

# DON BOSCO E LA CHIESA NEL MONDO DEL LORO TEMPO

Émile POULAT

La Chiesa vive e viene vissuta al presente. Ma non ne è prigioniera: il presente non è il suo limite né il suo orizzonte; è piuttosto la sua condizione. Secondo la formula del Vaticano II, la Chiesa si situa «nel mondo di questo tempo», quello che è nostro contemporaneo, che cammina al passo con gli uomini che lo modellano.

Dire don Bosco è dire il secolo scorso, il suo tempo, difficile per la Chiesa, e per questo aspetto molto simile al nostro, e tuttavia molto diverso. Un altro mondo, di cui non possiamo veramente più farci un'idea, un mondo scomparso sotto i colpi di due guerre mondiali e d'incalzanti trasformazioni tecniche.

*Don Bosco e la Chiesa nel mondo del loro tempo*: non vorrei star a ripetere qui quanto gli storici conoscono fin troppo bene, voglio dire le peripezie del grande conflitto tra la Chiesa romana e la società moderna, il sentimento d'incompatibilità che li mette l'una contro l'altra con uguale intransigenza, senza conciliazione o riconciliazione pensabili; l'intelligenza e la generosità che una tale situazione suscita tra i cattolici per non lasciarsi abbattere, per riconquistare il terreno perduto e sistemare le cose per quanto possibile.

Intendo tracciare qualche pista di riflessione e di ricerca a livelli più modesti, sui quali l'indagine si è avventurata ancor troppo poco.

## 1. Il contesto

La storia politica e religiosa si è mostrata sensibile alle *forze* che venivano opponendosi e ai *conflitti* interni o esterni che ne risultavano. Meno attenzione ha invece accordato agli *interessi* e a quanto costituiva la *posta in gioco* di questa lotta, eccetto che nelle loro traduzioni ideologiche. Può venirci in aiuto una categoria, un termine che non è nuovo, che è anzi una categoria corrente e classica: quella di *cultura*, di *civilizzazione*.

Oggi siamo ormai ben sensibilizzati al pluralismo delle culture, alla storia delle civilizzazioni. La curiosità antropologica e l'evoluzione internazionale ci hanno aiutati in questo senso. Ci ricordiamo che vi fu un'era di cristianità e un

sogno di civilizzazione cristiana, riattualizzato, se così si può dire, da Lamennais a Maritain. L'incontro del cristianesimo e di queste civilizzazioni lo pensiamo secondo il modulo dell'acculturazione o dell'inculturazione; pensiamo la cristianità come un incontro nei suoi limiti riuscito, e pensiamo la civilizzazione cristiana come un ideale sempre più problematico. Deploriamo lo *scontro delle culture* che accompagna, con i suoi effetti distruttori, la diffusione nel mondo dei modelli occidentali. La cristianità invece non è certo – o non è più – l'immagine che ci lascia la storia interna dei nostri paesi europei da due secoli in qua.

E tuttavia quello fu precisamente il tempo d'un fragoroso scontro di culture, come un cozzo frontale tra due continenti: un *Kulturkampf*; fu l'irruzione che una nuova civilizzazione, fondata sulla ragione, la scienza, il progresso e la democrazia venne a fare sulle terre di antica civilizzazione cattolica, o più generalmente cristiana.

Questo conflitto noi lo frazioniamo, oppure l'interpretiamo. Evochiamo un clima d'ostilità anticlericale, un doppio processo di secolarizzazione e scristianizzazione cui il cattolicesimo reagisce con un progetto di restaurazione d'un ordine sociale cristiano: una Chiesa, insomma, con un occhio al passato, un altro al futuro, ma in ogni caso, estranea o refrattaria al presente.

La nostra visione è venuta cambiando a mano a mano che la situazione evolveva e che la figura del tempo, il rapporto tra le forze, le forme di lotta venivano modificandosi. Ma questo necessario realismo ha retroagito sulla nostra memoria e sulla nostra comprensione del passato. E non è soltanto una notte del ricordo che viene a stendervisi sopra, ma è il verdetto d'un giudizio, e severo. Noi chiediamo all'intelligenza che ora abbiamo del presente e del mondo circostante la chiave per intendere quanto ci ha preceduti. A un gioco simile si fa presto a perdere la propria anima e la propria identità. Si diventa colore d'epoca. Succede anche che ce ne preoccupiamo, ed ecco allora il momento dell'accettazione d'una lucidità difficile.

Ne ho fatto personalmente l'esperienza in occasione del centenario della morte del P. Emmanuel D'Alzon (1810-1880), fondatore degli Assunzionisti, al colloquio che per l'occasione ho dovuto animare; un colloquio ristretto, in cui un centinaio di religiosi e religiose dell'Assunzione s'incontravano con una quindicina di storici. Un interrogativo esistenziale – «Com'è possibile essere oggi discendenza spirituale d'un tale fondatore, come si può essere fedeli al suo spirito, al suo messaggio?» – faceva le sue prove contro il muro del sapere universitario. E quale congregazione fondata nel secolo scorso non ha dovuto risolvere per proprio conto quest'interrogativo?

A quell'epoca si ragionava per opposizioni massicce: Italia Nera e Italia Bianca, le due «France» (quella di Voltaire e di M. Homais, quella di San Luigi, di Giovanna d'Arco e dei crociati). Più profondamente, perdurava un'interpretazione agostiniana della storia, fondata sulle due città, interpretazione di cui l'Illuminismo forniva una controversione secolarizzata. Il sec. XIX è stato più anticattolico, e addirittura antiromano, che veramente irreligioso.

Mai si era vista una tale proliferazione di *nuovi cristianesimi*, di profeti, di messia, di fondatori di religioni il più delle volte effimere; la loro comune ispirazione si rifaceva sempre ad una *religione dell'umanità* che, ai seguaci del cristianesimo storico, non poteva che apparire bestemmia, aberrazione e contraddizione in termini.

