

PARTE TERZA

Tentazioni contro la laicità

1° giugno 1981

Saverio Corradino

Il clericalismo

Il tema delle tentazioni contro la laicità si era già affacciato in più modi durante gli incontri precedenti. Ci si era fermati soprattutto sul clericalismo, per la sua spontanea capacità di riassumere il rimanente, e per la difficoltà di dargli un'immagine attendibile e coerente.

Le relazioni di questo incontro si sono soffermate, oltre che sul clericalismo, su alcuni fenomeni storicamente più definiti e ristretti, come l'integralismo e il confessionalismo, e in altra misura l'integralismo.

Procedendo nel lavoro di ricerca si è avvertita con crescente urgenza la necessità di una riflessione storica, su cui i credenti non sembrano impegnarsi volentieri.

Il tema del clericalismo propone al credente difficoltà previe che sembrano – e in gran parte sono e rimangono – insormontabili. Da un lato c'è una colpa sua, di Chiesa, che tocca (come vedremo) quanto di più essenziale, e di più intimo, c'è nella comunione di fede col Signore, che si trova profanata da dentro e come dissacrata. D'altro lato si dà una polemica pretestuosa di parte avversa, che si ripara dietro innegabili colpe di persone, anche autorevoli, di Chiesa – talora molto estranee allo Spirito del Signore, ma ufficialmente di Chiesa – per colpire con violenza la comunione di fede: e tuttavia una polemica che non può cogliere propriamente il senso di quelle colpe senza un'autentica interpretazione di fede, del tutto contraria alle intenzioni di chi polemizza; e che perciò sostituisce l'interpretazione che non può dare – e che sarebbe anche più pertinente e più severa – con una falsificazione di comodo, per lo più grossolana ma efficace, che autorizza le proteste di chi dovrebbe restare in silenzio.

Il nostro discorso è difficile, appunto perché dà torto a tutti, e cerca di solidarizzare solo col Signore, calpestato come sempre. Meno che mai stiamo dando ragione qui a certi sentimenti di colpa oggi assai diffusi tra i clericali del nostro tempo, e fondati sulla pura accettazione di atti d'accusa calunniosi, dove le responsabilità più gravi, ma meno clamorose, vengono accantonate, e sostituite – come s'è detto – da semplificazioni fiabesche d'effetto sicuro. Anche sul punto del pentimento il clericale si orienta, con gesto infallibile, verso la menzogna; la di-

scerne, la fa sua, con grida di deplorazione, che abitualmente sono calunnie contro i compagni di fede, e gesti di solidarietà con le colpe vere del passato.

Enumerato da noi tra le tentazioni contro la laicità, il clericalismo presenta una non facile questione terminologica, in cui si rispecchia un tratto di storia politica, o di storia delle idee, negli ultimi due secoli¹. La questione può portarci abbastanza lontano, o abbastanza all'interno, nell'esperienza di un credente; ma ha un avvio laborioso, dovuto fondamentalmente alla tendenziosità o agli abusi cui è esposto il linguaggio.

La determinatezza del punto di partenza ufficiale, quello registrato nei dizionari, è essa stessa illusoria. In un vocabolario italiano di larga diffusione è detto che il clericale è chi «è favorevole all'intervento diretto o indiretto del potere ecclesiastico nella vita politica»; anticlericale invece è chi «è contrario all'intervento diretto o indiretto del potere ecclesiastico nella vita politica»². Queste, o altre simili del tutto correnti, valgono non già come definizione di un concetto, ma come operazioni politiche. Le parole sono di per sé neutre, cioè disponibili all'impiego: ma è possibile forzare tale loro disponibilità, fare in modo che conservino un'impronta operativa e non puramente semantica, e la trasmettano nell'uso; sicché l'uso stesso di una parola supponga o riaffermi la certezza di un fatto, la dia per acquisita, la trasmetta come constatazione ovvia. Col termine «clericalismo» si cerca di stabilizzare e sanzionare due tesi. Innanzitutto uno stato di accusa contro la Chiesa: la Chiesa è portata (o necessitata) a mostrarsi invadente in cose politiche. Messe così le cose il clericalismo, oltre che un concetto, sia pure un concetto

¹ Scarseggiano le trattazioni su questo argomento. Le più estese, che io sappia, sono la voce *Cléricalisme* di P. Lecler, in *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, II, 1235; R. Berardi, *Clericale e anticlericale negli ultimi cento anni*, «Il Mulino», 1960, pp. 143-149, e la voce *Clericalismo e anticlericalismo* dello stesso nelle diverse edizioni dell'Enciclopedia *Filosofica* (2⁸ ediz. aggiornata, II, pp. 315-319).

² N. Zingarelli, *Dizionario della lingua italiana*, Bologna 1970¹⁰. Della forzatura tendenziosa è consapevole il Tommaseo, che chiosa la voce del suo *Dizionario* in questi termini: «Ne abusano in senso di dispr[egio] (...) per notare di biasimo non solo il clero e chi parteggia umanamente per esso, ma chi professa credenze religiose».

storico, sarebbe un dato di fatto, una constatazione pacifica che giustifica la reazione contraria. Ecco l'altra convinzione che si trova imposta mediante l'uso di quei termini: clericalismo e anticlericalismo sono fatti simmetrici (come risulta dalle definizioni date), e il primo rende ragione del secondo. La simmetria cessa solo perché in tale contesto l'anticlericalismo viene ad avere un contenuto ideale, viene ad avere un orientamento di pensiero, oltre che di azione, è l'atteggiamento di chi si oppone contro un abuso³.

Va notato che la parola aveva già un uso corrente, vecchio di molti secoli, che si lega immediatamente al latino *clericalis*: «clericale» è tutto ciò che riguarda il clero, le sue funzioni, il suo genere di vita, i suoi ordinamenti, e così via. La parola acquistò valenza politica nella Francia dell'Ottocento: in questo nuovo senso il primo uso corrente che se ne fece riguardava l'appoggio dato dai cattolici al Secondo Impero. Dopo il '70 il termine, fino allora ristretto alla pubblicistica, venne polarizzato da Leon Gambetta: «Le cléricalisme, voilà l'ennemi!», motto di battaglia per la Terza Repubblica. Spontaneamente la parola si estende in Italia, dove per lunghi anni è viva la Questione Romana.

Su questa linea di sviluppo è chiaro che l'uso del termine è dichiaratamente tendenzioso. In una certa congiuntura storica durata più generazioni si vuole dare per scontato che la Chiesa,

Si danno altre formulazioni più perentorie, dove si tralascia l'invasione di competenze. Così il *Vocabolario italiano della lingua parlata*, di G. Rigutini e P. Fanfani, diceva che clericale è «colui che è addetto a un partito, nemico, sotto colore di religione, a ogni civile libertà» (Firenze 1883). E nota la lunghissima chiosa che accompagna il lemma «Clérical» nella prima edizione di P. Larousse, dove (verso la metà di un testo equivalente a una decina di pagine a stampa si dà la definizione di spirito clericale. «Esso è semplicemente la ragione calpestata, la luce del sole negata, la libertà maledetta, il dispotismo esaltato, il potere civile poi subordinato al potere religioso, come una volta il braccio secolare alla teocrazia. E la negazione delle conquiste della scienza moderna, l'odio della dignità umana, il ritorno alle tenebre sanguinose del Medio Evo, in una parola tutto il contrario della Rivoluzione». Probabilmente si parte di qui, dall'immagine che di sé dà la Rivoluzione francese, sulla falsariga dei programmi di Rousseau: il suo rovesciamento totale è appunto il clericalismo. Si badi che nel seguito il Larousse parla di terrori immaginari che è grande arte clericale far pesare sui popoli.

e i cattolici in genere, cercano di impossessarsi del potere politico, o almeno di influenzarlo, per tentare di imporre con strumenti coattivi un ossequio di obbedienza e di fede che sta diventando sempre più scarso. Tale tentativo sarebbe accaduto nell'Ottocento, un'età quanto meno poco propizia, sia per la agguerritissima resistenza avversaria, sia per la scarsa consistenza politica dei cattolici, e soprattutto per la loro paralisi culturale⁴. Lungo quel secolo, e ancora all'inizio di questo, su tutti i livelli della vita cristiana pesa un profondo disorientamento, o una drammatica mancanza di idee, per il simultaneo convergere di problemi gravi e urgenti, teologici e politici, biblici e scientifici, storici e pastorali, tutti più o meno legati tra loro⁵. Dunque un'età in cui mancava la lucidità necessaria per giudizi storici appropriati, e divenivano possibili gravi errori tattici con cui si aggravava ulteriormente la situazione: quel che si è fatto o non si è fatto per la Questione Romana, o l'appoggio entusiastico dell'episcopato francese a Napoleone III.

Diciamo subito tuttavia che una simile attribuzione di intenzioni, condensata nella qualifica di «clericale», non ci riguarda. Rimane fuori del nostro argomento discutere se tale attribuzione sia un prodotto di fantasia e un accorgimento polemico (come in larga misura è certo), o se sia parzialmente vera, e fino a che punto vera. Ci riguarda invece il carattere strumentale di tale impiego, e il fatto che tale parola ha vita, anche se per molto tempo mal documentabile, al di fuori di questa finalizzazione politica.

Di fatto in questo secolo gli stessi dizionari, abitualmente in ritardo con l'uso, cominciano a modificare le loro definizioni. E c'è una conseguenza inattesa, che i due termini «clericale» e

⁴ È un dato esistenziale nella esperienza di un credente: quanto più egli — o la sua Chiesa — è debole, tanto più l'aggressione di cui è oggetto è violenta; e questo indipendentemente dai suoi torti, molti o pochi o inesistenti. Lo sdegno anticristiano si misura non mai sulla gravità spesso innegabile delle colpe, bensì sulla possibilità di fare uso di quelle colpe per calpestare e stritolare il tessuto della comunione di Chiesa.

Un'immagine di codesta intersezione di temi si trova espressa nell'enciclica *Pascendi* di Pio X: il fautore del modernismo vi è visto volta per volta come filosofo, teologo, storico, critico, riformatore e credente.

«anticlericale» non stiano più in simmetria antitetica, e accada addirittura che le due aree semantiche tendano ad allontanarsi. L'anticlericalismo continua ad avere un'accezione ristretta alle controversie politiche nei paesi latini un poco prima o un poco dopo l'Ottocento. Di «clericale» si parla invece in senso sempre meno definito, ma ancora negativo. Il Dizionario Moderno del Panzini registra con molta sensibilità e discrezione questo sviluppo. Stando alla prima edizione (1908), «clericalismo» è l'accordo tra il potere religioso e civile a scopo di conservazione sociale: un'immagine che rinvia alla situazione francese di mezzo secolo prima. In ulteriori edizioni sparisce, sotto il fascismo, il rinvio negativo alla conservazione sociale (1934); e si constata che la parola è meno nell'uso, con una valenza politica precisa, ma può ancora indicare quelli che vorrebbero tornare ai vecchi antagonismi. Nell'Appendice al Dizionario Moderno il Migliorini spiega come clericalismo «qualunque specie di dogmatismo organizzato»: e parla, ad esempio, di clericalismo marxista comunista.

