

**LA POLITICA DEI CATTOLICI IN ITALIA: DAL
POPOLARISMO ALLA CRISI DELLA DEMOCRAZIA
CRISTIANA.**

INDICE

Introduzione	3
1. CAPITOLO PRIMO: L'ORIGINE DEL PARTITO DEI CATTOLICI	7
1.1 Il Cattolicesimo nazionale	7
1.2 Dal Partito popolare alla Democrazia cristiana	10
1.3 La Conciliazione	11
1.4 La Repubblica di De Gasperi	14
1.5 La svolta del Concilio Vaticano II	17
1.6 Cattolici e democrazia	19
2. CAPITOLO SECONDO: EPILOGO ED EREDITÀ DEL PARTITO DEI CATTOLICI	22
2.1 Dalla crisi post-conciliare al dissenso cattolico	22
2.2 Il divorzio e la frattura tra paese reale e paese legale	25
2.3 Una Chiesa più debole, un'Italia più laica	29
2.4 La separazione tra etica e politica: gli anni Novanta	34
2.5 Fine della centralità e ricerca del centro	39
3. CAPITOLO TERZO: «DAL PARTITO AL PULPITO»	45
3.1 «Un'Italia più debole, una Chiesa più forte»	45

3.2 Movimenti e nuove Comunità: il volontariato sociale in luogo dell'impegno politico	49
3.3 Il ruolo di primo piano del pontefice e della Cei	54
3.4 Nell'orizzonte Europeo	58
Conclusioni	61
Bibliografia	64
Fonti di stampa	67

INTRODUZIONE

La complessa vicenda dei rapporti tra lo Stato italiano e la Chiesa Cattolica, con Roma simbolo e sede delle massime istituzioni di entrambi – un *unicum* rispetto a ogni altro paese – è lunga ormai quasi un secolo e mezzo: da Cavour e la celebre formula «libera chiesa in libero stato» a Giolitti, da Mussolini a De Gasperi, fino ai giorni nostri.

Dal 1870 a oggi non sempre il rapporto tra l'Italia e la Santa Sede è stato un modello di armoniosa collaborazione. Spesso, prima e dopo il Concordato del 1929 (che chiuse ufficialmente sessant'anni di silenzio dei papi dopo la ferita di Porta Pia e la fine del potere temporale), si è trattato di una convivenza vissuta fra reciproche diffidenze e convenienze. Il *non expedit* di Pio IX, il patto Gentiloni, la nascita del Partito popolare, la contesa del fascismo con l'Azione cattolica, il referendum sul divorzio e poi sull'aborto: si sono susseguiti incontri e scontri, corteggiamenti e compromessi che hanno caratterizzato il delicato confronto tra laicità e religione. Dal dibattito sulle radici cristiane al referendum, il confine tra lo Stato e la Chiesa è stato attraversato frequentemente e la delimitazione dei rispettivi ambiti è stata non di rado turbata.

L'obiettivo del lavoro si presenta come l'indagine sulle eventuali esistenza e attualità del partito dei cattolici. L'analisi ha richiesto necessariamente di allargare lo spazio della

ricerca e di risalire più indietro nel tempo, fino alle motivazioni che hanno favorito la nascita del partito dei cattolici e il ruolo della Chiesa, «madre e matrigna»¹.

L'aspetto più originale che ha ispirato questa ricerca è stato il progetto di lungo periodo che la Chiesa elaborò ai tempi del regime fascista, quando tutti i partiti e tutte le associazioni furono sciolte. Tranne una. In occasione dei Patti Lateranensi del 1929, la Chiesa si batté per mantenere in vigore il movimento dell'Azione Cattolica: in questo modo, all'educazione fascista del sabato balilla de «l'Opera nazionale balilla per l'assistenza e per l'educazione fisica e morale della gioventù» si affiancava l'educazione cattolica della domenica². I valori dell'Azione Cattolica ispirarono molti giovani che si batterono per la ricostruzione del paese in campo sociale (basti ricordare i Beati Piergiorgio Frassati e Alberto Marbelli) e politico³.

L'unità d'Italia fu ottenuta contro la volontà della Chiesa di Roma, ma l'Italia non fu mai veramente laica. Si ripercorre quindi l'evoluzione delle relazioni fra lo Stato e la Chiesa dall'Italia massonica e liberale, all'Italia fascista, concordataria e democristiana, fino all'Italia bipolare.

A questo scopo il lavoro è stato diviso in tre capitoli. Il primo capitolo analizza i punti nodali della prima esperienza di partito dei cattolici. Il Partito popolare fu presto sciolto e il suo fondatore scomunicato, in quanto espressione di un atteggiamento modernista che la Chiesa rifiutava in nome di una concezione conservatrice del potere temporale. La Conciliazione del '29 chiude la questione romana e l'«uomo della Provvidenza» incarna il primo argine contro il comunismo, che nel 1917 in Russia aveva dato prova di successo. L'avvento di De Gasperi e la nascita della Democrazia Cristiana nel 1942 risultano ancora più vantaggiosi in un'Italia da ricostruire nella metà degli anni Novanta. La Chiesa è sempre più coinvolta nella politica e si pone alle redini del partito dei cattolici: il ruolo di Pio XI, Pio XII e Giovanni XXIII saranno determinanti. Il Concilio Vaticano II, a cavallo tra Giovanni XXIII e Paolo VI, porta la svolta nella Chiesa e nel ruolo dei laici, rendendoli protagonisti della democrazia.