In seno alla Chiesa cattolica, la risposta fu generalmente ambivalente. Da una parte, essa si sentiva ancora in posizione dominante, in ragione del posto che ancora occupava nelle istituzioni e del numero di fedeli che contava. Dall'altra, però, essa aveva attraversato una rivoluzione di cui dovette pagare il prezzo più alto. La Chiesa si sentì minacciata da un nemico proteiforme e onnipotente, che con pazienza veniva a sottrarre e a corrodere la sua influenza; un nemico che agiva allo scoperto, ma che anche tramava nell'ombra di sette e di società segrete. Come poter pensare ad un compromesso, ad una composizione, ad una conciliazione? L'unica regola possibile era *l'intransigenza*, con quella disciplina e concentrazione che l'accompagnano; soltanto l'intransigenza permetteva di prevedere a termine il rovesciamento d'una situazione mortale e la restaurazione d'una società conforme alla legge cristiana e penetrata d'uno spirito cristiano.

Un'intransigenza del genere si fonda certo anch'essa su parecchie ambiguità. La prima mette in luce una relazione d'incertezza. La Chiesa si sente ancora in posizione maggioritaria, esposta al rischio permanente di perdere un giorno – prossimo o lontano? – questa sua posizione per risvegliarsi minoritaria; ma al tempo stesso essa si sente già qua e là minoritaria. La seconda è una questione di valutazione. Come poter essere del proprio tempo, in un tempo che parte da punti inaccettabili, ricusando ogni nostalgia per ciò che è ormai definitivamente passato? E come tener conto dei *fatti compiuti* senza legittimare al tempo stesso il gioco della violenza e il diritto del più forte nella storia, senza sacrificare loro un passato che fu grande e che resta rispettabile, senza, insomma, rinnegare se stessi?

Di qui le incertezze, le perplessità, le divisioni e le contraddizioni tra i cattolici. Alle due estremità si troveranno, da una parte, un'intransigenza morbida, modulata – i cattolici liberali, che invocano l'ipotesi data senza rinnegare la tesi corrente – e dall'altra un'intransigenza parossistica, attivata – i cattolici «apocalittici», che inscrivono la tesi comune dentro ad un'ipotesi soprannaturale ai loro occhi più sicura di quella liberale: vendetta divina, penitenza e pentimento, profezie e visioni, grandi e piccole manovre sataniche, catastrofi sanguinose e terrificanti.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> P.es., la profezia di Prémol, che tanto ha circolato: «Di che genere sono questi rumori di guerra e di terrore che i quattro venti ci portano? Il dragone si è gettato su tutti gli stati e vi porta la più terribile confusione. Uomini e popoli si levano gli uni contro gli altri. Guerra, guerra! Guerre civili, guerre esterne. Quali spaventosi scontri!». Per dragone bisognava intendere la «rivoluzione». Cf anche la ricerca iniziata da P.G. CAMAIANI, *Il diavolo, Roma e la rivoluzione*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa» 3 (1972) 485-516.

I secondi elevavano la voce, alzavano il tono, rincaravano le dosi. Un clima del genere rendeva sempre meno praticabile la linea dei cattolici liberali, rafforzando l'opposizione cattolica alla modernità, irrigidendo l'identità cattolica, favorendo il compattarsi e il mobilitarsi delle forze cattoliche. In una parola, rese netta la divisione dei campi; pesò sul rapporto di forze, senza far avanzare la soluzione dei problemi e spingendo nel campo avverso quei cattolici – numerosi – che vedevano in altro modo la società moderna e quel che in essa poteva essere una vita religiosa.

Faccio qui allusione ai seguaci di quel che io ho chiamato *cattolicesimo borghese*, distinto dal cattolicesimo liberale sul fatto che non ne ammetteva la tesi intransigente. Per esso, la fede e la vita cristiana sono anzitutto fatto di coscienza, questione d'ordine privato e familiare; solo l'influsso dell'individuo ha il diritto di esercitarsi sulla società. Si costituivano così, nel sec. XIX, due tipi di cattolicesimo, reciprocamente irriducibili, di cui uno solo era riconosciuto dalla Chiesa romana, mentre il secondo doveva per ciò stesso restare sconosciuto a storici e sociologi, vista l'iniziale impossibilità d'identificarlo. Quanto si è riusciti casualmente a trovare in merito è ben lontano dal farne percepire la reale importanza.<sup>2</sup>

Agli antipodi d'una religione dimostrativa e d'un apostolato conquistatore, questo cristianesimo interiore, spoglio e riservato, più ancora che definire una categoria, segna un temperamento.<sup>3</sup> Esso poteva giungere persino ad una vita mistica, di cui possediamo numerose testimonianze; più spesso fu una religione di convinzioni silenziose e di pratiche intervallate tra la culla e la tomba, in cui però «il prete non c'entra»; al prete non si domandava che di «fare il suo mestiere». Eppure è questa fede, condivisa malgrado un fondo di divergenze

<sup>2</sup> Bisognerà ripetere che questo «cattolicesimo borghese» non è la religione di tutta la borghesia, e neppure della sola borghesia, ma è quella concezione del ruolo e del luogo della religione apparsa con lo spirito borghese e da esso sviluppata, in stretta simbiosi con la sua attività economica? Max Weber aveva associato quest'ultima all'etica protestante: in questo senso il cattolicesimo borghese è un autentico protestantesimo dall'interno. Il rigorismo cattolico, che scavalcò il giansenismo, ne è stato un'espressione e un veicolo al di là del suo luogo di origine. Il *liguorismo* e il *salesianesimo* ne sono stati un tardivo antidoto in seno al suo stesso ambiente d'origine. Soltanto l'indagine positiva e biografica potrà farci uscire dalle generalità e dare al modello un corrispondente storico e spirituale. B. Groethuysen ha cercato di farlo per il sec. XVIII, ma in negativo, a partire cioè dalle recriminazioni ecclesiastiche.