Quest'ultima precisazione è un utile e autorevole punto di partenza. Vi si colgono finalmente due cose, molto importanti per noi. Innanzitutto il clericalismo significa non tanto un'abusiva invadenza, di una Chiesa o altra istituzione, verso l'esterno, quanto un determinato carattere interno che qualifica (negativamente) un'istituzione e i suoi membri; e quindi per un cattolico, non un rapporto tra Chiesa e autorità politica, bensì il degradarsi del rapporto tra alcuni credenti, anche autorevoli, e la loro fede.

E chiaro poi che, nonostante la tendenziale negatività, il valore semantico del termine dev'essere puramente descrittivo, e non più affettivo e partigiano.

E questa appunto la direzione in cui intendiamo muoverci, pur sapendo fino a che punto la larga disponibilità di una parola si restringa in conseguenza dell'analisi, e del conseguente impiego, che se ne fa.

Ecco un argomento su cui, quando si sia colto il filone appropriato, è dato di trovare numerosissimi spunti nella vita quotidiana e nel suo retroterra culturale; ma che non ha mai ricevuto tentativi di tematizzazione riflessa. Tutto rimane nell'ov-

vio, nello scontato, nel vago. La parola conta per la carica affettiva che l'accompagna, e non per il suo circoscritto valore semantico: che questa volta non è ben circoscritto, e quindi neppure definito e attendibile. La ricerca aiuta a puntualizzare momenti inattesi della polemica contro i cristiani, e i cattolici in particolare, ma pure a localizzare zone di complicità e di intesa e di consenso tacito, solcate in superficie da rigidi sbarramenti.

Occorre fare alcuni passi indietro, e rifarci a una questione di storia delle idee.

Possiamo perciò tornare all'accusa rivolta alla Chiesa per più generazioni, durante il tempo della sua massima imponenza politica, di mirare in tutti i modi a trasformare l'autorità pubblica in semplice strumento dei suoi disegni. Questo dovrebbe essere un dato di fatto universalmente accolto: ma la constatazione – e la forzatura terminologica che serve a sanzionarla – si presenta troppo rigida e uniforme, troppo stabile e compatta, e poi troppo evanescente, per risultare dalla somma di rilevanze individuali. E facile dedurla peraltro con rigorosa esattezza da un antefatto sistematico, che è l'ideologia borghese della Rivoluzione dell'89, e più determinatamente la dottrina esposta con estremo acume e vigore da J.J. Rousseau nelle pagine conclusive del saggio *Du contrat sociale* (1762). Nell'ultimo capitolo vi si parla della «religione civile»: una proposta positiva, dettata proprio in fondo al libro con linguaggio oracolare. Durante la Rivoluzione, l'Assemblea Costituente cercò di metterla in atto letteralmente nella *constitution civil du clergé* (12

6 Se si seguono per ordine di data queste voci di dizionario o di enciclopedia si trova che una constatazione così ovvia e palmare si trasforma, si sposta completamente, trasferisce altrove la sua fulminea evidenza. Alcuni danno come esempio per il clericalismo italiano il motto «Non eletti, né elettori» di don Giacomo Margotti, e più tardi il *Non Expedi*, con cui i cattolici si astenevano dal partecipare alla vita pubblica italiana (*Dizionario Enciclopedico Italiano*). Difficile dire che questi siano atti di invadenza del potere religioso su quello politico: sono atti di resa, sia pure per dimostrare al mondo che il papa non si trova a dipendere neppure indirettamente dal governo italiano. Altri ha pensato agli accordi presi, poco accortamente, in sede comunale coi moderati, agli inizi del secolo, quando la stretta anticlericale era estremamente faziosa.

luglio 1790), provocando la rottura irreparabile tra Chiesa cattolica e Rivoluzione per un buon secolo.

Ma più di questi ultimi aforismi, così violenti e così cauti nella loro brevità, interessano le pagine immediatamente precedenti, dove su un terreno politico e giuridico, o che si pretende tale, si definiscono quali siano le funzioni della religione nella società umana. Qui il mondo antico può valere ancora in buona misura come norma: la religione fa parte del sistema politico, serve a fondare e a garantire l'osservanza delle leggi; la divinità locale è l'espressione, o la figura, dell'indole divina dello Stato. Ci sono sì alcuni inconvenienti: il particolarismo teologico per cui ogni territorio aveva la propria divinità, in spontaneo contrasto con le divinità di altri luoghi, provocava conflitti armati e, sacralizzandoli, li esasperava; va dunque eliminato. Ma occorre che l'essenziale rimanga e che il valore politico faccia propria la santità della fede religiosa, e sia religioso esso stesso, possibilmente di per sé solo. L'ideale tra gli uomini è che si dia una comunione di fede, ma non se ne dia nessun'altra se non quella che si esercita nel politico. Questo concetto è svolto con lucidità e perentorietà, e ampiamente esemplificato nella storia passata; e secondo Rousseau deve valere di norma suprema per il futuro: come appunto si è cercato di fare nelle rivoluzioni borghesi da quella dell'89 a quella di Ottobre del '17.

Il rapporto dello Stato con la Chiesa cattolica, in questo ambito, viene trattato frontalmente da Rousseau: sta anzi al cuore del tema, di cui costituisce il risvolto negativo. Appunto nel cattolicesimo romano la religione si trova, rispetto alla società civile, in quella che per Rousseau è la soluzione più inaccettabile: la separazione tra Chiesa e Stato. Tale separazione è stata sempre storicamente più o meno imperfetta: finché lo Stato è cristiano il clero può scomunicare i governanti. Ma proprio quando essa è compiuta fino in fondo, presenta agli occhi di Rousseau il massimo di negatività. Nello Stato cristiano tutti sono cittadini di due società diverse, e hanno sopra di sé due distinte gerarchie: ecco il colmo dell'assurdità. Occorre ricucire per sempre una simile lacerazione, che più tardi Hegel estenderà anche alla coscienza del singolo. L'unificazione può avvenire solo risolvendo tutti i valori interpersonali nell'ambito po-

litico, cioè nella santità della legge. Superare i dualismi, ristabilire di livello in livello l'unità per successivi passaggi dialettici, è stato il programma intellettuale e politico per più generazioni, da Rousseau, o piuttosto da Hegel e poi da Marx, fino ad oggi.

E chiaro che con un simile sistema ermeneutico già la semplice sopravvivenza della Chiesa in un'autonomia più o meno intatta costituiva una prevaricazione, una pretesa indebita. Per verificare i presupposti sufficienti ad armare la reazione anticlericale, gli errori di giudizio storico e i gesti politici e le conseguenti decisioni ecclesiastiche potevano risultare utili e opportuni: ma l'invasione di poteri non si evitava quando lo Stato aveva rivendicato a sé ogni potere. Bisogna mettere in conto pure questo stato di cose, cioè quest'ottica rigorosamente dogmatica che ha condizionato in varia misura per oltre un secolo la diplomazia delle corti europee, e non limitarsi solo alla dichiarata propensione della Chiesa a immischiarsi negli affari secolari quando si discorre delle reciproche competenze di Chiesa e Stato e delle invasioni di competenza, nella storia contemporanea.

Importava mettere in chiaro tutto questo, ma per andare più in là. In un'accezione storicamente coerente ma strettamente descrittiva, possiamo cominciare a dire che il clericalismo è appunto questa tendenza di un'istituzione a considerarsi un assoluto, in senso religioso (dichiarato o no, o perfino negato), e quindi a totalizzare in sé le altre istituzioni che le stanno a fianco nel concreto del tessuto sociale; la tendenza, o il diritto affermato, di ridurle a sé, di subordinarle, di finalizzarle alle proprie ragioni.

Si può ben rievocare, a questo proposito, il modello medievale di Chiesa e Stato, dove il potere spirituale pretende, per diritto divino, di esercitare una certa supremazia. E si può allora constatare come, con le debite analogie, una simile pretesa sia stata propria del potere politico in molti luoghi e in occasioni diverse durante l'ultimo secolo. Ad esempio il cosiddetto regime persecutorio dello Stato comunista verso le Chiese cristiane, altro non è – in quest'ottica ideologica – che l'espulsione progressiva di un corpo estraneo, pienamente legittima, quando siano risultati vani i tentativi di assimilarlo o di strumentalizzar-

lo fino in fondo. Da Rousseau in poi (da quell'ultimo capitolo De la religion civile, che non viene mai proposto alla lettura dei cattolici, fino ai tempi nostri) innumerevoli volte il politico è stato l'unico valore, che esclude che possano esistere accanto a sé altri valori autonomi: si è costituito come atto di fede, insomma. E atto di fede, e comunione di fede, era già perfino il contratto sociale come lo concepiva Rousseau: il quale (inaspettatamente per il lettore ignaro) chiede la pena di morte per il cittadino che, dopo aver accettato il contratto in cui si riassumono i suoi sentimenti di fronte alla società, tenti di tirarsi indietro.

Notiamo pure come si faccia comprensibile alla luce di questi presupposti l'inclinazione ricorrente tra i cattolici a concepire lo Stato non già come unità monolitica, ma come sintesi finale di più corpi intermedi e subordinati, ciascuno con un proprio respiro e una propria capacità di crescita. Tale tendenza nasce dalla vocazione antiidolatrica del cristiano, il quale ha in proposito l'esperienza della Sacra Scrittura: lo Stato non è nulla di divino; meno che mai è il divino. Quando lo si divinizza, si provocano tutti gli effetti nefasti dell'idolatria: là dove la creatura – in questo caso lo Stato – non è più in se stessa, è stata violentata e sradicata e proiettata al di là di sé; non è più fatta per l'uomo, è positivamente inumana e distruttiva; esercita solo alcune delle sue funzioni, ma chiede servizio culturale; non sta più a disposizione delle persone, ma schiavizza le persone.

Notiamo dunque tra parentesi che la radice del pluralismo cattolico è questa: una radice istintivamente antiidolatrica.

E possibile alleggerire alquanto le ultime conclusioni, anche se un'immagine idolatrica dello Stato è praticata, o imposta, in non pochi paesi. Benché nella società moderna non manchino esplosioni di intolleranza ideologica, e tendano a stabilizzarsi nell'irremovibilità delle istituzioni; e benché alcune espressioni di intoccabilità e di chiusura, o di illimitata difesa del proprio potere imperiale, a rigore si lascino razionalizzare solo in un vero ambito teologico; oggi tuttavia non c'è più nessuno che divinizzi dichiaratamente lo Stato.