¹ A. Melloni, *Chiesa madre, chiesa matrigna. Un discorso storico sul cristianesimo che cambia*, Einaudi, Torino 2004.

² S. Colarizi, *Storia politica della Repubblica. Partiti, movimenti e istituzioni 1943-2006*, Laterza, Roma 2006.

³ A. Sciortino, *Azione Cattolica, Ricostruire l'Italia*, "Famiglia Cristiana", 23 Settembre 2012.

Il secondo capitolo indaga le cause che hanno portato alla crisi dell'identità dei cattolici, dell'elettorato e quindi del partito. E' emerso che si è trattato di una tensione tra una società secolarizzata, positiva, riflesso del boom economico, e una cultura politica che rimaneva legata alla tradizione. L'elettorato seguiva le trasformazioni economiche e sociali, il suo consenso si spostava verso le Leghe (la rapida trasformazione del Nord-Est, un tempo zona tradizionalmente bianca, è in questo senso eloquente)⁴ e anche la destra cominciava a dare segni di ripresa dopo una lunga fase di silenzio. Il referendum sul divorzio del 1974 segna la prima grande sconfitta dei cattolici; l'aborto e Tangentopoli condanneranno la Democrazia Cristiana allo scioglimento nel 1994.

Si assiste a un passaggio da una Chiesa più debole e un'Italia più laica negli anni Settanta, a un'Italia più debole e una Chiesa più forte negli anni Novanta. Durante i periodi di trasformazioni e di crisi istituzionali la Chiesa rimane un riferimento stabile e autorevole. Grazie alle novità introdotte dal Concilio, il nuovo Concordato firmato sotto il governo Craxi e grazie al papato di Giovanni Paolo II, la Chiesa si riorganizza: il pontefice assume il controllo degli affari internazionali e della pastorale; la Conferenza Episcopale Italiana si occupa degli affari interni; i laici si organizzano in movimenti e nuove comunità. Interessante dato sociologico che mostra una disaffezione alla dimensione politica a favore di una dimensione sociale: sono gli anni del grande sviluppo del volontariato e del terzomondismo.

Molto si è dibattuto, e si dibatte, sul partito dei cattolici, se la sua funzione sia stata limitata al contesto storico degli anni Cinquanta o se abbia delle possibilità di rinascita. Oggi un unico partito dei cattolici non è più presente; si assiste, invece, ad una frammentazione dei politici cattolici in diversi partiti che mantengono legami con la Chiesa e ne condividono i principi. Questo nuovo ordine sembra gradito dalla Chiesa che riesce così a mantenere un'influenza in molti orientamenti politici, e contemporaneamente a conservare un potere temporale compatto all'interno della Santa Sede. E' bene ricordare che, tuttavia, l'esistenza stessa di un Concordato tra Chiesa Cattolica e Stato italiano, laico secondo Costituzione, pone la Chiesa di Roma in una posizione privilegiata nei rapporti con lo Stato.

⁴ Saggio a cura di A. Giovagnoli, La stagione democristiana, in A. Giovagnoli, *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, Guerini e associati, Milano 2008.

Oltre alla letteratura esistente, gli strumenti di questo lavoro sono stati i saggi per l'analisi storica e sociologica delle trasformazioni sociali degli anni Settanta; le encicliche sociali, espressione del coinvolgimento della Chiesa nella *res publica* oltre al ruolo tradizionale di orientamento dei fedeli; gli articoli di quotidiani e riviste per un riscontro dell'opinione pubblica e degli elettori; nonché le preziose occasioni di poter incontrare direttamente alcuni esponenti del mondo cattolico, quali S.Em.za il Cardinale Attilio Nicora, che nel novembre 1984 firmò con Margiotta Broglio l'accordo di modifica del Concordato fra Stato italiano e Chiesa Cattolica, S.Em.za il Cardinale Jean-Louis Tauran, presidente del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e Camerlengo di Santa Romana Chiesa, Enzo Bianchi priore della Comunità di Bose, Fabio Zavattaro vaticanista. Incontri importanti favoriti dall'approfondimento della Dottrina sociale della Chiesa secondo i temi di persona umana, bene comune, principi di solidarietà e sussidiarietà sviluppati nel percorso di formazione sociale e politica presso la chiesa di San Tommaso Moro a Roma.

