- [86] J. Laloy, *Hommage à Henri Marrou. Henri Marrou, critique de la culture, cit.*, p. 113.

[indietro](#)