La ragione è che nella società secolarizzata tutti temono di fare scopertamente teologia, e di ricorrere agli assoluti. C'è in più, per qualsiasi governo, la difficoltà dei problemi economici

e amministrativi, cresciuta ai nostri tempi in misura tale da invitare ad un'immagine meno solenne e sacrale, se non addirittura mediocre e scadente, dello Stato: e questo ormai non solo quando al governo stiano avversari politici da demonizzare.

Qualcosa — o ancora molto, o moltissimo — tuttavia rimane: e appunto il termine di «clericalismo» si adatta bene ad esprimerlo; soprattutto quando dalla sfera dello Stato e della vita pubblica si passa a quella personale e privata.

Per chi oggi viva in una società aperta e pluralistica, quando l'impegno sindacale, e il rapporto con le professioni e la famiglia, o le associazioni cui si aderisce, le amicizie, le scelte culturali (per esempio, i libri che si leggono e che si esclude di leggere), o gli interessi religiosi, insomma tutte le componenti dell'esistenza di una persona nel mondo — che ci siano o no, e quali esse siano — vengono determinati univocamente dall'appartenenza confessionale o dalla tessera di partito che si ha in tasca o da altro motivo esterno, allora si può ben parlare di clericalismo. Il blocco monolitico si è ricostituito, non più a livello dello Stato ma a quello individuale. Qui non entrano in discorso le ragioni di continuità o di coerenza che legano tra loro i diversi aspetti dell'inserimento di una persona nella storia del suo tempo: ma si constata solo l'omogeneità obbligata, quella che fa sparire la naturale varietà delle dimensioni del sociale, riducendola a una sola che ingloba le altre e da cui ciascun'altra rigorosamente si deduce.

Ma sarebbe ancora un eccesso relegare il clericalismo in questi due capi estremi, del pubblico e del privato. Tra lo Stato concepito monisticamente e la pura interiorità del singolo si dà una sconfinata folla di raggruppamenti intermedi. Bisogna notare poi che si è clericali non mai per se medesimi ma sempre in rapporto a una associazione o ad un gruppo, Chiese o partiti politici, minoranze etniche o schieramenti ideologici, clientele culturali o altre clientele, associazioni massoniche e così via. Perfino i gruppi economici, in nome di un'etica in cui si affermi positivamente che il solo significato umano è l'interesse proprio, per l'uno o l'altro dei membri possono configurarsi come un valore ideale che relativizza a sé e unifica tutto il resto. E si tace qui, per discrezione, della mafia e delle società di malavita.

Il caso ipotizzato più sopra, di una persona i cui impegni sociali si trovino univocamente definiti da uno di essi (quello politico, o quello religioso, o quello economico, per esempio), è pure il caso, equivalentemente, di un partito a cui si è associata irrimediabilmente una scelta sindacale, e non un'altra, un'opzione religiosa e non altra, certe letture o certi interessi culturali e non altri, e forse perfino un giro controllato di amicizie, quando non accade addirittura che il membro del partito debba fornire schede di informazioni sui singoli membri della famiglia; e così via.

Il vincolo associativo è essenziale per il clericalismo. Esso appunto è la ragione esterna che semplifica radicalmente la varietà di coinvolgimenti sociali cui una persona è aperta. Vorrei notare che, sotto questo riguardo, tolti i momenti di tensione straordinaria o di condizionamento polemico, i cristiani sono più liberi di salvare la varietà delle loro scelte che non i non cristiani: e qui penso non solo e non tanto, per esempio, ai musulmani, quanto a coloro che sono soliti chiamarsi «laici» in polemica con i cristiani'. Questo discorso si presenta come il rovesciamento radicale delle assunzioni prese all'inizio (e tutte storicamente relative, quando hanno un senso, a una congiuntura particolarmente difficile e a uno stato di aggressione di ben calcolata violenza). La società che abbiamo trovato descritta, normativamente, in Rousseau fornisce appunto il caso limite del clericalismo; un modello ancora oggi imperante in alcune società monolitiche (lo Stato albanese, per esempio), e storicamente il primo esempio di abile impiego dei mezzi di comunicazione — *i mass media*, i luoghi comuni per benpensanti, o come oggi qualcuno dice i discorsi *prêts à penser* — per una pressione indiretta sulle opinioni della gente.

A questo punto il clericalismo si lascia definire bene come razzismo: un razzismo che vede e sente nel proprio raggruppamento una Chiesa, l'unica Chiesa vera, al di fuori della quale — in rapporto all'ambiente circostante — non si dà salvezza. C'è una fondamentale e dimenticatissima differenza dal modo con

⁷ Si guardi per esempio in Italia come è poco libero il rapporto tra Chiesa e partito e sindacato per comunisti o socialisti o socialdemocratici o repubblicani: Chiesa e partito sono una medesima cosa, e la scelta sindacale ne risulta definita abbastanza univocamente.

cui lo stesso principio, *extra Ecclesiam nulla salus*, veniva enunciato nella Chiesa cattolica: ed è che per un cattolico la Chiesa è una società visibile, dove si celebra pubblicamente un rito di comunione che ripete l'offerta di Cristo e la sua riconciliazione del mondo al Padre, ma che al di sopra delle teste del celebrante e dei fedeli presenti si prolunga in una comunione invisibile, e coglie tutti gli uomini disponibili, senza che si sappia in che termini lo Spirito di Dio penetri nella contraddittorietà del cuore umano e lo santifichi. Solo il cristianesimo sa analogare quella formula di esclusività, e così sottrarsi al clericalismo.

E facile notare che, viceversa, il razzismo in ogni sua espressione (là dove si privilegia un fattore biologico quale che sia) è clericalismo: e ne dice fino in fondo la chiusura morale. Di più; il clericalismo investe tutte le religioni borghesi: amore romantico, teologia dell'egoismo, nazionalismo, razzismo, massoneria, liberalismo, comunismo, radicalismo, ritorno al «privato» mediante l'astrologia, ecc. Anche il cristianesimo, ovviamente, nella misura in cui si contamina con esse.

Conviene attenuare ulteriormente i toni, perché il nostro punto di partenza – la società ideale di Rousseau – è davvero un limite troppo estremo, e certe cose si colgono solo se il linguaggio si fa più misurato e discreto.

E utile perciò tornare sul terreno delle confessioni cristiane da cui siamo partiti. Qui indubbiamente il clericalismo ha un'evidenza particolarissima: e non per la maggior gravità dei fatti riprovevoli (il fanatismo islamico, per esempio, si è riproposto in questi anni con una chiarezza di cui ci eravamo dimenticati); ma per il rilievo e lo spicco che ogni espressione di clericalismo viene ad avere in contesto cristiano. Un contesto che gli è radicalmente eterogeneo, e dove la sua presenza è contraddittoria e scandalosa, come un'intrusione estranea che fa positivamente contrasto, e risulta così meglio leggibile.

Nelle religioni cristiane il clericalismo si presenta fondamentalmente come culto di un'identità di gruppo: e una simile identità è solo un fatto socio culturale, un valore profano; quindi quel culto ha, in senso proprio, qualcosa di idolatrico. Vediamo in proposito un paio di casi assolutamente esemplari.

Appartengo a un Ordine religioso, o a una congregazione o a un altro istituto di perfezione, o anche solo a un gruppo spirituale affiatato, o a un'associazione religiosa efficiente, nella chiesa Cattolica. A livelli diversi, una simile appartenenza risponde di per sé a una scelta assoluta. Può accadere, e accade di fatto, che io tenda a esprimere e ad accentuare tale assolutezza svalutando le altre istituzioni analoghe, se non perfino contrastandole o calunniandole. Perché quel mio io collettivo che è l'istituzione si trovi esaltato convenientemente, mi è comodo fargli un po' di vuoto tutt'intorno: l'amor proprio istituzionale usa meccanismi analoghi a quelli dell'amor proprio privato. Senza bisogno che io vada troppo in là, posso accontentarmi di ignorare gli altri, di non interessarmene, di non amarli, di non pregare mai per loro, di trovarli *a priori* antipatici o fuori strada.

Bisogna ricordare a questo proposito che la gelosia è una tentazione spontanea e comunissima tra le vocazioni privilegiate. La vita religiosa, peraltro, nell'esigere espressamente dal singolo (ma non, di solito, dalle istituzioni stesse) la morte all'amor proprio, può trovare facile compenso a così alta abnegazione trasferendo l'amore disordinato dal proprio io all'Ordine o all'istituto cui si appartiene. Riesce allora del tutto naturale che l'attaccamento al proprio gruppo religioso diventi volontà mal consapevole di innalzare se stessi esaltando a ogni prezzo il proprio gruppo, e conduca così alla gelosia verso gli altri. E pure molto probabile che la gelosia — con tutte le miserie che l'accompagnano, di risentimento, di calunniosità istintiva — venga a istituzionalizzarsi. Ci si illude, insomma, che l'egoismo, sradicato dal terreno del privato e trapiantato in quello delle istituzioni, non sia più egoismo; e non ci si rende conto che attraverso il trapianto istituzionale si continua ad alimentare l'egoismo privato, e ad alimentarlo meglio, perché al coperto, e con l'idea che sia un modo legittimo. Ecco un autentico caso (e quanto tragico!) di clericalismo in casa cattolica.

Un altro caso esemplare: il clericalismo nei rapporti tra Chiese. Mi riferisco a un solo aspetto, tra i tanti possibili. Studiando la storia delle diverse confessioni, o perfino leggendo quanto una singola confessione dice di sé presentandosi in pubblico, si trova con sufficiente chiarezza, o almeno si ha il dubbio fondato, che

L'adesione di fede a un enunciato dogmatico piuttosto che a un altro contrastante sia motivata talora dalla preoccupazione di salvare la propria identità di gruppo o di non confondersi con altri credenti. Accade che storicamente la ragione della differenza dogmatica sia quella, alle origini e poi in seguito: garantire una contrapposizione e una diversità, impedire l'assimilazione, affermare l'autonomia. In sede ecumenica le discussioni teologiche, per quanto rispettose e cortesi, divengono allora puri atti di diplomazia, dibattiti tra esperti in un incontro politico.

In simili condizioni, per tacer d'altro, lo sforzo ecumenico — la più santa e la più urgente tra le speranze del cristiano — diventa una cosa estremamente drammatica e angosciante. Non è vero che ci si trovi divisi da un disaccordo dogmatico: che è quanto comunemente si pensa, e quanto ha offerto a Voltaire uno spunto per irridere e disprezzare i cristiani. E vero invece, incredibilmente, che si cerchi il disaccordo dogmatico per poter essere divisi e salvare la propria identità: la quale ovviamente, in un caso del genere, è forse un fatto etnico o politico (difesa di una minoranza) o culturale, o una questione di prestigio, ma sempre qualcosa di profano; la controversia di fede sta al suo servizio.