<sup>3</sup> «Nella profondità e nella purezza più grande dei nostri cuori credenti noi tutti tendiamo ad una religione senza chiesa, senza scultura, senza pittura»: l'osservazione è del domenicano P. A.M. Couturier, pioniere del rinnovamento dell'arte sacra. Cf *La vérité blessée*. Paris, Plon 1984, p. 311. Di tale esteriorità tra due culture potremmo cercare una testimonianza in un recente *best-seller* d'un curato di campagna di Normandia, Bernard Alexandre: *Le Horsain*, Paris, Plon 1988; (coll. *Terre Humaine*, dir. da Jean Malaurie). Ha passato la sua vita nel Pays de Caux, osservando a suo agio i costumi e le tradizioni dei suoi abitanti, ma restando sempre per loro «lo straniero»: una tradizione che non si è evoluta granché per tanto che si risalga nel tempo, un cattolicesimo che invece è molto cambiato da una generazione in qua, e dei contadini che sembrano non avere alcuna vita interiore. Evidentemente l'autore non ha letto Maupassant, che ne dà un'immagine completamente diversa e che si sentiva da loro come a casa sua.

circa il posto da accordarle, che spiega la lunga persistenza d'una morale comune ai «due campi». Ed è precisamente l'accettazione di questa morale che in Francia permette a Jules Ferry, nel 1882, di laicizzare i programmi dell'insegnamento primario pubblico. Egli è convinto che è possibile sopprimere i fondamenti religiosi della morale senza pregiudicare la sua forza imperativa e la sua evidenza sociale. Il maestro, dopo come prima, continuerà ad insegnare «la buona antica morale dei nostri padri, la nostra, la vostra, poiché noi non ne abbiamo che una...».

Una sola identica morale? Bisognerebbe già incominciare a distinguere tra una morale venuta dall'Illuminismo, non ancora molto diffusa, privilegio d'una élite sociale, e la morale del Decalogo, fondata sulla tradizione giudeo-cristiana, sulla quale si trovarono d'accordo Le Play e Ferry, peraltro avversari: «Sii obbediente, non proferir menzogne, non rubare, non uccidere». Anche qui però morale cattolica e morale laica potevano già ben distinguersi (il Parlamento francese ne farà presto l'esperienza votando nel 1884 la legge che introduceva il divorzio). La prima, pur abbandonando il suo rigorismo antico, non restava certo meno stretta ed esigente, al punto di allontanare i fedeli dal confessionale. Essa si voleva severa e austera, il che l'autorizzava a giudicare l'altra più facile ed accomodante. Questo è tuttavia un punto di vista unilaterale, che un'indagine sulla morale laica – cenerentola dei nostri studi – dovrà rettificare. Quest'ultima infatti aveva anch'essa i suoi punti sensibili, sui quali non era disposta a cedere e sui quali poteva ritrovare accenti pascaliani per fustigare il lassismo cattolico. Ognuna delle due ha insomma il suo profilo particolare. Che potremmo a dirne di più?

Su questi temi la carenza sembra legge generale. Conosciamo bene i diversi sistemi di filosofia morale formati lungo tutto il secolo scorso. La storia dei costumi, tra modi di fare e mentalità, sembra attirare vocazioni e comincia a dispiegare le sue curiosità. Ma lo spazio frammezzo resta tutto da colmare. Fuori d'ogni teorizzazione, quali energie etiche muovono quei gruppi sociali che si scontrano a volte così duramente su idee e interessi? In che cosa sono esse debitorie nei confronti della fede e della morale della Chiesa cattolica? Discendono tutte da una sola e medesima comprensione del cristianesimo?

Per lungo tempo la divergenza è parsa esile: ci si sapeva divisi sulle credenze, ma ci si credeva unanimi sulla morale. Etnologi e sociologi non scalfiranno questa convinzione diffusa: essi mostrano, è vero, che la nostra morale non è universale, che è necessario relativizzarla attraverso la storia delle culture e delle civiltà, ma resta inteso che essa ha loro aperto e mostrato la via su cui non fa che precederli. Di fatto, la divergenza si affermerà a mano a mano che quest'universalità verrà a cedere, a mano a mano che nuove situazioni faranno saltare gli schemi tradizionali e che problemi inediti verranno a comportare risposte conflittuali, ad es. tra la morale della Chiesa e la legislazione degli Stati.

Immoralismo e amoralismo (due termini recenti: 1845 e 1907 per il francese) figurano come perversioni o singolarità. Ogni uomo ha la sua moralità,

in funzione del modo che ha di vedere il mondo, la società, gli altri; un modo più o meno capace di analisi, più o meno interiorizzato. Questa moralità non potrà essere ridotta, dall'alto, all'ideologia da cui è peraltro inseparabile. Molto concretamente, essa è una deontologia, essa è un sapere ricevuto su quel che si deve fare secondo i momenti e le circostanze per comportarsi in società secondo la legge del vivere comune. Essa appartiene al patrimonio di questa comunità, alla sua cultura; in questo senso, esiste veramente una cultura morale che struttura la personalità dei suoi membri.