L'ORIGINE DEL PARTITO DEI CATTOLICI

1.1 Il Cattolicesimo nazionale

L'enciclica *Rerum Novarum* del 1891 di papa Leone XIII inaugura per la Chiesa Cattolica una nuova stagione di tentativi di conciliazione con il Regno d'Italia. Anche Pio X nell'enciclica *Fermo Proposito* del 1905 attenuò notevolmente il rigore del *non expedit*, incoraggiando i cattolici a «partecipare direttamente alla vita politica del paese rappresentando il popolo nelle aule legislative»; inoltre «ragioni gravissime possono richiedere che [...] ne riconosciate la stretta necessità pel bene delle anime e dei supremi interessi delle vostre Chiese e ne facciate dimanda»⁵. Le «gravissime ragioni» a cui Pio X faceva riferimento erano l'avanzata dei movimenti socialisti, anarchici e rivoluzionari. Grazie a quella nuova minaccia, la porta, per i cattolici che intendevano partecipare alla politica italiana, si era prudentemente socchiusa. Eppure, all'origine della prudenza non vi era soltanto la questione romana, quanto l'esistenza di un nemico insidioso, cresciuto all'interno della Chiesa, che stava contaminando il clero e l'*intelligenza* cattolica: il modernismo⁶, e il suo implicito convincimento che il messaggio cristiano fosse soggetto a

⁵ Pio X, Lettera Enciclica *Il Fermo Proposito*, Roma, 11 Giugno 1905.

⁶ S. Romano, *Libera Chiesa. Libero Stato? Il Vaticano e l'Italia da Pio IX a Benedetto XVI*, Longanesi & C., Milano, 2005 (pp. 18-19).

una continua evoluzione. Un concetto difficilmente compatibile, ad esempio, con quello della infallibilità papale.

Romolo Murri trovò nel modernismo nuovi argomenti per la creazione di un movimento politico che avrebbe permesso ai cattolici di impegnarsi per il rinnovamento politico e sociale del paese⁷. Non appena divenne papa, Pio X combatté con tenacia il movimento e il modernismo attraverso l'enciclica *Pascendi dominici gregis* e la scomunica dei sacerdoti. Fu questa la ragione per cui la nascita di un partito cattolico fu più lenta e laboriosa in Italia di quanto non fosse in altri paesi. La Lega democratica nazionale, fondata da Romolo Murri, era agli occhi di Pio X il cavallo di Troia con cui la politica avrebbe introdotto l'eresia modernista nel seno del mondo cattolico. Ragione che lo spinse, nel 1906, a sopprimerla⁸.

L'aspetto più paradossale di questa vicenda fu l'atteggiamento dell'Italia laica e risorgimentale. Anziché seguire con interesse una corrente intellettuale che si proponeva il rinnovamento della Chiesa, od osservarla dall'esterno con una sorta di agnosticismo liberale, i laici adottarono una posizione antimodernista. Croce e Gentile criticarono il modernismo da un punto di vista filosofico e gli anticlericali intravidero nel movimento il rischio di una Chiesa rinnovata, rigenerata e quindi più minacciosa. Lo Stato si era consolidato, non era più preoccupato dalla prospettiva di una congiura internazionale diretta dal papato, ma diffidava della Chiesa e non era disposto a fare concessioni. E la Chiesa, dal canto suo, era in lotta con se stessa più di quanto lo non fosse con lo Stato italiano. Eppure qualcosa in quegli anni avvicinava una parte del mondo cattolico a una parte del mondo laico. Evidente, ad esempio, quando due disegni di legge (il primo nel 1884, il secondo nel 1901) proposti dal governo per l'introduzione del divorzio nell'ordinamento italiano non ebbero l'approvazione del parlamento. Una parte del mondo laico non guardava più alla Chiesa come a un nemico e non considerava i suoi fedeli una falange di miliziani obbedienti, difficilmente utilizzabili per la costruzione dello Stato italiano. Vi erano alcuni "guelfi laici" pronti ormai a servirsi della Chiesa per governare l'Italia.

⁷ A. Giovagnoli, *Il partito italiano. La democrazia cristiana dal 1942 al 1994*, Laterza, Roma, 1996, (pp. 33-40).

⁸ S. Romano, *Libera Chiesa. Libero Stato? Il Vaticano e l'Italia da Pio IX a Benedetto XVI*, Longanesi & C., Milano, 2005, (pp. 18-19).

Il patto Gentiloni, e l'entusiasmo degli ambienti cattolici per l'impresa in Tripolitania e Cirenaica, accorciarono ulteriormente le distanze tra il mondo cattolico e lo Stato risorgimentale. *L'Osservatore Romano* e il papa cercarono di frenare gli ardori patriottici del clero, ma dovettero constatare che la conquista della Libia piaceva ai cattolici. Era un obiettivo patriottico, ma giustificato con argomenti sociali e "proletari"⁹. Occorreva offrire agli emigranti una terra italiana in cui sarebbero stati padroni, non servi. Erano scopi popolari, condivisi da quelle masse cattoliche che formavano il più fedele gregge della Chiesa e che erano la principale ragione della sua forza nella società italiana.