Difficile pensare a un clericalismo più puro di questo⁸. Le ragioni di identità non sono considerate più un impedimento sulla propria via, di credenti e di Chiesa, verso il Signore: di-vengono invece un prezioso contrassegno di cui si è fieri e che si tramanda di generazione in generazione; e se appena una di quelle ragioni dogmatiche si attenua, si è pronti a scoprirne una nuova e più resistente. Si può arrivare perfino a ritoccare più o meno a fondo la propria professione di fede, purché rimanga intatto o si approfondisca il contrasto con un'altra confessione. Quello che conta non è Gesù Cristo, ma il proprio passato collettivo, la tradizione religiosa che ci definisce socialmente e serve a tenere unito, almeno culturalmente e forse anche etnica-mente e politicamente, il mio gruppo.

Dal paio di casi ora accennati appare bene la profondità sacrilega (e l'ateismo originario) del clericalismo praticato tra

⁸ Può forse accadere nel segreto della vita religiosa.

cristiani. L'identità di gruppo, che è un puro fatto storico e culturale, diventa qui un valore dirimente per la fede, se non mediamente esso stesso l'oggetto della fede. Di fatto lo si tratta come qualcosa di divino, cui rimane subordinato il vero Dio, e che lo relega nello sfondo, pur senza negarlo (e come potrebbe, se ci vive sopra?). E un dio di ricambio che non chiede la fatica di rifiutare il Dio autentico, poiché la sostituzione avviene in nome di un istituto di perfezione o addirittura di una denominazione di fede. Ma l'ateismo, pur sottaciuto, è incontestabile: divinizzare un valore storico è certamente un atto di idolatria, e gli ateismi di cui oggi si parla sono sempre nuovi casi di idolatria.

Ecco perché il clericalismo e così affine, come svolgimento di psicologia religiosa, alle idolatrie tradizionali con cui si confronta il mondo biblico: là dove l'idolo simboleggia e idealizza le forze vive della nazione, cioè — come nel nostro caso — costituisce l'emblema di un'identità di gruppo. Ed ecco pure le ragioni per cui la falsa certezza che viene dalle osservanze legali veterotestamentarie (*Rm 2, 1 ss.*) si affianca così spontaneamente al paganesimo idolatrico (*Rm 1, 18-32*): clericalismo giudaico e mitologia ellenica inaspettatamente appaiati e dati per equivalenti dall'apostolo Paolo.

Discorrendo di clericalismo, infatti, non si evita di menzionare Israele. L'ebraismo è stato l'unica legittima forma di clericalismo, e poi anche di fatto il modello più o meno inconsapevole per molti clericalismi fino ai nostri giorni. Nel caso di Israele l'appartenenza a quel gruppo etnico, la continuità di quella generazione carnale e di quella tradizione storica, sono valori autenticamente legati con la fede. Anche lì è certo, almeno per un cristiano, che il puro fatto biologico della nascita in Israele non basta (*Mt 3, 8-9; Lc 3, 8*), e occorre la risposta di fede, la conversione: in che termini essa avvenga, appartiene come sempre al mistero di Dio. Ma resta il fatto che l'appartenenza carnale, in quest'unico caso nella storia religiosa dell'umanità, è davvero tramite di una vocazione privilegiata che non cessa nemmeno con la mancata osservanza della Legge secondo la tradizione talmudica. Ce lo hanno ricordato le vicende dell'olocausto, nella Germania dell'immediato anteguerra e durante la

guerra, quando il privilegio di Israele ha continuato a esprimersi con tutta la sua drammatica sacralità anche in persone che non praticavano la religione dei padri o si dichiaravano atee: la loro morte è stata un evento carico di senso teologico e non solo un tragico fatto di violenza gratuita.

In tutti i casi il clericalismo è, per un cristiano, un inconsapevole ritorno al giudaismo: per il Nuovo Testamento la salvezza, maturata nella pienezza e nella complessità vivente delle sue articolazioni lungo la storia di Israele, viene offerta immediatamente a tutti i popoli senza più esclusioni. La chiusura entro i limiti dell'antico ebraismo era finalizzata a quella gestazione assolutamente unica e irripetibile.

Rimane il fatto che l'osservanza giudaica, anche la più santa e più ricca di interiorità, portata fuori del suo ambito (che è stato il solo legittimo), può avere costituito pretestuosamente il modello per ogni ateismo clericale.

Si ha dunque clericalismo quando un dato biologico, sociologico, storico, culturale, è inteso palesemente o no come capace di definire lo schieramento di quelli che pretendono di aver ragione, la comunità di salvezza. Si ha sempre a che fare, insomma, con una identità di gruppo, con la propria identità di gruppo: un fatto socio-culturale che io sento come assoluto e che mi colloca in una sfera diversa al di sopra degli altri. Il mio rapporto anche se esteriore o superficiale con quel patrimonio storico e spirituale (l'Ordine dei Predicatori, o la Compagnia di Gesù, ridotti a uno schieramento di parte, o il crocianesimo o l'osservanza farisaica, o un partito politico, e così via) mi si configura in termini proprietari: quel patrimonio è mio, automaticamente, per l'appartenenza al gruppo e ad esclusione di altri che non vi appartengono; tale rappresentanza mi qualifica interiormente conferendo una identità spirituale a me e non ad altri che restano fuori di quel gruppo.

In questo modo il dato interiore si trova ricondotto a un fatto profano, perché tale è la dimensione biologica o storica o sociologica o culturale dei gruppi o delle istituzioni cui si è alluso, se confrontata con i valori di verità – o di fede – di cui ci si sente proprietari attraverso il gruppo o l'istituzione.

A dire il vero si tratta soltanto di una illusione proprietaria destinata ad andare miseramente in frantumi: perfino nel caso della redenzione cristiana il mistero di Dio comunica quei valori di verità o di salvezza, per equivalenti consapevoli o no, anche a chi sta fuori dell'istituzione o del gruppo.

Ma a proposito della salvezza cristiana questa profanità clericale ha una applicazione chiarissima: ed è che nella Chiesa i clericali tendono costantemente a surrogare la vocazione di fede con una cattiva scelta politica; tanto costantemente che il fatto può venire assunto addirittura come definizione — una delle tante possibili — di clericale. In qualche caso accade perfino che dei preti traducano il proprio impegno pastorale in attività di propaganda per un partito o uno schieramento politico. Scelte, o traduzioni, sempre di volta in volta sbagliate politicamente, almeno nei modi e nei termini: a riprova di come quella mediazione profana per una comunione di fede renda il credente estraneo al proprio contesto sociale e incapace di giudizio storico.

Occorre, tuttavia, insistere ancora sull'animo proprietario del clericale: che è, di nuovo, una maniera eccellente di definirlo. Egli ha comunione di interessi politici o economici con un gruppo di credenti, anche se personalmente non si considera cristiano; oppure si riconosce nella Chiesa istituzione o nel suo patrimonio storico: e per questi motivi è convinto che la salvezza cristiana gli appartenga, anche se di proposito rimane estraneo a quello che forma propriamente l'interiorità cristiana, e che egli considera cosa sua e su cui ama giudicare e decidere, fino a sequestrarlo, per affermarsene proprietario a pieno diritto.

Anche il clericale praticante ha una maniera tutta sua di muoversi nel contesto ecclesiale, e di banalizzare la fede e il mistero di fede, identificandoli con i suoi interessi, con la sua presenza biologica, con la sua stanchezza spirituale, con le sue mediocrità (ogni uomo ce le ha, ma nessuno è autorizzato a idealizzarle).

A questo carattere proprietario si lega una precisa nota di parassitismo. L'anticlericale è polemico nella contestazione della fede, il clericale è appiccicoso e protettivo: ma, di fatto, l'uno e l'altro sono animati dal medesimo sentimento proprietario

nei confronti di uno stesso patrimonio spirituale, che intendono sfruttare in modo estrinseco e del tutto abusivo⁹.

Non vorrei con queste osservazioni così dure arrivare a una demonizzazione del clericalismo che gli tolga verosimiglianza storica. Esso è certamente un fenomeno che ha ragioni del tutto comprensibili, anche se risalgono in qualche misura al mistero dell'incarnazione.

La comunità di salvezza che nasce con l'evento pasquale e l'effusione dello Spirito è una società visibile e storicamente concreta, non un puro momento di comunione dei credenti tra loro e col Signore. La dimensione visibile e propriamente societaria non esiste per se stessa: il rito e i sacramenti, la gerarchia e l'esercizio dell'autorità sono finalizzati all'altra dimensione, mistica e carismatica, e hanno lì, e lì solo, la loro ragione d'essere. Tuttavia quegli aspetti istituzionali esistono, manifestano il fatto cristiano nella storia degli uomini, lo tramandano, e tendono a promuovere la vita di fede. Non si dà nulla nel mondo che sia così concreto come la persona umana. Subito dopo la persona, la società. Che il Signore prolunghi la sua presenza e la sua azione nel mondo mediante la Chiesa si lascia però paragonare a un'incarnazione continuata: la dimensione spirituale esiste e si esprime attraverso l'altra, storico-istituzionale. Per quanto finalizzata a una comunione mistica, una società che vive nella storia è fatta di tante cose puramente umane. Ambiti familiari, consuetudini culturali, intreccio di interessi, amicizie e conoscenze provocate dall'esperienza di fede a cui si partecipa; prestazioni professionali al di fuori della struttura gerarchica che l'autorità può richiedere; un patrimonio di edifici e di fondi; specie nella società di una volta più omogenea e più stabile di oggi, abitazioni ravvicinate, e quindi abitudini comuni e reci-

⁹ Sull'anticlericalismo non c'è altro da dire: è una varietà polemica del clericalismo. Si richiama sì, e concitatamente, a colpe e mancanze di cristiani; ma tende a stabilizzarle e a incrementarle perché ne ha bisogno, ci vive sopra, ci trova una giustificazione, pur sempre esagerandone la consistenza. Di qui le remote complicità di cui si è parlato in più di un caso: e la stupefacente affinità e capacità di intesa, per esempio, tra massoni e intransigenti uomini di Chiesa.

proca familiarità; soprattutto un passato comune, in cui si sedimentano ricordi e contrasti, ragioni economiche, orientamenti politici, e tutto ciò che consente a una società di attraversare la storia con la necessaria continuità. E assolutamente naturale che tutto questo avvenga, e non c'è nulla da obiettare. Il prezzo dell'incarnazione, in rapporto al Signore stesso, esige la sacralizzazione di una storia, quella da cui egli è nato, e di una o più lingue dell'epoca, e di una cultura divenuta tramite obbligato della salvezza. In rapporto alla Chiesa l'incarnazione impone che si costituisca lungo i secoli, di luogo in luogo, un capitale profano (di edifici, di proprietà terriere, di biblioteche, di valori sociali ed economici di ogni genere) che testimoni il passaggio e, per lo più, il permanere del fatto cristiano.