Come la Chiesa romana, gli Stati moderni hanno accarezzato il sogno di unificare i particolarismi d'ogni ordine esistenti al loro interno. Né quella né questi vi sono riusciti perfettamente: hanno dovuto venire a patti, gestire questa diversità interna. Ma quella e questi hanno dovuto in aggiunta affrontare un problema imprevisto: i dissensi interni politici, sociali e religiosi sorti in seguito alla grande tormenta rivoluzionaria che per quarant'anni (1775-1815) scosse alle fondamenta la vecchia cristianità, dalle Americhe alla Russia. La Francia non ne fu che l'epicentro più drammatico. La Restaurazione non riuscì a ristabilire il passato, e il trattato di Vienna prese atto dei fatti compiuti. Tutto era cambiato, ma niente era risolto, e l'attualità non cessava di ricordarlo, mentre due nuovi attori collettivi – i popoli e il proletariato – facevano la loro apparizione e contribuivano a modificare le regole del gioco. In questo gioco la Chiesa era implicata a doppio titolo: come Chiesa, con il suo potere spirituale, e come Papato, per il potere temporale sui suoi propri Stati. La Rivoluzione, ormai collocata nell'intimo e all'origine della società moderna, le appariva al tempo stesso come il male radicale e come il nemico assoluto. Come scriverà Donoso Cortès, la Rivoluzione trascina alla cieca l'umanità titubante in un labirinto di cui nessuno conosce l'entrata e neppure la disposizione. E Newman: «*No medium between Catholicity and Atheism*». L'ateismo più grave e più preoccupante non è allora quello degli individui che professano la negazione di Dio; è invece l'«ateismo sociale», quello degli Stati e dei Governi che rifiutano di riconoscere i diritti di Dio sulla società, il regno sociale di Gesù Cristo e la posizione pubblica senza eguali della sua Chiesa; in altri termini, che praticano *l'indifferentismo in fatto di religione*, proteggendo tutte le confessioni senza praticarne alcuna.

Da questo momento, la storia obbliga ad una scelta decisiva; essa pone tutti dinanzi ad un immenso ed ineluttabile «o... o...». O il Cristo e la sua Chiesa, o la Rivoluzione, con due varianti letterarie: o Cristo o la pistola, o Cristo o niente. La Rivoluzione sfocia nell'anarchia e nel nichilismo. Essa ha iniziato nel liberalismo ed entrambi hanno generato il socialismo; il dilemma «o... o...» si accompagna con un radicale «né... né...»: né liberalismo, né socialismo. Il primo è l'errore-padre, che ha potuto trarre in inganno i migliori, ma che, ormai schiacciato e sommerso dal secondo, non ha più un avvenire. La grande sfida, la battaglia decisiva s'annuncia ora tra socialismo e cattolicesimo.

Nel 1866, mons. Dupanloup, vescovo di Orléans, liberale di fama, aveva

pubblicato una lettera pastorale *Sui mali e i segni dei tempi*. Pio IX lo ringrazia con un breve elogiativo:

Nella vostra lettera voi avete descritto e deplorato, con forza pari alla ragione, i mali innumerevoli, degni di tutte le nostre lacrime, che in questi tempi calamitosi affliggono e turbano in modo così miserando la Chiesa cattolica e l'umana società. Voi illustrate, riprovandola energicamente, l'odiosa guerra che a Dio, alla sua Chiesa e alla santa dottrina hanno dichiarato gli increduli d'ogni contrada, le sette condannate e i fautori di rivoluzioni. È con dolore che enumerate e stigmatizzate le colpevoli e innumeri manovre, le opinioni pericolose, gli errori, le dottrine perverse con cui questi nemici di Dio e dell'Umanità, audaci spregiatori d'ogni verità e d'ogni giustizia, vorrebbero – se lo potessero – rovinare il cattolicesimo, scuotere le fondamenta della civile società, corrompere gli spiriti, pervertire le anime, abolire ogni diritto umano e divino, propagando dovunque il crimine e fomentando il vizio...

Quadro fedele d'uno stato d'animo e d'una percezione della situazione allora largamente diffusi. Quattro anni più tardi sarà la presa di Roma, la fine del potere temporale, il Papa «prigioniero in Vaticano»; l'anno successivo, la Comune di Parigi. La coscienza cattolica verrà fortemente segnata da questi due avvenimenti drammatici che, per di più, inaugurano una nuova fase di laicizzazione della società.<sup>4</sup> Mons. Dupanloup è sulla via d'una vera e propria *retractatio*, e giunge a superare Donoso Cortès nella sua critica ai nuovi liberali, come testimonia una seconda lettera pastorale, lo stesso anno 1866, su *l'ateismo e il pericolo sociale*:

Io vi conosco, voi e le vostre *aspirazioni morali*. Se domani ci si rivolterà a vostro vantaggio sarà il principio che trionfa; se ci si rivolterà domani contro di voi, saranno i nemici: bombardiamoli senza pietà!

Viene accusato di voltafaccia, di bruciare quel che aveva adorato. Eppure no, non rinnega le sue speranze; egli confessa la sua delusione e ne dà le ragioni, evidenziando il malinteso circa la *società moderna*. Questa non è per tutti ciò che essa ha sempre significato per lui: «l'eguaglianza civile e le giuste libertà, il potere rispettato, la pace europea e i suoi lavori fecondi, il miglioramento morale e materiale della condizione degli operai, dei contadini e dei poveri, la dignità dei costumi, il ravvicinamento degli spiriti e dei cuori nella civiltà cristiana». Un liberalismo cattolico, lo si vede chiaramente, temperato da un'intransigenza di principio che resta intera e che le dure lezioni dell'esperienza portano nuovamente in primo piano:

No, io non attacco la società moderna, io tremo piuttosto per la società futura...

<sup>4</sup> Questa è la reazione di mons. Roncalli, futuro Papa Giovanni XXIII, allora nunzio a Sofia, in una lettera alla sorella, il 24 febbraio 1929, all'indomani degli accordi del Laterano e della *conciliazione* che poneva fine alla spinosa questione romana: «Sia benedetto il Signore! Tutto ciò che la frammassoneria, cioè il diavolo, hanno intrapreso da sessant'anni in qua contro la Chiesa e il Papa in Italia è stato ridotto al nulla». Cf *Lettres à ma famille*, Paris, Cerf 1969, p. 195.