Si cominciarono a intravedere così, in occasione della guerra di Libia, le grandi linee di un nazionalismo populista, molto diverso da quello che aveva "fatto l'Italia"¹⁰. Il vecchio era liberale, borghese, elitario, nutrito di cultura storica e umanistica. Il nuovo aveva una più larga base democratica e una cultura più rozza, enfatica, aggressiva. Il vecchio era cresciuto contro la Chiesa e aveva assunto in alcune circostanze, per le necessità della battaglia, caratteri anticlericali; il nuovo avrebbe ricercato e ottenuto in molti casi la simpatia e il sostegno della Chiesa. La famiglia nazional-populista italiana diveniva molto grande e composta da molti rami. Prevale in alcuni di essi la motivazione nazionale, in altri la motivazione popolare, ma vi è quasi sempre, in ogni ramo, una forte componente cattolica. I nazionalisti sono convinti che il cattolicesimo rappresenti l'identità profonda della nazione italiana e quindi una componente indispensabile del loro programma. Una parte della Chiesa è convinta che le sue radici siano qui, in Italia, e che il controllo delle anime degli italiani sia il suo vero, irrinunciabile "potere temporale".

⁹ S. Romano, *Libera Chiesa. Libero Stato? Il Vaticano e l'Italia da Pio IX a Benedetto XVI*, Longanesi & C., Milano, 2005, (pp. 20-24).

¹⁰ Ivi, (p. 22).

1.2 Dal Partito popolare alla Democrazia cristiana

La Dc venne fondata tra il '42 e il '44, con la convergenza di forze e gruppi diversi del mondo cattolico in un unico partito politico. La leadership della nuova formazione venne assunta dall'ultimo segretario del Partito popolare: Alcide De Gasperi. La Dc nasceva però in circostanze e con caratteristiche molto diverse da quelle che avevano determinato la fisionomia del Partito popolare nel primo dopoguerra.

Nel 1919 Sturzo aveva fondato il Ppi nel clima del pontificato di Benedetto XV, mentre le ragioni storiche di dissidio fra Chiesa e Stato in Italia venivano attenuando. Sturzo cercò di favorire la promozione politica delle masse meridionali e si fece interprete delle esigenze dei nuovi ceti emergenti. Si propose di creare qualcosa di diverso sia da un partito confessionale, sia da un partito d'opinione di tipo liberale, sia da un partito di classe di tipo socialista. L'obiettivo era creare un soggetto politico che fosse espressione di una aggregazione di interessi, seppure in qualche modo animati e amalgamati da un riferimento religioso¹¹. Questo tipo di partito presupponeva una specifica tensione programmatica: attorno al programma, il Ppi poté costruire una sua chiara identità politica, assente nei vecchi partiti liberali, di tipo però né ideologico né organizzativo. L'importanza del programma ha rappresentato uno degli elementi più originali dell'esperienza popolare, ricalcando i principi cardine della Dottrina sociale della Chiesa.

Sturzo intendeva operare per superare i limiti dello Stato liberale. In un'ottica di trasformismo, la sua prospettiva prevedeva una decisiva funzione di mediazione dei partiti quali espressione di diversi indirizzi politici tra cui l'elettore fosse chiamato a scegliere. Come ha scritto Francesco Traniello, «il partito è per Sturzo l'agente collettivo di una trasformazione istituzionale tale da porre rimedio alla caduta di rappresentatività dello Stato liberale, superando il rapporto individualistico elettore-Stato»¹².

Tuttavia, le resistenze a una trasformazione in senso democratico dello Stato italiano erano molto maggiori di quanto apparivano esplicitamente. L'avvento di Achille Ratti, papa nel Febbraio del 1922 con il nome di Pio XI, aveva frenato l'inserimento dei cattolici nella vita

¹¹ A. Giovagnoli, *Il partito italiano. La democrazia cristiana dal 1942 al 1994*, Laterza, Roma, 1996, (p. 34).

¹² F. Traniello, *Città dell'uomo. Cattolici, partito e Stato nella storia d'Italia*, Il Mulino, Bologna, 1998.

politica: il nuovo papa non approvava l'aconfessionalismo sturziano e si apprestò a gestire direttamente la riconciliazione tra Stato e Chiesa. La distanza che si creò tra Vaticano e Partito popolare portò Sturzo alle dimissioni e all'esilio. In seguito il regime fascista liquidò il Ppi insieme a tutti gli altri partiti politici.

L'esperienza popolare costituì un importante momento di crescita democratica per coloro che ne furono partecipi. Il popolarismo continuò a rappresentare un importante patrimonio di cultura politica e divenne un decisivo punto di riferimento quando i cattolici tornarono all'impegno politico su basi antifasciste e democratiche. Tuttavia, il ricordo del Ppi rimase legato alla sconfessione vaticana: nel secondo dopoguerra l'iniziativa politica dei cattolici non poté ricollegarsi in modo diretto e univoco a quel precedente. Nel secondo dopoguerra, ad esempio, riemersero tendenze contrarie all'aconfessionalità del Partito popolare e una concezione che appariva troppo assoluta del partito come strumento di crescita della presenza civile e politica dei cattolici. Sono questi alcuni dei motivi per cui non fu ripreso il nome di Partito popolare e si preferì quello più generico di Democrazia cristiana, che si richiamava alle esperienze cristiano-sociali europee dei primi anni del secolo.