Tale capitale profano fa gola alle istituzioni e ai membri della società borghese, la quale se ne ritiene (nessuno sa perché) legittima proprietaria ed erede, come essa ha dimostrato da due secoli in qua. Certamente la sua alienazione e dispersione avvenuta così spesso nella storia moderna (anche per associare gli interessi privati alla volontà persecutoria), costituiscono per i credenti un'offesa gratuita e un danno, molte volte irreparabile, alla loro vita di comunità: la comunità è cosa reale, ed è fatta, oltre che di persone, di valori reali di cui disporre. In molti casi la semplice trasmissione proprietaria non basta più, alla lunga, a fondare un diritto: ed è colpa grave, anche se poco palpabile e difficilmente imputabile a questo o a quello, il difetto di intelligenza storica che impedisce o ritarda d'interpretare le situazioni che emergono via via nella società umana cui si appartiene. Ma, insomma, la vita cristiana genera intorno a sé un fenomeno socio-culturale che va rispettato perché è concretamente il terreno dove si svolge quella comunione di fede, e la conseguente testimonianza al mondo.

Il clericalismo nasce appena quel dato profano – il capitale culturale ed economico, il prestigio e l'influenza accomunati nei secoli, le molte forme di solidarietà esistenti tra i credenti, a cominciare da quelle promosse dall'autorità – viene cercato e voluto nella sua profanità, se non per la sua stessa profanità: cosa che può accadere in tanti modi, corrispondenti alle varietà di aspetti di quel dato socio culturale: con le molte implicazioni negative, assai diverse talora, cui abbiamo accennato.

C'è una condizione che facilita spontaneamente la formazione di orientamenti clericali: è la decadenza religiosa della comunità. Accade allora necessariamente una scollatura tra le due dimensioni, storico-societaria da un lato e mistico-carismatica dall'altro: e la prima, che nel momento di difficoltà può perfino apparire la più importante, tende a divenire autonoma (sia pure con denominazioni dove l'interesse di fede non è dimenticato), e comincia a sacralizzare la propria profanità, con le conseguenze di cui si è parlato.

Il clericalismo suole essere un contrassegno delle comunità in crisi, o almeno uno degli aspetti fallimentari della vita di comunità. Ecco perché oggi esso è un fatto così attuale. Può dare anche l'illusione, nell'immediato, di essere un'arma utile, una chiusura nelle necessità più urgenti, per superare la crisi. Sembra concretezza politica identificare la verità di una comunione di fede con l'identità di gruppo che le è associata: e promuovere la comunione con gli strumenti fatti per affermare ed esaltare quel fatto socio culturale che è l'identità di gruppo, nelle sue ragioni più ravvicinate ed esteriori.

Riassumendo e concludendo. Il clericalismo è l'antitesi completa e diretta della laicità, nel senso di profezia della Chiesa sul mondo che stiamo cercando di cogliere e di mettere a punto. Si ristabilisce così tra le due parole – il clericale, il laico – l'opposizione irriducibile che ci vedono abitualmente gli anticlericali: ma con un mutamento reale e ben profondo, di attribuzioni e di parti, e di abiti di coscienza.

Troppe ragioni rendono impossibile al clericale di parte cattolica di rispettare – di tollerare – la profezia cristiana. Innanzitutto il clericale si ripara dietro le istituzioni, e trova lì un pretesto per evitare quel confronto diretto col mondo che è la testimonianza di fede. Le istituzioni ci stanno nella Chiesa per ricevere e trasmettere e rendere storicamente visibile il soffio dello Spirito, non per offrire garanzie di copertura o di esonero, o per aiutare i clericali a chiudersi in un ghetto. Non hanno mai invitato alla chiusura culturale: quella chiusura culturale che sotto una forma o un'altra segna correntemente il passaggio dalla vita cristiana al clericalismo. Le istituzioni non sono destinate a

deresponsabilizzare il credente dall'urgenza di rispondere alla parola che Dio gli rivolge – la vocazione – e che è necessariamente nuova per ogni uomo, e si presenta inattesa e diversa in ogni stagione della sua esistenza.

Il ghetto è il luogo naturale di un clericale di parte cattolica. Ecco un altro indizio di ritorno al giudaismo. Non che il clericale non si prenda mai delle libertà, anche strane, anche spinte. Non che esiti a spostarsi a sinistra, o all'estrema sinistra, secondo le opportunità, lui che abitualmente sarebbe tutto a destra. Non che non abbia comportamenti profani, o che eviti sempre di coltivare amicizie con gente di altra sponda. Si è già visto come possa essere lui stesso ben profano, e tenga a diventare cordialmente e assolutamente profano. Ma se non ha ancora esplicitato il proprio ateismo e se ancora si considera di parte cattolica (della più rigorosa partigianeria cattolica), il suo ambito culturale è fundamentalmente quello: per quanto spinti, i suoi discorsi, le sue esperienze, nascono lì nel ghetto, e capovolti e rovesciati quanto si vuole non si muovono di lì. Il mondo non viene mai capito con distacco e obiettività, perché chi dovrebbe capirlo non ha ancora capito obiettivamente se stesso: il mondo – come luogo visitato dalla sua presenza e testimonianza di credente, o supposto tale – rimane dipinto sul soffitto, tolto il momento in cui è dato di farci affari e di trovarci di casa. Se ci sono stati i discorsi spinti – politicamente o altrimenti – le posizioni spinte, valevano come segni di disponibilità, e come avvio alla complicità nei fatti. La base comune c'è, è l'ateismo effettivo, al di qua o al di là di uno steccato culturale che pare debba generare contrapposizioni assolute.

Approdo finale della deresponsabilizzazione è chiudere individui e comunità ecclesiale in un rapporto proprietario verso la salvezza; sicché defilandosi dietro le istituzioni e facendo gli affari propri, il clericale tiene in pugno la propria salvezza. Nel suo sentimento l'ospitalità offerta dal corpo di Cristo all'umanità intera e indirettamente a tutto l'universo, riguarda di per sé solo la Chiesa, che può mediarla autorevolmente al mondo. In realtà quell'ospitalità carnale viene offerta immediatamente a tutti: la Chiesa è solo inizio visibile e luogo sacramentale di quella incorporazione.

Ma la questione proprietaria è ancora più grave. Non si possono mai mettere le mani in modo definitivo, cioè proprietario, sulla salvezza, che rimane sempre un dono e fino alla morte può venir perduta. Il clericale invece può apostatare, può diventare esplicitamente ateo; continua a vantare tuttavia i propri diritti nei confronti del patrimonio cristiano, e del privilegio spirituale che gli sta a monte. Ma anche il clericale che non ha apostatato è affetto da questa gelosia proprietaria: testimone il Libro di Giona; dove l'unico ebreo del racconto, il profeta Giona appunto, non obbedisce al Signore proprio per escludere che la riconciliazione con Dio possa toccare in sorte non a gente come lui.

Per un clericale che viva nella Chiesa non è per nulla chiaro che il luogo da cui irradia la sua testimonianza di fede è il suo stesso mestiere di uomo; e che conseguentemente (al di là dell'intimo aiuto che esso dà ai credenti, di quell'impulso alla comunione di fede che una volta si chiamava «edificazione») immediato destinatario di quell'annuncio è il mondo nella sua refrattarietà allo Spirito di Dio: i pagani, insomma, oggi onnipresenti. È clericale colui che non si sente emarginato in quanto cristiano nella società odierna; ed emarginato perché emarginato è il Signore, e si vuole che sia e rimanga sigillato in un simile rifiuto. Il clericale non se ne accorge, perché i suoi occhi e il suo cuore sono rivolti altrove. È un uomo che vive in gruppo, con un'identità di gruppo: non uno che accetti la solitudine di Dio (la santità di Dio) e la solitudine che l'uomo riserva a Dio e a chi di fatto ne esprima l'insopprimibile presenza; ma uno che vuole compagnia e basta, la solidarietà che gli dà sicurezza e importanza. È uno che a nessun costo accetta di rimanere emarginato, e ha bisogno di quel suo gruppo per contare qualcosa lì dentro, e contare qualcosa anche al di fuori, mediante il gruppo che lo fa solido e sicuro e gli fornisce un'identità più luminosa della sua, più larga di lui, un'identità che spesso viene da più lontano e probabilmente finirà più lontano di lui, e che è l'unico assoluto che valga. Sono cose, queste ultime, che sto dicendo con linguaggio utile a caratterizzare un clericalismo interno ma anche un clericalismo ostile alla Chiesa, sul medesimo piano:

con l'intento di riaffermare come una simile equiparazione dica l'essenza pagana della coscienza clericale.

Il fatto che il clericale non si accorga – e non pensi neppure – che la profezia della Chiesa sul mondo ha come sede sua propria una professionalità umanamente bene esercitata, secondo le regole interne di un mestiere vissuto con competenza e con intelligenza di fede; il fatto che un'autorevole collocazione professionale, ad alto o basso livello non importa, pesi per questa ragione di fede e non per i vantaggi pratici che un personaggio dell'apparato ecclesiastico può ottenerne: ecco punti che paiono di puro passaggio, e invece sono forse il momento più concretamente riepilogativo e più illuminante, in un tema che sconcerta per l'eccesso delle sue implicazioni e la dislocazione variatissima fuori e dentro le Chiese cristiane, e le cui radici paiono irraggiungibili, ma le cui espressioni finali stanno sotto gli occhi di tutti. Si accantonano i valori storici, o si fa loro violenza, in vista di un interesse di gruppo (poi è sempre un privato che se ne appropria e li gestisce come suoi); e ci si sottrae a ogni contestazione, e positivamente si giustifica e si istituzionalizza e si canonizza il disordine e la violenza, in nome delle ragioni sacrali su cui si fonda il gruppo, cristiano o no.

Il mestiere d'uomo, ben fatto, esprime l'eticità dell'esistenza; suppone l'ascolto in profondo e il confronto, formulato o no, col Dio trascendente: quell'eteronomia della coscienza che fa tanto orrore alla cultura borghese, passata per gradi indolori dalla intransigenza dell'imperativo categorico alla morale senza imperativi e senza pentimenti.

Il mestiere d'uomo, ecco la condizione effettuale attraverso cui passa d'ordinario nella Chiesa la testimonianza di fede: una testimonianza incorporata immediatamente al nuovo modo con cui il cristiano vive il proprio impegno professionale, e non aggiunta come chiosa esterna. Ma ancora in tempi recenti il clericale era alieno dal parlare di profezia, e già perfino di testimonianza.