Avevamo tutti fatto un bel sogno. Tutti, qualunque fosse stata la nostra origine, quali che fossero state le nostre inclinazioni, sembravamo navigare insieme verso una terra meravigliosa, promessa ai nostri sforzi, e che noi chiamavamo il secolo XIX, la società moderna...

E anch'io accuso! Chiedo ai potenti che cosa hanno fatto della libertà; ai sofisti chiedo come la interpretano. Chiedo agli arricchiti che cosa hanno fatto del credito; chiedo alla gioventù opulenta e ai favoriti dalla fortuna che cosa hanno fatto della dignità dei costumi. Chiedo alla stampa corruttrice che cosa ha fatto della parola, se le è stata data per pervertire o per illuminare. Chiedo a tanti che si pretendono rappresentanti della società moderna perché la rendono solidale con le loro chimere e le loro empietà...

E grido, e vi accuso, voi, che avete cambiato il mio sogno in un incubo spaventoso...

All'interno di questo spazio pubblico che si chiama società viene così a disegnarsi uno spazio propriamente cattolico che cessa d'identificarsi con essa a mano a mano che il principio della confessionalità nazionale – *cuius regio eius et religio* – veniva cedendo di fronte all'imperativo delle libertà moderne, quella di coscienza e quella religiosa in primo luogo. Questo spazio cattolico è strutturato da una doppia polarità, una positiva e una negativa; un polo debole di debole attrazione, un polo forte di forte repulsione. Tra di essi, una tensione permanente e un movimento oscillatorio di va e vieni. Il *Syllabus*, del 1864, simbolizzerà l'acme del *non possumus* della Chiesa alla modernità, e costituirà il grande riferimento – la *magna charta* – del movimento sociale cattolico che si svilupperà sotto Leone XIII. Un mezzo secolo neppure basterà perché il gioco della polarizzazione raggiunga una fase critica, di cui modernismo e integrismo diventeranno i termini portanti: una disputa da allora sempre accesa...

Nelle sue grandi linee, questo processo storico è ora ben documentato, e numerose monografie, in ogni genere, sono venute ad illustrarlo. Quel che ci rimane opaco è *ciò che succede* nel corso di questo continuo movimento di attrazione-repulsione che si autoconserva senza mai fermarsi; le trasformazioni che si operano in questo grande corpo cattolico senza che ne vengano toccate né la sua struttura interna, né la sua posizione relativa, né il suo orientamento dottrinale. Questo tempo, in superficie immobile, ha lungamente motivato l'equivoco sentimento d'una Chiesa immobile, vulnerabile nel suo impianto terrestre, ma nella sua sostanza inaccessibile agli accidenti della storia; così come ha dissimulato l'incessante movimento elementare di azione e reazione che anima a suo modo ognuno dei suoi membri e che la travaglia nel suo proprio corpo, rendendoci distratti nei confronti delle modificazioni in profondità che, presto o tardi, dovevano risulterne.

Quel che nella Chiesa viene poco a poco modificandosi è *lo stato della sua cultura*: controllata, inquadrata, protetta quanto si vuole dalle autorità cattoliche, ma esposta anche a tutte le influenze che attraversano il popolo cristiano. Lo spazio cattolico non è un recinto chiuso su se stesso. Nessun com-

partimento stagno riesce ad isolarlo. Il carattere negativo del giudizio che la Chiesa dà sui principi che reggono la società civile e politica non riesce a risucchiarla in una *fuga mundi*, né ad interrompere gli scambi reciproci con l'esterno. La Chiesa dà e riceve; non potrebbe vivere in questo mondo senza questo scambio e, prima di tutto, tradirebbe la sua missione, la sua ragion d'essere quaggiù.

Di questo scambio si ricorda quasi soltanto quel che deriva dall'iniziativa e dalla generosità cattolica, oppure, al contrario, si ricordano gli insuccessi e le crisi che tradiscono un'insufficienza immunitaria, un'attrattiva esagerata per le compagnie pericolose; uno scambio che – autentica *communicatio in cultura* – resta ancora da studiare in se stesso. Questa comunicazione suppone una coppia d'opposizione: da una parte una cultura comune che permette la comunicazione; dall'altra, su questa base, due culture che si affrontano, separate dal loro proprio carattere. Lungo tutto il secolo XIX, se da una parte la cultura cattolica riesce a mantenersi, vi è tutta una nuova cultura che riesce a costituirsi fuori e contro di essa, quella detta liberale, laica o moderna secondo i casi, nell'attesa che una terza venga a svilupparsi, quella socialista, principalmente operaia, ma anche rurale.<sup>5</sup>

## 2. Don Bosco e i salesiani in Francia

Tutte le strade portano a don Bosco, e questa in particolare: ne ero consapevole al momento d'intraprenderla, senza sospettare che dovesse rivelarsi così lunga. L'ho scelta pensando a tutto ciò che la radiosa personalità e la grande opera di don Bosco rischiavano di farci dimenticare: non tanto le incomprendimenti e le resistenze che dovette incontrare, quanto le loro cause profonde, questa cultura emancipata dal cristianesimo che ne era il terreno di coltura. Ci troviamo di fronte ad un fenomeno importante, troppo trascurato, sottovalutato e mal studiato. Prenderò un esempio tardivo, ma suggestivo: il delitto di congregazione, in Francia, all'inizio di questo secolo, nel clima di anticlericalismo che nel 1905 doveva sfociare nella separazione della Chiesa e dello Stato.