1.3 La Conciliazione

L'esperienza di nunzio apostolico a Varsavia durante l'assedio dell'Armata Rossa rese Achille Ratti consapevole che i bolscevichi non avrebbero trattato il cattolicesimo meglio dell'ortodossia¹³. Mussolini si era accorto da tempo che la minaccia bolscevica e il ritorno all'ordine erano diventati le maggiori preoccupazioni della Chiesa, decise quindi che il nazionalismo fascista sarebbe stato cattolico per convenienza, riconoscendo e proteggendo la Chiesa per il "valore aggiunto" che avrebbe conferito alla sua politica in

¹³ J. Maritain, *Le pape, maitre de la parole*, in Pio XII Pont. Max. Postridie Kalendas Martias 1876-1956, Città del Vaticano, 1956, (pp. 381-388).

Italia e nel mondo¹⁴. La Conciliazione raggiunta nel '29 sanciva la definitiva soluzione della questione romana attraverso la nascita dello Stato della Città del Vaticano e la regolamentazione concordataria del contenzioso tra Chiesa cattolica e Stato italiano¹⁵. Il Trattato riconosceva l'esistenza di uno Stato della Città del Vaticano e impegnava lo Stato italiano a garantire il libero esercizio della sua sovranità¹⁶.

La Conciliazione, chiudendo una lunga fase di contrasti, poneva le premesse per una radicale trasformazione della presenza politica dei cattolici, non più legata prioritariamente alla rivendicazione dei diritti offesi della Santa Sede. Nel frattempo, cadevano alcune motivazioni che avevano sorretto la scelta sturziana per l'aconfessionalità e la separazione tra religione e politica. La Conciliazione poneva, insomma, le premesse sia per il ritorno dei cattolici in politica sia per una maggiore confessionalizzazione della loro azione¹⁷. Il successo della Conciliazione piacque alla grande maggioranza degli italiani e dette a Mussolini una straordinaria popolarità¹⁸. La sua abilità consistette nel perseguire contemporaneamente due operazioni diverse: da un lato lanciare alla Santa Sede segnali rassicuranti, dall'altro condurre una sorta di guerriglia politica contro il Partito popolare. Dissolto quest'ultimo, l'Azione Cattolica era divenuta il braccio secolare della Chiesa nella società italiana, lo strumento di cui questa intendeva servirsi per imprimere il suo segno sull'educazione dei giovani.

La Chiesa dovette piegarsi, ma non rinunciò a mantenere la propria presenza nel mondo della scuola, in quello dell'università¹⁹, nonché nelle strutture associative tradizionali quali parrocchie e oratori. «Si pongono le premesse per un superamento della struttura parrocchiale, quale si era venuta sviluppando durante i pontificati di Pio X, Pio XI e Pio XII, come nucleo religioso-sociale, con cospicui risvolti attivistico-organizzativi e politici»²⁰. La parrocchia diveniva un cantiere di opere pastorali, periferia della struttura

¹⁴ A. Giovagnoli, *La cultura democristiana tra Chiesa cattolica e identità italiana: 1918-1948*, Laterza, Roma 1991.

¹⁵ A. Aquarone, *Lo Stato catechista*, Parenti Editore, Firenze 1961.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ A. Giovagnoli, *Il partito italiano. La democrazia cristiana dal 1942 al 1994*, Laterza, Roma, 1996, (pp. 35-36).

¹⁸ S. Romano, *Libera Chiesa. Libero Stato? Il Vaticano e l'Italia da Pio IX a Benedetto XVI*, Longanesi & C., Milano, 2005, (p. 37).

¹⁹ M. Agnes, *L'Azione Cattolica in Italia. Storia, identità, missione*, San Germano, Cazzino, 1985.

²⁰ M. Rosa, *Le parrocchie italiane in età moderna e contemporanea*, in Id., *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, De Donato, Bari, 1976, (pp. 172-173).

ecclesiastica, per permettere alla Chiesa di mantenere un ruolo centrale. La Federazione universitaria cattolica italiana (FUCI)²¹, costituita nel 1896, e il Movimento laureati cattolici, creato negli anni Trenta, le permisero di preparare una classe dirigente da cui emersero i politici democristiani del secondo dopoguerra. Tuttavia il Papa evitò di prendere iniziative che avrebbero suscitato l'irritazione e l'ostilità del regime: sapeva quale fosse il ruolo del cattolicesimo nel nazionalismo popolare di Mussolini. Il fascismo aveva salvato il paese dal disordine in cui stava scivolando dopo la Grande Guerra ed aveva garantito alla Chiesa alcune prerogative. Alla Santa Sede non restava altra possibilità che quella di utilizzare le proprie istituzioni e cercare per quanto possibile di rafforzarle.