Appunto per la sua negatività il nostro tema impone un obbligo continuo di moderazione: forzare le tinte non solo va contro la verità, ma rende meno credibile il discorso e facilita le evasioni. È necessario tuttavia osservare che un intero libro bi-

blico è dedicato al mendacio clericale, il Libro di Giona, che si è già menzionato. Non un versetto o una pagina, ma un intero libro, sia pure assai breve: cioè — come per ogni libro biblico — un discorso totale sulla salvezza, svolto sotto una particolarissima prospettiva, in questo caso il clericalismo.

Orbene, nel Libro di Giona vengono dette molte cose sui clericali, tutte esemplificate e riassunte nel protagonista, che è un autorevole profeta del regno di Israele (2 Re 14, 25). Elenchiamole.

I clericali sono più refrattari dei pagani alla parola di Dio. Sembrano addirittura le ultime creature dell'universo disposte all'obbedienza e all'ascolto.

La gelosia per il proprio privilegio li fa contrastare positivamente con la volontà salvifica del Signore: il mondo è diviso in due, cioè loro, verso cui Dio è tenuto a rispetto e venerazione, e tutto il resto, che Dio deve condannare e sterminare. La loro parte, appunto, è quella di chi richiama Dio ai propri doveri, e gli dice come deve comportarsi — contro ogni inclinazione al cedimento — se vuole essere davvero Dio.

Sono incontrovertibili, con tutta la carica demoniaca e infernale implicita in una simile collocazione. Il libro si conclude con un dialogo parlato fra Dio e il profeta (4, 1-11): Dio è misericordioso e paziente, con Giona non meno che con i pagani, e adduce le ragioni migliori e più vere per persuaderlo; ma il profeta, l'uomo di Dio, non si piega, e le parole di Dio — che sono anche le ultime parole del libro — rimangono senza risposta.

Saverio Corradino

Integralismo e integrismo

Come vedremo subito, questi due termini, usati di solito con intenzione polemica, sono legati tra loro, e addirittura parzialmente equivalenti. È necessario perciò trattarli insieme: ma occorre pure tentare di circoscrivere individualmente l'ambito semantico, e quindi la situazione storica entro cui furono o sono ancora impiegati. Essi qualificano comportamenti dell'uomo di fede, o di un gruppo di credenti, e in qualche caso di un'intera Chiesa: o forse orientamenti globali della vita di fede, in quella Chiesa o in quel gruppo di credenti, e quindi non solo indirizzi teologici o spirituali o pastorali o politici.

L'origine di quei termini è storica, significano e distinguono comportamenti effettuali. Ma accade spontaneamente di parlarne come di entità a sé stanti, inevitabilmente metastoriche (l'integrismo confrontato con l'integralismo, e simili piacevolezze): è una forzatura imposta dalla necessità di alleggerire il discorso; ma conduce a distorsioni se non la si tiene sotto controllo.

Il fatto è che quei termini — e gli altri ancora, di cui si è già parlato o no — hanno spesso un impiego tendenzioso ed evanescente; e il loro contenuto è affettivo, piuttosto che filologicamente determinato. Questa probabilmente è la ragione perché non è facile trovare, nei loro confronti, una bibliografia ben avviata.

Nell'uso corrente si intende per integralismo la tendenza — che si è manifestata più volte nella vita della Chiesa cattolica, ma che esiste equivalentemente anche in altre Chiese e fuori delle Chiese cristiane — di vedere regolata l'attività della comunità

stiana e dei singoli credenti, anche in materie profane, con criteri dedotti dalla fede; dov'è forse il caso di precisare che sono criteri, non già semplicemente informati dalla fede, illuminati interiormente dalla fede, ma strettamente e financo materialmente derivati dalla fede, in una misura che tocca perfino i contenuti positivi (per esempio, la data dell'origine del mondo, sia pure in contrasto con i dati e le conclusioni delle scienze naturali).

Fu un caso di integralismo la questione galileiana. A una data in cui cominciava a prendere corpo, ma non emergeva ancora con sufficiente evidenza, la specificità della ricerca scientifica, o piuttosto la pluralità di discipline diverse e reciprocamente autonome da cui risulta il sapere umano, si è ritenuto che una questione di astronomia potesse venir risolta con un rinvio a testi biblici, e quindi mediante principi di fede.

L'integralista muove dalla convinzione che quello che viene da Dio – e quindi la Chiesa, la verità rivelata – è tanto superiore a quello che viene dalle creature, dalla storia, che l'intera realtà profana può di fatto, e deve di diritto, venir governata a partire dal sacro. Di qui pure la convinzione che alla Chiesa spetti la competenza e la responsabilità diretta di giudicare i valori mondani, anche se così accade di giudicarli da fuori e di decidere su di essi partendo da un principio metastorico qual è la fede: una fede che, in questa concezione, non è in alcun modo incarnata nell'esperienza quotidiana, ma le rimane sempre anteriore, e che quindi si trova a parlare fuori del proprio contesto, là dove propriamente la parola di Dio non intende dire nulla.

Nell'ottica integralista, alla Chiesa non appartiene solo la testimonianza di fede: una fede alimentata dall'incontro continuo con il presente della storia, e poi dall'assunzione e la trasfigurazione dei valori umani nell'impegno quotidiano del credente. Le spetta anche tutto il resto, cioè quello che di apparentemente profano entra nella vita del credente, e che di suo deve essere illuminato dall'interno, assunto nella fede e trasfigurato. Non sarebbe dunque vero che quel profano, per il credente, sia oggetto di lenta acquisizione e trasformazione, in un processo laborioso di incarnazione del divino; esso apparterebbe invece di diritto alla Chiesa, che lo annette, lo amministra, lo gestisce.

Storicamente l'integralismo ha trovato varie esemplificazioni, che tra di loro sembrano aver ben poco in comune. Di fatto hanno in comune solo l'atteggiamento di fondo che si è cercato ora di formulare.

Il caso più antico credo che riguardi la *potestas directa* del papa sull'autorità civile¹. La ragione è che *omnis potestas a Deo*; e perciò non esiste alcun potere, soprattutto politico, in nessuna parte della terra, che non sia mediato, esplicitamente o no, dal papa, come rappresentante di Dio sulla terra. Sono questi i temi della riforma gregoriana nella seconda metà dell'undicesimo secolo, e poi delle controversie teologiche e giuridiche nel dodicesimo e tredicesimo secolo: prologo di quella tragica vicenda che è l'abdicazione di Celestino V, il pontificato di Bonifacio VIII, l'esilio di Avignone e lo scisma di Occidente.

Appare così che la sostanza dell'integralismo si colloca lontano nel tempo: essa è medievale, anche se rimane presente e operante nella storia moderna e contemporanea. Come si vedrà più avanti, l'integralismo ha una collocazione incomparabilmente più ristretta: riguarda il solo cattolicesimo dalla fine del secolo scorso ai primi decenni di questo secolo, cioè quel nodo di difficoltà e di angosce che prendono il nome di crisi modernista, e che sopravvivono ancora oggi in varie forme.

Un altro esempio dal Medioevo: l'idea che la filosofia sia da considerarsi *theologiae ancilla*. La funzione del profano sarebbe di fare da servo, o almeno da ausiliario, del sacro.

Anche l'uso del braccio secolare suppone un'immagine integralista della società. I giudizi pronunciati dall'autorità ecclesiastica hanno riflessi corposi nella vita civile, la cui esecuzione è demandata al braccio secolare. I bracci sono due, secondo il richiamo alle due spade con cui nel Vangelo di Luca si conclude la conversazione fra Gesù e i suoi dopo l'ultima cena (22, 38). Gesù risponde: «basta così», per dire: «non avete capito nulla, verrà lo Spirito ad illuminarvi». Ma quel «basta» è stato letto come: «le due spade sono sufficienti», rappresentano la totalità, si integrano.

¹ Secondo una tesi più benevola si darebbe solo una *potestas indirecta*.

Appartiene ancora all'integralismo la convinzione che l'obbedienza cieca — quella che non riflette, non interiorizza, non cerca di fare propria la volontà di Dio attraverso un incontro appropriato con l'autorità — sia la suprema espressione della virtù cristiana. Alle volte, perché l'obbedienza diventi volontà di Dio, si richiede una trasformazione che, senza falsificare quanto viene comandato, lo riscatti da dentro e lo cristianizzi. In qualche caso limite, si esige pure una richiesta di spiegazioni, e in caso di peccato un dissenso. Il dissenso facile dei nostri giorni non significa assolutamente nulla: ma un enunciato che assolutizzi l'obbedienza cieca (una obbedienza di provenienza militare e non religiosa) è anch'esso integralismo.

È facile vedere come nell'ambiente integralista si supponga sempre che non ci sia un problema d'incarnazione; che l'incarnazione non costi nulla; che la *kenosis* cominciata con la povertà, ma anche con la serenità e la gioia, del Natale non includa necessariamente, nel disegno di Dio sul Signore Gesù e su di noi, la passione e la morte di croce; che già a priori la storia si trovi annessa, o si lasci annettere senza resistenza e trasformare, nel mistero cristiano.

È integralista l'idea che si dia tout-court una filosofia cristiana, una politica cristiana, una società cristiana, uno Stato cristiano, una cultura cristiana; tutte cose che oggi si negano con una fretta inconsiderata e una sovrabbondanza eccessiva, ma che in passato si davano sbrigativamente per pacifiche. Si pensava che se la filosofia, la politica, e così via, risultano diverse da *quella* sono incompatibili con la coscienza di fede.

Il fatto che esista una filosofia, una politica, una cultura cristiana, dà l'immagine della totalità. L'integralismo è l'unificazione totale e normativa e definitiva, operata in nome della fede. Non sarà facile realizzarla: ma non si mette in discussione che si possa e si debba fare, e che già praticamente si dia, nell'essenziale; sicché se qualcuno cerca di risolvere — con la sua ricerca, e tutta la passione della sua fede — un quesito di fondo, è segno che ama le novità, abbandona le vie sicure, si fa sedurre dalla cultura profana, lascia la tradizione, ecc.