La tradizione franco-gallicana in materia risale all'*Ancien Régime*: ogni congregazione religiosa dev'essere autorizzata. La Rivoluzione proibisce i voti e sopprime le congregazioni. Queste incominciano a riapparire sotto l'Impero, e poi sotto la Restaurazione, ma la regola resta: le congregazioni debbono essere autorizzate. Cinque congregazioni ricevettero ben presto l'approvazione: lasalliani (fratelli delle Scuole Cristiane), spiritani, lazzaristi, sulpiziani e missioni estere di Parigi. Fino ad oggi restano i soli. Le altre restarono congregazioni di fatto, tollerate dai successivi governi.

<sup>5</sup> Rimando qui al mio *Modernistica*, cap. III: *Le Catholicisme comme culture*, e cap. IV: *Catholicisme et Modernité*, Paris, Nouvelles Éditions Latines 1982.

Cominciando dal 1880, con l'avvento d'una maggioranza repubblicana anticlericale, al compromesso tacito succede la guerra aperta: le «leggi laiche» si succedono, le congregazioni sono in prima fila. Due decreti del governo (1901 e 1902) obbligano le congregazioni a regolarizzarsi con una domanda d'autorizzazione su cui avrebbe deciso una delle due Camere. Esse si dividono sulla condotta da tenere: nel ramo maschile, 61 accettano e 86 rifiutano. Il primo Ministro, Émile Combes, ne fa due gruppi: 54 domande sono trasmesse ai deputati, che le rifiutano in blocco senza prenderle in esame, 6 sono trasmesse ai senatori che intraprendono un'inchiesta minuziosa.<sup>6</sup>

Nel clima che regnava, ritrovarsi al Senato ed essere intesi dai senatori era un privilegio, e quasi un attestato di benevolenza. Del privilegio godevano due congregazioni missionarie (tra cui i Padri Bianchi), due congregazioni contemplative (i cistercensi di Cîteaux e di Lérins), una congregazione ospedaliera (i fratelli di San Giovanni di Dio), e infine i salesiani. Presidente della commissione era Clémenceau. Prima di seguire gli orientamenti del governo, la commissione spulciò, verificò, fece sopralluoghi, discusse. Un sì modulato alle cinque prime, un no globale ai salesiani: 10 voti contro 4 in commissione, 158 contro 98 in seduta plenaria.

I salesiani si trovavano in Francia dal 1875, e vi avevano aperto una ventina di case (di cui due in Algeria). Ne avevano prudentemente secolarizzate otto; chiesero quindi dodici autorizzazioni. Forti di circa 250 opere in Europa e America del Sud, vennero ritenuti dal governo come «una delle più potenti congregazioni del mondo intero», e «il loro spirito d'espansione, che alcuni dicono di invasione e accaparramento», ispirato ad un «cosmopolitismo estraneo all'anima francese» aveva di che preoccupare.

Gli storici non si meraviglieranno di questo sciovinismo d'epoca nei confronti dell'immigrazione italiana (il razzismo ne ha preso il posto e ne perpetua la tradizione), se non per il fatto che a questo livello di Stato non è cosa di tutti i giorni. Questo non è che uno strato dell'ostilità verso i salesiani:

Certo, noi siamo tra coloro che pensano che, come la scienza, la carità non ha patria, e noi non porremmo ostacolo alcuno allo sviluppo di un'opera umanitaria solo perché essa ci viene da un paese straniero. Dovrebbe però veramente trattarsi d'una autentica opera di beneficenza; carattere che l'opera dei salesiani non sembra avere.

Molto rumore e poche spese: questo è il segreto dei loro *pseudo-orfanotrofi*:

Ognuno di essi ha luogo in un edificio che, come tutto il resto, proviene dalla generosità pubblica: si mantiene anzitutto con le pensioni pagate sia dalle famiglie, sia da persone caritatevoli (la gratuità è talmente eccezionale che si può dire non esista neppure), poi dal prodotto del lavoro dei ragazzi e infine da offerte e sottoscrizioni.

<sup>6</sup> La 61.ma congregazione – una piccola congregazione ospedaliera di provincia – ebbe una sorte inattesa: la pratica fu annessa a quella dell'omologa congregazione femminile.

Il ragazzo è stremato: si esige da lui – e in condizioni deplorabili d'igiene e di salubrità – una superproduzione; per di più è specializzato al punto che, uscendo, non possiede in pratica nessun mestiere. Si aggiunga che egli non costa quasi nulla, poiché la sua pensione è pagata da terzi; e dunque è pura fonte di rendita. Grazie alla gratuità della mano d'opera, alla quantità di lavoro prodotto in ragione d'una specializzazione spinta, ai vantaggi fiscali tratti dalla condizione di associazione caritativa, è facile comprendere le lagnanze che vengono a prodursi dappertutto ove funzionano queste opere.

Secondo l'occasione, tipografi, editori (e qual genere di editori! Tutte le loro pubblicazioni sono dirette contro le nostre istituzioni), commercianti di vino, liquori, prodotti farmaceutici, la loro attività economica è nefasta; la loro azione politica non lo è di meno, e, tra tutte le congregazioni, è forse quella la cui persistente combattività ci è stata maggiormente segnalata.

Colpita dalla gravità di queste affermazioni, la commissione senatoriale si fece un dovere di controllarle. I religiosi che furono ascoltati non riuscirono ad essere persuasivi. Il Tesoro reclamò le tasse dovute e non pagate. I prefetti emisero parere sfavorevole o si astennero. Dieci consigli municipali si pronunciarono a favore, ma senza discussione e senza addurre ragioni. Alla visita, le opere risultarono in stato disuguale: buono a Parigi, e deplorabile in tre casi.

Due lagnanze capitali riassumono la situazione, una d'ordine economico, l'altra d'ordine politico. «L'apparenza caritativa» dissimula «un'impresa commerciale e industriale», fomentando al tempo stesso un'aspro incitamento alla guerra civile. «Molta buona gente, e tra i meno ostili ai congregazionisti in generale» si sono ritrovati «per restituire ai salesiani di don Bosco la loro vera fisionomia di monaci che nascondono e nutrono i loro appetiti e i loro istinti commerciali sotto il manto della religione e del disinteresse caritativo».