La situazione internazionale, d'altro canto, non permetteva di abbassare la guardia e rinunciare al ruolo protettore del regime. Esisteva un grande Stato comunista che aveva seguaci in tutti i paesi europei: la grande crisi del 1929 aveva suscitato una nuova ondata di simpatia per l'URSS, dove il primo piano quinquennale aveva realizzato i suoi obiettivi e fatto della Russia un grande paese industriale²². Esistevano forme di anticlericalismo democratico e giacobino che erano per molti aspetti, agli occhi della Chiesa, non meno pericolose del comunismo. I regimi di "terza via", autoritari ma rispettosi delle gerarchie sociali e del ruolo della Chiesa, sembravano rappresentare negli anni Trenta la sola garanzia di ordine e stabilità.

Confrontate con quelle della Grande Guerra, le condizioni del papato erano formalmente migliori. Esisteva uno Stato della Città del Vaticano che poté mantenere relazioni diplomatiche con molti Paesi ed ospitare fra le sue mura le missioni di due nazioni in guerra con l'Italia: la legazione britannica, affidata a d'Arcy Osborne, che rimase per tutta la durata del conflitto all'interno della Città papale, e la rappresentanza personale del Presidente degli Stati Uniti, affidata a Myron C. Taylor. La situazione migliorò a mano a mano che le sorti della guerra, per l'Italia, peggioravano. Ogni disfatta italiana rafforzava l'influenza e il prestigio della Santa Sede nella società nazionale²³.

Anche la Santa Sede, come i notabili del regime, temeva per le sorti dell'Italia, ma fu

²¹ Sull'ambiente intellettuale della FUCI e dell'università cattolica di Milano nel periodo fascista cfr. R. Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-37)*, Il Mulino, Bologna, 1979.

²² A. Acerbi, *Pio XII e l'ideologia dell'Occidente*, in A. Riccardi (a cura di), *Pio XII*, Morcelliana, Roma-Bari, 1984, (pp. 149-178).

²³ P.C. Kent, *The Pope and the Duce. The International Impact of the Lateran Agreements*, MacMillan, Londra 1981.

soprattutto preoccupata in quei mesi di compromettere la propria neutralità. Il fascismo non era più in condizione di nuocerle, ma la Germania sì. Fino all'arrivo degli Alleati nel giugno 1944 fu il periodo più pericoloso per la Santa Sede: Hitler ebbe più volte la tentazione di imitare Napoleone e di fare arrestare il papa. Fu quella la ragione per cui le proteste della Santa Sede, dopo la razzia tedesca nel ghetto di Roma, furono formali e sommesse.

Nel frattempo, nonostante le grandi difficoltà del momento, se tutto intorno crollava, gli italiani riscoprivano, insieme alla fede, la secolare autorità del papato negli affari della penisola. Durante l'occupazione tedesca infatti, era accaduto qualcosa di simile a quanto accaduto nel V secolo, quando i papi, difendendo dai barbari la popolazione abbandonata dall'autorità imperiale, avevano gettato le basi del potere e dell'influenza politica della Chiesa di Roma. Un ruolo che andò crescendo con il vuoto conseguente la caduta di Mussolini, la dilagante sfiducia nella monarchia e nel governo Badoglio. Nella popolarità che circondava Pio XII si espresse il bisogno allora diffuso di identificare in un uomo solo l'incarnazione dell'autorità da cui si faceva dipendere ordine e salvezza²⁴.

Il consenso raccolto in quella fase dal papa rivela un nesso rilevante fra guerra e dopoguerra: l'inaspettato rafforzamento dell'influenza della Chiesa nella società italiana, malgrado i rapporti con il fascismo. Di quel trionfale ritorno esiste una immagine: è quella che venne scattata il 19 luglio 1943 quando Pio XII volle visitare il quartiere di San Lorenzo devastato dalle bombe alleate. Pacelli apre le braccia alla sua città e al suo popolo.

Roma credeva al suo Vescovo, ormai, più di quanto credesse al suo Duce.

²⁴ G.M. Vian, *In difesa di Pio XII*, Marsilio, Venezia, 2009.

1.4 La Repubblica di De Gasperi

Dopo essere stata in posizione di debolezza fino al 1929, nel secondo dopoguerra la Chiesa passò dal timore nei confronti del regime e del suo alleato, alla condizione di poter fare qualcosa per l'Italia²⁵. Fra la Repubblica sociale italiana, fondata da Mussolini dopo il ritorno dalla Germania, e la Santa Sede non vi furono rapporti ufficiali. I cattolici nel frattempo si erano già organizzati politicamente e avevano deciso di fondare un partito che, con un evidente omaggio al pensiero di un “precursore”, Giovanni Toniolo²⁶, chiamarono Democrazia cristiana. Un nome che il papato, nel 1919, avrebbe considerato troppo avanzato e in odore di modernismo. Il sostituto della segreteria di Stato Giovanni Battista Montini era stato “cappellano” della FUCI dal 1925 al 1933, conosceva i giovani che si erano distinti nell'organizzazione, ed era convinto che vi fosse già nelle quinte del Paese una classe dirigente democratica e cristiana, pronta ad affiancare la vecchia guardia popolare e a prenderne il posto non appena possibile²⁷.