A mio avviso si qualifica come integralismo il fatto che in piena società moderna — nel Settecento e Ottocento, ma forse già in

rapporto al progresso delle scienze umane avviate nel Seicento — si considerasse ancora verosimile uno Stato amministrato dai preti, e quindi, per necessità di cose, cioè per incompatibilità di vocazione, refrattario alle ricerche di tecnica politica e di gestione economica e amministrativa che dal '500 in poi erano andate maturando in Europa. Lo Stato pontificio era un'affermazione, sia pure localizzata e con motivazioni particolari, di un possibile discorso integralista: l'essere prete, supposta la buona volontà e il senso di responsabilità sacerdotale, abilita ad esercitare quel prolungamento, di livello inferiore, del ministero pastorale che è l'amministrazione pubblica e la vita politica. Cose che potevano andare nel Medioevo, perché allora non sorgevano i complessi problemi di tecnica e di gestione del potere che si sono riproposti nel Rinascimento; ma con la riscoperta dell'antichità classica ci si è trovati davanti alle trattazioni teoriche degli antichi: l'approfondimento di temi specifici (la questione agraria, il dibattito politico, e così via) lasciava sbalorditi umanisti e governanti per il grado di perfezione tecnica cui era giunta la cultura greca e romana. Come in tutti gli altri campi, l'eredità degli antichi è diventata poi, non già il nuovo punto di arrivo, il culmine definitivo, andato perso e ora recuperato (che era quanto si immaginava inizialmente), ma il punto di partenza per riflessioni ed esperienze ed approfondimenti di ogni genere. Risulta perciò impensabile amministrare uno Stato col solo buon volere del principe, senza introdurre strumenti politici ed economici adeguati. In queste condizioni, affidare il governo e l'amministrazione di uno Stato abbastanza importante in Europa a preti (che nemmeno si ponevano il problema di adeguarsi alle acquisizioni maturate ormai in ogni paese civile) era possibile solo se si partiva dalla premessa secondo cui non si dà competenza in campo profano che non sia *eminenter* precontenuta nell'ufficio sacerdotale. E questa è una premessa, a mio avviso, integralista.

Penso si debba qualificare di integralismo la tesi — più o meno formulata ma spesso implicita — secondo cui la Chiesa e in concreto la Santa Sede sia in grado di rispondere a qualsiasi questione di principio che affiori nella storia umana. E quindi, per esempio, che la Chiesa possieda di suo una dottrina sociale

così perfetta e completa da illuminare la soluzione dei problemi politici, economici, sociali dell'umanità, e di sgominare gli errori che l'imperizia umana è venuta accumulando in secoli di faticosi balbettamenti. È certo che le encicliche sociali non sono nate muovendo da tali premesse. Tuttavia non mancano persone che le concepiscono appunto in quei termini.

Parimenti sembra un peccato di integralismo supporre che quando nella Bibbia — o altrimenti nella rivelazione — si danno punti oscuri, per esempio i problemi di cronologia dei Libri dei Re, la via più semplice e più umile e più vera sia di rivolgersi alla Santa Sede per un chiarimento e di attendere una risposta autoritativa che decida la questione.

In realtà la tradizione è tutt'altra cosa: è continuità e comunione, come tutto quello che conta nella vita della Chiesa; ma è pure interiorizzazione, nella fede, e non pura ripetitività; e costa un prezzo altissimo, come la vita cristiana in ogni sua parte. Essa — come dice il Vangelo — è un tesoro che contiene «cose nuove e antiche» (Mt 13, 52).

Nello stesso ordine d'idee, anche se in un altro campo: la vita religiosa, essendo compimento della perfezione cristiana, esige d'imparare a fare ogni cosa in maniera perfetta. Quindi in noviziato si deve imparare a fare tutto in modo perfetto, nel senso di apprendere la maniera più perfetta con cui ci si deve regolare in ogni singolo caso. Questa è una conseguenza particolarmente puerile dell'idea che il noviziato sia il tempo in cui si è iniziati alla perfezione. Ed è un'idea falsa: il noviziato è il tempo di prova, di reciproca prova, il novizio discerne la sua vocazione e prova la qualità dell'Ordine o istituto in cui è entrato, e l'Ordine o la congregazione mette a prova il novizio e l'autenticità della sua vocazione. Se c'è iniziazione in noviziato, riguarda il discernimento e la preghiera, non più.

Anche la società laica ha i suoi integralismi: che non hanno nulla di imitativo, sono originari e necessari. Ma la società laica e la cultura laica non sanno nulla del proprio animo clericale; e pensano che il loro integralismo si riduca a qualche mossa marginale o reazione episodica.

Nemmeno l'illuministico tribunale della ragione e della coscienza sa molto su di sé; non sa fino a che punto si fonda sui

dogmi, su postulati non veri, su gratuiti atti di fede, a cominciare dalla negazione di misteri e zone oscure nell'ambito della ragione umana, e seguitando con la certezza dell'irresistibile progresso umano, una volta tolti di mezzo i preti e i tiranni, unico riparo contro il dilagare della luce.

Così il giurisdizionalismo dello Stato unificava i due poteri, civile ed ecclesiastico, della società settecentesca nel solo potere civile. Che è un atto d'integralismo del tutto equivalente e simmetrico a quello medievale, della *potestas directa* della Chiesa sulle istituzioni statali. Finché i due poteri andavano avanti in parallelo difficilmente si evitava che cercassero di assoggettarsi l'un l'altro: non la complementarità, come era doveroso, ma la subordinazione. Di qui l'esigenza speculativa dell'unificazione, esposta lucidamente da Rousseau, e poi ripresa da Hegel, come superamento di ogni dualismo (ecco una nuova sacralità emergente, l'unità contro ogni dualità): col presupposto dogmatico che il principio trascendente non può dir nulla sulla realtà mondana. Le parti del sacro e del profano si sono invertite: ma come in ogni integralismo, dal sacro — quale che esso sia — si deduce o si regola o si governa o si sottomette il profano, che in questo caso è diventato la tradizione cristiana.

In nome della ragione — una peculiarissima immagine della ragione — si giudicava, si correggeva la fede cristiana, la rivelazione cristiana, il costume cristiano: senza rendersi conto che nessuna religione è autorizzata a riformare un'altra religione partendo dai propri dogmi, dai propri interessi costituiti, dai presupposti molteplici su cui si fonda. Il punto è che perfino la ragione, una volta trasformata in idolo, non sa più svolgere il proprio ufficio quotidiano; non è più consapevole di sé (cioè non è più ragione, la creatura divenuta idolo è creaturalmente distrutta), non si rende conto di costruire un valore sacrale e di definire un nuovo ambito religioso.

Così lo Stato riformava la Chiesa, per esempio abolendo gli Ordini e gli istituti contemplativi, perché perfettamente inutili, nella logica di uno Stato che è esso stesso Chiesa e che decide da fuori tutto quanto appartenga a livelli inferiori al proprio; uno Stato che è l'assoluto, il supremo, il sacrale. La nuova sacralità, della società capitalista o socialista o radical borghese,

pervade i mezzi di comunicazione sociale e tende ad annettersi la cultura tecnico-scientifica come sua proprietà originaria, o addirittura come luogo proprio del suo rivelarsi, delle sue manifestazioni salvifiche. Difficilmente, e solo con estrema accortezza, tale sacralità dichiara la propria indole dogmatica e devozionale: di solito si traveste come irreligiosità, per via del suo rapporto parassitariamente polemico verso la tradizione cristiana; tolto qualche caso in cui il suo interesse la porta a gestire l'uno o l'altro aspetto del costume cristiano (feste natalizie o pasquali, battesimi o prime comunioni o matrimoni), e quindi a farlo proprio, a rielaborarlo, a insaporarlo di sé.

Anche questo è integralismo? Una simile convinzione di avere superato, e perciò di precontenere, di possedere *eminenter*, tutto ciò che appartiene al patrimonio cristiano, o più propriamente al mistero pasquale del Signore, alla parola di Dio, non somiglia – con un piccolo ribaltamento – a certe abitudini mentali dell'integralismo medievale cristiano? Senza dubbio, l'affinità c'è, ed è inaspettata e paradossale. Può spiegarsi col fatto che l'integralismo cristiano è un gesto di resistenza e di rifiuto dell'integralismo laico? No, perché è venuto prima: a meno di non riferirsi allo scontro ormai assai remoto col paganesimo dell'Impero romano, che pure ha lasciato tracce profonde. Allora l'inverso: l'integralismo laico è una reazione imitativa all'integralismo cristiano? No, perché è troppo istintivo e spontaneo e ricorrente. Il fatto è che ogni cristiano responsabile comprende in un modo o nell'altro che l'integralismo di casa sua è una superfetazione estranea, qualcosa che viene da fuori e che si lascia distaccare e separare dal resto; qualcosa come la zizzania seminata dal maligno in mezzo al grano di Dio (Mt 13, 24-30). Una contaminazione, una deviazione, una degenerazione: una di quelle inversioni dove la «carne» si sostituisce allo «spirito»; uno stato di peccato, insomma. E la valutazione non si lascia rovesciare. L'uno o l'altro momento di scopertura dei propri momenti sacrali può mettere a disagio il borghese dei nostri tempi: ma senza dissociazioni di fondo, senza ripensamenti totali, senza conversioni. Per altro gli è impossibile convertirsi. Il borghese è tutto bigotteria, la religione del profitto, o della patria, o del proletariato, o semplicemente del proprio io nudo e

crudo (la droga, il sesso, l'oroscopo, ecc.): ma ha abolito il senso di colpa, è uno dei suoi dogmi, e lo ha strumentalizzato nell'autocritica; e propriamente non può convertirsi.

Ma che l'integralismo cattolico sia frutto di una simile contaminazione tra «carne» e «spirito», di pagano e cristiano, una contaminazione che rivela il suo volto reale attraverso tali confronti e analogie, è un risultato estremamente grave per un credente.

L'integrismo: è evidente l'affinità del tema col precedente, nell'origine della parola e del significato. Procediamo per confronti, muovendoci all'interno di questa parentela.

L'integralismo ha una storia, e un impiego del termine ben più ampi di quelli dell'integrismo. Anche il monolitismo comunista degli anni '40, in Russia e altrove, veniva qualificato di integralismo, perché era (secondo la definizione del Palazzi) una tendenza ad applicare rigorosamente a tutti i livelli, politici e culturali, i principi di una dottrina e anche l'esercizio effettivo del potere. La parola chiave per discorrere di integralismo è il monolitismo.

Di fatto è portato all'integralismo ogni Stato autoritario. Penso al fascismo che colorava di sé, sia pure esteriormente, tutte le istituzioni del Paese, nel tentativo di appropriarsene e di introdurle in un suo presunto sistema di pensiero.

È meno facile dire che cosa sia l'integrismo: quali siano la sua consistenza storica e le sue motivazioni culturali, che appaiono molto più labili. L'integralismo è fondamentalmente un indirizzo ermeneutico. L'integrismo invece ha un ambito più ristretto, e tuttavia meno definitivo: si esprime come orientamento di governo, o in rapporto col governo della comunità. Non lo si esporta facilmente fuori del cattolicesimo, anche se sono evidenti le sue affinità col fondamentalismo biblico protestante. Sempre in rapporto a quel comportamento che abbiamo chiamato integralismo, quando si parla di integrismo si intendono reazioni meno pensate, più istintive e superficiali. È raro trovare oggettivato l'integrismo in modo coerente e sereno: sfugge all'analisi; è fatto per gente isolata dalla cultura-ambiente.