Non bisogna aver paura di affermarlo, perché questa è la pura verità. Sì, i salesiani di don Bosco hanno aperto laboratori, opere di oratorio dove, sotto l'abile direzione di esperti maestri, essi insegnano ai giovani loro affidati un mestiere. Certo, essi riescono a fare, di questi giovani, eccellenti operai. Non è questo che noi contestiamo. Ma noi possiamo pure affermare con sicurezza che, in capo a due o tre anni d'insegnamento e di pratica, questi apprendisti diventano operai capaci non solo di far ricuperare alla congregazione le spese che l'insegnamento ha comportato, ma di renderle ancora dei vantaggi economici con i lavori che essi fanno per conto di essa negli anni successivi.

Salvatori dell'infanzia perduta, educatori della gioventù? Visti da vicino, la loro aureola svanisce. Resta il loro aspetto banale, ordinario, di industriali che sanno far bene i loro interessi e pretendono dalla mano d'opera che utilizzano il beneficio dei padroni sopra i salariati. Con numerosi vantaggi rispetto agli industriali laici: i doni delle anime pie, un regime di vita comunitaria dalle esigenze materiali ridotte, la pratica dei bassi salari, larghi esoneri fiscali. «Non si facciano illusioni i salesiani! Questa situazione di combattimento, di lotta che essi hanno assunto nei confronti dell'industria laica, nel mondo del lavoro, ha contribuito non poco ad alienare loro delle simpatie che oggi potrebbero invece accompagnarli».

Sul piano politico nessun dubbio è possibile a chi si metta a leggere una collezione di *Lectures Catholiques*, opuscoli mensili editi dalla Librairie Salésienne, e, in Italia, da circa cinquant'anni. Un esempio dell'agosto 1899, dopo l'assoluzione di Fratel Flamidien, incarcerato per cinque mesi sotto accusa calunniosa e sottoposto a «torture morali che superano in raffinatezza di crudeltà i supplizi fisici degli antichi Neroni»:

Che l'ora di Dio sia finalmente arrivata? La Frammassoneria esce sconfitta dalla guerra intrapresa contro l'insegnamento congregazionista. Il Grande Oriente è battuto dal Grande Occidente! Urrate pure, sciacalli: la vostra sconfitta non resta certo meno completa!

... I frammassoni sono stati infelici nella loro uscita contro l'aspersorio; saranno più fortunati nella loro lotta contro la spada? Non sono riusciti a strappare la condanna per Fratel Flamidien; riusciranno ora ad estorcere un'assoluzione per Dreyfus? Ah, che questione deplorabile! E quanto abilmente gli ebrei sono riusciti a tesserne la trama!

Di questo stesso spirito testimonia il modo con cui i salesiani furono difesi dai loro amici. Uno stile combattivo, che trattava Combes di «Tartufo», di «spretato», che vedeva nel suo progetto di legge nient'altro che un libello diffamatorio, da prendere a calci, da coprire d'ignominia in ragione della sua perfidia... Se dom Chautard, abate di Sept-Fonds, era riuscito a convincere Clémenceau e a cattivarne la stima, ciò non fu certo denigrando gli avversari, ma esaltando l'opera secolare dei trappisti in favore del paese, nelle situazioni più ingrate. A queste condizioni, il verdetto arriva. I grandi riconoscimenti ottenuti dai salesiani nelle esposizioni non impediscono che la loro opera sia «semplicemente a fine di lucro», senza meritare né riconoscimento né favori, dato che «chiunque» e «fuori di ogni congregazione» potrebbe compierla. Essa rappresenta «una concorrenza sleale all'industria e al commercio del nostro paese», e insieme una «spiacevole ingerenza straniera nel dominio politico della Francia».<sup>7</sup>

Bisogna riconoscere ai senatori la serietà e la lealtà che essi dichiarano. Niente permette di dubitarne. Incominciare squalificandoli come settari e perfidi è impedirci radicalmente di comprendere quel che è successo; è sostituire la nostra buona coscienza – la convinzione di essere nella verità e di fare del bene – all'attenzione al mondo e alla società che ci sta intorno; è chiuderci ad ogni possibile e necessaria analisi; è accordarci facilitazioni indebite e, in fin dei conti, onerose.

Eppure questa indagine, questo dibattito e le loro conclusioni non mancano d'interrogativi. Manca, in fondo, un qualunque elemento di valutazione. Non vi sono cifre: né per i doni, né per i salari, né per le spese, né per i presunti profitti. Vi sia o no stato un controllo della contabilità delle opere, come questa contabilità veniva tenuta: siamo nella più completa ignoranza. Se

<sup>7</sup> Cf *Journal officiel. Projets de lois, propositions et rapports. Sénat*, seduta del 22 giugno 1903, p. 468-471 (allegato n. 192).

non altro, l'espansione rapida dei salesiani e la qualità evidente dei loro impianti possono ritenersi segni esteriori della loro prosperità.

L'ingerenza politica non è che un'aggravante. I «congregazionisti» hanno solida fama di oppositori della Repubblica. L'accusa di sfruttamento padronale della gioventù abbandonata deriva meno da un reale interesse per quest'ultima che dalle sue immediate conseguenze: una concorrenza economica che falsa le leggi di mercato, penalizzando così industriali e commercianti che non godono di questo vantaggio. L'indagine non ha registrato nessun'altra lagnanza: né da parte delle famiglie, né da parte degli apprendisti, né da parte dei maestri d'arte. Stando a quel che appare, i salesiani rispondono a dei *bisogni* e riescono a soddisfarli. Se attorno ad essi l'accordo non si fa unanime, è per il fatto che essi urtano contro degli *interessi*. Si sarebbe potuto perdonare loro il fatto di comportarsi come padroni con i loro salariati se i veri padroni non avessero avuto a subirne gli effetti sleali. La morale dei salesiani ignora e lede la deontologia degli imprenditori.