Dal dicembre del 1945 l'Italia aveva un Presidente del Consiglio democristiano, Alcide De Gasperi, il quale avvertì che in Italia era possibile realizzare una presenza politica dei cattolici solo ponendosi in rapporto diretto con l'istituzione ecclesiastica²⁸.

Dopo il crollo del fascismo anche i Savoia uscirono di scena il 2 Giugno. In poco più di un anno la Chiesa si era “sbarazzata” della dinastia che le aveva “rubato” Roma e dell'uomo con cui aveva avuto un rapporto utile, ma non privo di pericoli. Esisteva un nemico per molti aspetti peggiore, il comunismo, contro il quale la Chiesa si sarebbe immediatamente mobilitata; ma esisteva anche un alleato al di là dell'Oceano, gli Stati Uniti, che avevano finalmente scoperto l'utilità internazionale della Chiesa Romana. Le relazioni che si erano sviluppate fra il presidente Roosevelt e Pio XII aprirono infatti la

²⁵ E. Di Nolfo, *Vaticano e Stati Uniti (1939-1952). Dalle carte di Mayron C. Taylor*, Angeli, Milano, 1978, (p. 582).

²⁶ Si vedano le osservazioni di G.Toniolo, *L'utilizzazione dei fondi Erp nella ricostruzione italiana: alcune ipotesi di lavoro*, in E. Aga Rossi (a cura di), *Il piano Marshall e l'Europa*, Ist. Enciclopedia italiana, Roma, 1983, (pp. 189-192).

²⁷ A. Riccardi, *Il potere del papa da Pio XII a Giovanni Paolo II*, Laterza, Bari-Roma, 1993.

²⁸ A. De Gasperi, *Nella lotta per la democrazia*, discorso al V Congresso della Dc, Napoli, 26-29 giugno 1954, in *I Congressi della D.C.* cit., (p. 502); Alcide De Gasperi, *Scritti e discorsi politici. Ediz. Critica. Vol. 3: Alcide De Gasperi e la fondazione della democrazia italiana 1946-1948*, a cura di V. Capperucci e S.Lorenzini, Il Mulino, Bologna, 2008; A. Canavero, *Alcide De Gasperi. Cristiano, democratico, europeo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003.

strada a un ruolo del Vaticano quale interlocutore ascoltato degli americani circa il futuro del paese. Il voto degli immigrati cattolici, ormai divenuti cittadini americani, l'eccellente lavoro politico del cardinale Spellman, la guerra e la guerra fredda crearono le condizioni per una "intesa cordiale" che divenne evidente nel momento in cui il generale Eisenhower, presidente dal 1952, inviò a Roma, per rappresentare gli Stati Uniti presso la Repubblica, un ambasciatore cattolico, la signora Clare Booth Luce²⁹.

Mentre l'Unione Sovietica assediava i settori occidentali di Berlino, l'Italia era nel mezzo della campagna elettorale per le prime elezioni politiche dopo l'approvazione della Costituzione. A giudicare dalle consultazioni parziali e amministrative dei mesi precedenti, l'alleanza social-comunista aveva buone probabilità di vincere. La prospettiva di un Governo Togliatti-Nenni suscitò la preoccupazione vaticana che l'Italia entrasse nell'orbita di influenza sovietica. Già alla fine della guerra, l'antisovietismo rappresentò una componente dominante nel dibattito interno al mondo cattolico italiano. Furono costituiti ventimila Comitati civici serviti da circa 300 mila militanti. La loro guida fu Luigi Gedda, un medico di 46 anni che aveva presieduto sino al 1946 il gruppo dei giovani dell'Azione e presiedeva allora quello degli uomini³⁰. Studioso di genetica medica e, in particolare, di gemellologia, Gedda si rivelò un formidabile organizzatore. Il suo lavoro fu enormemente facilitato dalla mobilitazione del clero: i parroci con le loro parrocchie, le congregazioni con le loro risorse, le associazioni religiose e la stampa diocesana, i sacerdoti nelle scuole, le suore negli ospedali, i vescovi dalle loro cattedre e il papa da quella di San Pietro, tutti scesero in campo e dissero chiaramente agli italiani come avrebbero dovuto votare. Mai prima di allora la Chiesa era stata così apertamente coinvolta in una battaglia politica italiana³¹.

Il papa dovette pensare che il merito del risultato trionfale fosse soprattutto suo e si comportò, negli anni seguenti, come se il partito dei cattolici fosse, su alcune questioni, il suo braccio secolare e, soprattutto, come se gli interessi della Chiesa potessero prescindere da quelli della nazione italiana³². Accadde, ad esempio, il 1° Luglio 1949, quando un

²⁹ H.H. Tittmann, *Il Vaticano di Pio XII*, Corbaccio, Milano, 2004.

³⁰ S. Romano, *Libera Chiesa. Libero Stato? Il Vaticano e l'Italia da Pio IX a Benedetto XVI*, Longanesi & C., Milano, 2005, (pp. 45-49).