Nell'Enciclopedia *Catholicisme*², che gli dedica ben otto colonne, l'autore confessa che si sa bene di che cosa si parla, ma non si riesce a dire che cosa è. Di solito se ne parla più in termini affettivi che analitici: si parteggia a favore o contro, e basta. Vedremo appunto come il suo contenuto concettuale sia molto scarso.

Con integrismo si può descrivere un istinto difensivo del credente di fronte alla complessità e all'autorevolezza della coscienza borghese e della cultura e della società borghese: e riguarda tutti i modi di sentire, di pensare, di comportarsi del credente, ma soprattutto la sua identità cristiana. C'è il cattolico — l'individuo, il gruppo — che a una certa data si trova improvvisamente davanti a problemi faticosi e inesplorati, legati fra loro in modi diversi: una rete fitta, un tessuto totalizzante; e oppone un rifiuto totale. Di per sé il rifiuto non si rivolge direttamente ai rappresentanti della cultura borghese: come può accadere a chi non sa o non vuole uscire dal proprio chiuso; la reazione coglie invece gli altri credenti, quelli che vorrebbero essere più cauti, più accorti, più misurati e precisi, meno sbrigativi; quelli che vorrebbero contestare la cultura borghese, e non semplicemente rifiutarla. Ma un non rifiuto suppone una conversazione, che l'integrismo non vuole: esso è una reazione primaria, non mediata dallo studio attento e prolungato del problema, e quindi anteriore e sostitutiva della conversazione.

Un caso classico si ha a proposito del *Libro delle Origini* (*Gn* 1-11). Si rimane fermi a una lettura fondamentalista; si costruisce un'ermeneutica apposita (e le si dà un nome, il concordiamo), partendo dal presupposto — falso, impossibile — che le scienze naturali e la Bibbia stiano dicendo le stesse cose. Di fatto si leggono testi eccezionalmente antichi, scritti secondo generi letterari che hanno parentele piuttosto fuori che dentro la Bibbia, come se fossero stati composti all'epoca greca o addirittura ai giorni nostri. Ci si rifiuta, insomma, di relativizzare storicamente il linguaggio e le abitudini mentali di chi scrive; non

² *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, t. V (Paris 1963), coll. 1822-1834: la voce, di C. Ledré, ha pure una interessante bibliografia che si sofferma su situazioni storiche puntuali.

si vuole nemmeno sentir parlare di generi letterari, appropriati alle intenzioni effettive del testo; non si accolgono le analogie, anche solo linguistiche, e di fatto assai illuminanti, con altri testi dell'Oriente antico. La conclusione è che non si comprende nulla, o quasi, dell'enorme carica spirituale e della inattesa modernità di quelle pagine antichissime.

Un altro esempio minore, sempre dall'esegesi biblica. Il Libro di Giuditta parla di un personaggio inesistente, Nabucodonosore di Assiria che è sovrano a Ninive, e di una vastissima impresa militare non mai avvenuta in quei termini: questo perché si ha di mira una storia emblematica (e sarà, a suo modo, storia in senso pieno) dove si propongono le strutture ricorrenti della salvezza, attraverso le molte situazioni, lungo quasi due millenni, attraverso cui è passato Israele. Attraverso la sovrapposizione di date e di situazioni, storia e geografia sono manipolate per elaborare un coerentissimo sviluppo tematico, che è una teologia della storia della salvezza. La lettura integrista, invece, vuole mantenere punto per punto un altro tipo, più ricorrente e qui meno interessante, meno esistenziale, di storicità; badando solo a negare quanto dicono gli altri, senza affrontare lo sforzo di una interpretazione che approfondisca il modo tradizionale di lettura.

L'integrismo si presenta, dunque, come una resistenza allo studio e agli studiosi, come un esonero dall'impegno (che sia facile o no, poco importa) di affrontare la storia del proprio tempo e il tessuto di idee che la sorregge. Tutto è dato già in partenza, nella fede della Chiesa: premessa ben vera, ma che bisogna ritrovare vera e fare vera nei fatti, sapendoli ascoltare invece che imponendo loro un senso precostituito.

I fatti: pare che l'origine di tutto stia lì. L'enorme somma di dati positivi che le scienze — storiche, filosofiche, naturali — avevano messo a disposizione del teologo che riflette sulla rivelazione è stata vista lì per lì come un puro impedimento: erano troppi, quei dati, facevano ingorgo, erano inattesi, e sembravano a dir poco eterogenei con la tradizione rivelata. È accaduto addirittura che in un momento — per così dire — di agonia della Chiesa, cioè di scopertura ideologica del cattolicesimo di fronte

alla cultura del proprio tempo, tutti questi dati positivi, che pur interessavano da vicino l'ambito della fede e che erano destinati a rinnovarlo e approfondirlo in senso tradizionale, una volta accantonati dai credenti siano divenuti *res nullius* e spontaneamente annessi dalle religioni borghesi. Ne sono nate sistemazioni di teologia laica, vistosissime anche se evanescenti, finalizzate a interpretazioni totalizzanti che coinvolgevano la rivelazione cristiana nei suoi diversi aspetti.

Così il tema delle quattro fonti che appaiono più o meno evidenti a chi cominci a leggere con animo di filologo il Pentateuco (erano già state colte abbastanza bene nel '700), in mano di qualcuno è divenuto uno strumento per cancellare l'esistenza storica di Mosè e capovolgere l'immagine di una storia che il credente considera sacra. Le quattro tradizioni testuali che si saldano durante l'esilio e dopo l'esilio nel Pentateuco, documenterebbero il confluire di popoli e culture affini in una nuova unità nazionale, che è Israele, in età assai tarda, verso la metà del primo millennio. Mosè — il personaggio, la sua autorità, la sua opera — sarebbe la figura mitica, costruita per sanzionare quel processo di unificazione che viene proiettato all'indietro, nel millennio precedente, come se si trattasse delle origini di quei popoli e quelle culture invece che del loro convergere in unità nuova.

È chiaro che costruzioni di questo genere, ben presto insostenibili per tutti e quindi modificate e rivedute ma non mai abbandonate per intero (la tendenza ad abbandonare di molto le date tradizionali è sempre viva), fanno difficoltà all'uomo di fede, specialmente se ha autorità e se è incolto, e manca di interessi culturali che gli consentano di relativizzare il peso di un'interpretazione di parte e che gli facciano apprezzare invece l'importanza virtuale dei nuovi dati positivi rilevati dal filologo. Egli è portato a reagire istintivamente con la negazione pura e semplice di chi non vuole sapere nulla di nulla di quanto gli si viene dicendo, e di chi di lì in poi considera un tradimento contro la fede qualsiasi modo diverso dal suo riferirsi al tema delle quattro fonti e al materiale positivo su cui si fonda. Di fatto, per ragioni contrastanti, è stato difficile per gli studiosi credenti affrontare una lettura insieme filologica e storica e religiosa del

testo biblico, e della storia delle origini cristiane, e già della storia d'Israele.

Questo è fondamentalmente l'integrismo: estremamente violento, ma anche per necessità di cose transitorio. Non propriamente una testimonianza di fede, sia pure discutibile come quella dell'integralista: la sua aggressività si sfoga su compagni di fede.

Vi si mette tutto sul medesimo piano: l'essenziale e l'accidentale; il dato originario e le acquisizioni più recenti; la tradizione di fede e la pura trasmissione culturale, sicché l'attribuzione dei testi biblici a coloro che vengono indicati nel titolo dell'opera (per esempio i Libri di Samuele), che è solo un fatto culturale, viene sentita come una ragione di continuità nella fede. Si mette quindi inconsapevolmente sul medesimo piano di fede l'assoluto di Dio e il relativo storico. La visione compatta a cui esso conduce viene dall'incapacità di discernere, e quindi di cogliere le suture, le articolazioni, le distanze, i tempi di maturazione, le connessioni, la varietà interna. In tutto questo esso è completamente diverso dall'integralismo, che ha ben altra sensibilità di fronte agli sviluppi storici.

Perciò l'integrismo sarà soprattutto operazione politica, maneggio dietro le quinte, sottogoverno. L'integrismo esclude qualsiasi evoluzione — la storia stessa, di conseguenza — perché ha bisogno che le cose rimangano ferme.

L'evoluzione storica mette in luce una pluralità di situazioni, di contesti, di connessioni, e poi la continuità nella discontinuità, e mutamenti profondi sotto l'uniformità in superficie, e sfumature innumerevoli e rivolgimenti radicali. Questa varietà e mobilità viene accentuata come cosa che non tocca il credente; e il motivo è fin troppo facile e inespressivo: «la fede cattolica è stata sempre questa, si è espressa sempre così». Non si considera che lo stesso enunciato di fede — quando c'è davvero — risponde a un contesto, un quesito, è quindi relativo a quel contesto e a quel quesito. Quando cambia il contesto di domanda e risposta, per il credente la risposta di fede rimane sempre vera rispetto alla domanda a cui è data; ma si pone ora il dovere di riesprimerla, e soprattutto di avviare una risposta di-

retta a tali domande. E questi sono impegni faticosi per l'uomo di fede, oltre che ricerca affidata all'uomo di studio.

Pare che in un ambito qualificato come integrista ci si accontenti della fede e si rinunci all'approfondimento studioso, sia pure illuminato dalla fede: che propriamente non è una dimostrazione di vivo interesse per la fede.

Per il rilievo estremo dato alla decisione autoritaria, l'integrismo cancella ogni traccia di discorso sulla vocazione profetica nella Chiesa: tutte le vocazioni profetiche sono riassorbite nell'ossequio all'autorità. È questo il punto che, per chi guarda da fuori, lo qualifica più da vicino.

Esso è quindi un atteggiamento antilaicale per eccellenza, anche se vi hanno partecipato non pochi laici e – si dice – perfino avversari della Chiesa che volevano, con abili manovre dall'esterno, screditare alcuni interlocutori cattolici.

L'integrista punta completamente sui principi, supponendo che di lì segua a modo di deduzione tutto il resto. Ma è facile dimostrare, in termini di logica, che dai principi non segue nulla per puro automatismo: il meccanismo della deduzione scatta solo attraverso la provocazione esterna, il dialogo. Occorre dunque continuamente, nella vita dello Spirito, la presenza dell'interlocutore, la conversazione: che è quanto l'integrista mette prontamente da parte, pensando che tutto possa e debba ricondurci direttamente ai principi, senza mediazione di interlocutori o di nuovi dati positivi o di dati già noti ma colti in nuova luce.

L'integrismo punta sui principi, come l'integralismo puntava sulla superiorità di Dio e del sacro. Nell'integralismo il primato dell'autorità ecclesiastica viene esaltato per ragioni non tattiche ma ideologiche. Qui serve invece ad abbreviare la strada e ad evitare questioni troppo laboriose.