Chiesa e borghesia: nuovo episodio d'un contenzioso mai esaurito, d'una storia periodicamente agitata, d'un antagonismo a volte tumultuoso.<sup>8</sup> Ideologia contro ideologia, principi contro principi, è chiaro; ma anche cultura contro cultura. Cultura politica, con tutta evidenza; ma più ancora, quella cultura generale, di tipo un po' speciale, che non si apprende a scuola, una cultura che invece è il modo concreto di vivere le vicende quotidiane dell'esistenza giorno dopo giorno. Nel nostro caso, per i salesiani, l'esperienza e l'orizzonte d'un ambiente popolare penetrato di tradizione e di spirito cattolico, agli antipodi degli ideali repubblicani laici cui si rifaceva una borghesia illuminata e progredita.

L'indagine ha rivelato, fuori Parigi, «condizioni di igiene e di salubrità deplorevoli». È possibile, e anche verosimile; ma secondo quali criteri? Non una parola. In confronto forse con le istituzioni pubbliche, che qui non sono neppure menzionate? O si tratta soltanto d'un riflesso proprio a signori abituati a qualcosa di meglio? Che potevano pensarne i giovani là accolti, con l'esperienza che potevano avere al riguardo in casa loro? E chi si occupava di loro, e chi se ne occupava meglio?

Sono interrogativi terra terra che il nostro dossier suggerisce, e cui non sappiamo dare risposta. La nostra attenzione si concentra sui problemi e sui conflitti che si generano, e ne segue lo sviluppo. Ma come si preparano questi grandi scontri nelle profondità del corpo sociale? Questa misteriosa alchimia che si opera nell'ordinario dei rapporti umani esige delle curiosità non ancora sufficientemente deste.

Resta un ultimo interrogativo: l'ostilità che qui si manifesta verso i salesiani è un fatto tipicamente francese? Lo si ritrova in Italia e in altre parti? È fon-

<sup>8</sup> Debbo qui rimandare al mio *Église contre Bourgeoisie*, Paris, Casterman 1977 (in traduzione italiana, *Chiesa contro Borghesia*, Casale, Marietti 1984).

data sugli stessi motivi? E se in altri paesi ciò non è accaduto, quale ne è la ragione? Sembra che le reazioni siano state dovunque complesse, e tutto non può riassumersi in Torino, Fiat e Agnelli. Gli stessi ambienti cattolici non sono unanimi.

«Abbiamo superato un certo trionfalismo d'altri tempi», ha dichiarato recentemente il vice-ispettore dei salesiani di Lione, egli stesso autore d'una storia dei salesiani.<sup>9</sup> Certo, era necessario, ma attenzione al rischio concomitante di perderne l'intelligenza, di giudicarli anacronisticamente o paradossalmente, come i senatori, senza con questo arrivare a meglio comprenderli.

Due mentalità d'epoca venivano a scontrarsi, ognuna convinta del suo buon diritto. La nostra epoca è lontana dall'una come dall'altra, e ci torna conto pensare che è meglio così. Ma non sarebbe ancor meglio se sapessimo assumere questo passato senza complessi, senza esclusioni, senza rimozioni, e integrarlo al nostro presente? Oggi le passioni sembrano ormai placate, a giudicare dall'omaggio unanime reso al fondatore dei salesiani in quest'anno 1988. Sarebbe troppo bello: diciamo piuttosto che si sono spostate...

«San Giovanni Bosco: una vita piena di ragazzi» che è un «immenso grido del cuore ispirato al Vangelo»: così titolava, il 25 marzo 1988, «Pélerin Magazine», un settimanale cattolico francese più che centenario, di cui don Bosco aveva potuto vedere i primi passi agli ultimi tempi della sua vita. Un esempio sempre vivo e contagioso al servizio della gioventù, come testimonia in tutto il mondo la sua famiglia religiosa. Realizzazioni numerose, impressionanti, efficienti... Quale voce stonata oserebbe mai disturbare questo concerto di elogi? Eppure, quale infinita distanza ci separa da quello che don Braido ha descritto come *il progetto operativo di don Bosco e l'utopia della società cristiana* (1982)! Utopia, precisamente, come quella di Leone XIII, come tutte quelle prospettive di «nuova cristianità» il cui ideale storico era allora fiorente. E per di più, per sua natura, utopia escatologica.

L'utopia di don Bosco, con il suo ottimismo conquistatore, tagliava netto sul catastrofismo di cui si nutriva allora tutta un'apocalittica cattolica. Si distingueva pure dal modello costruito dal movimento cattolico a partire dagli anni '70. Senza dubbio, tutto ciò era dovuto alla scelta personale che egli dovette interiormente negoziare tra il rigorismo della sua formazione clericale e il salesianismo della sua vocazione personale.

Di qui lo *spirito nuovo* che egli immette in seno al mondo cattolico, cui appartiene con ogni sua fibra. Del suo intransigentismo come sulla sua modernità – falsi dibattiti, prospettive pionieristiche, distinzioni necessarie – tutto è già stato detto, e ben detto, da F. Traniello, M. Guasco, P. Scoppola, P. Bai-rati, e io non vi tornerò sopra. Ma è precisamente lo spirito nuovo di questo salesianismo che non finiremo mai di scrutare, nei suoi segreti, nelle sue virtù: un volto nuovo, aperto e attraente, della tradizionale intransigenza cattolica.

(Traduzione dal francese)

<sup>9</sup> M. WIRTH, in «L'actualité religieuse dans le monde» (febbraio 1988), p. 36.