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, (p.50).

decreto del Sant'Uffizio vietò ai cattolici, sotto pena di sanzioni sino alla scomunica, l'adesione ai partiti comunisti e persino la «collaborazione» con partiti o movimenti d'ispirazione comunista³³. Occorreva combattere apertamente il comunismo e salvare dalla sua minaccia i paesi dell'Europa occidentale dove esso aveva ormai una forte presenza. Un ulteriore segno dell'influenza che la Chiesa riteneva lecito esercitare nelle cose italiane fu il Giubileo del 1950, volendo che lo Stato garantisse a Roma il suo carattere di «città santa».

Tuttavia, lo strumento con cui la maggioranza dei cattolici agiva in politica era la Dc. Il nuovo partito nasceva autonomo, aconfessionale e laico. Il fine non era la riconquista cattolica dell'Italia, ma la democrazia, la ricostruzione, la riforma. La dimensione programmatica fu «riformatrice», un riformismo di ispirazione cristiana, in contrasto con ogni impostazione storicistica, deterministica, marxista³⁴. La Dc contribuì a riavviare economicamente e socialmente un Paese piegato dalla guerra, e soprattutto a costruire «la democrazia di tutti»³⁵, in questo sta la dimensione laica dell'esperienza politica dei cattolici.

1.5 La svolta del Concilio Vaticano II

Il nuovo papa Angelo Roncalli eletto nel 1958 aveva come il suo predecessore una lunga esperienza diplomatica. Il 25 giugno 1959 annunciò la celebrazione di un «Concilio generale per la Chiesa universale». Era il secondo in meno di un secolo, ma i due concili non potevano essere più diversi. Mentre il primo, indetto da papa Mastai, fu una sfida alla modernità e produsse il dogma della infallibilità papale, il secondo non proclamò verità

³³ Ibidem.

³⁴ S. Pezzotta, *Per una nuova stagione del cattolicesimo popolare*, Effata, 2008, (pp. 105 e ss.).

³⁵ Ibidem.

assolute, ma adattò la Chiesa al mondo ed ebbe l'effetto di modificare radicalmente il suo profilo. La guerra fredda, dopo la morte di Stalin e la fine del conflitto in Corea, era entrata in una fase nuova: gli americani avrebbero definitivamente rinunciato alla politica del *roll back* (la cacciata dei sovietici dai territori conquistati nel 1945); una buona parte dell'Europa sarebbe rimasta comunista per un lungo periodo; le armi nucleari avrebbero costretto i due nemici alla prudenza³⁶. La scelta di Pacelli era politicamente superata, sterile, potenzialmente controproducente. Era ormai tempo che la Chiesa si emancipasse dalla sua alleanza con gli Stati Uniti e si muovesse sulla scena internazionale con maggiore libertà³⁷.

La svolta avvenne con la pubblicazione dell'enciclica *Pacem in Terris*, nella quale la Chiesa definì le grandi linee della sua società internazionale, vale a dire di quella in cui avrebbe desiderato lavorare negli anni seguenti. Occorreva riconoscere il diritto dei gruppi nazionali all'indipendenza, ma assicurare la protezione delle minoranze là dove il territorio dello Stato era abitato da popoli diversi. Occorreva evitare che le relazioni internazionali fossero basate esclusivamente sui rapporti di forza. Occorreva che i paesi ricchi, dopo avere smantellato i loro arsenali, contribuissero alla crescita e allo sviluppo dei paesi poveri. Occorreva lavorare alla creazione e al rafforzamento di una autorità internazionale, al di sopra degli Stati³⁸. Letta oggi, nella prospettiva di quanto è accaduto soprattutto dopo la fine della Guerra fredda, l'enciclica può sembrare un nobile, velleitario catalogo di eccellenti intenzioni e irrealistiche prospettive. Eppure il suo realismo consisteva nel dire al mondo che la Chiesa, da quel momento in poi, non sarebbe stata alleata di alcuna potenza e che sarebbe stata, nel mondo delle relazioni internazionali, la «Chiesa dei poveri»³⁹, vale a dire delle vecchie colonie: una istituzione destinata a operare nei paesi di nuova indipendenza dell'Africa e dell'Asia.

Il maggiore effetto della svolta vaticana si ebbe in politica interna. Dopo avere conquistato il potere all'interno del partito, la sinistra democristiana voleva “aprire a sinistra” e coinvolgere i socialisti nel governo; tuttavia la precedente alleanza dei socialisti con i comunisti e la loro ala massimalista ponevano condizioni che i moderati consideravano inaccettabili. Il papato di Giovanni XXIII rimosse alcuni ostacoli. I lettori

³⁶ P. Chenaux, *Pie XII. Diplomate et pasteur*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2004.

³⁷ A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia dalla unificazione a Giovanni XXIII*, Einaudi, Torino, 1965.

³⁸ Giovanni XXIII, Lettera enciclica *Pacem in Terris*, Roma, 11 aprile 1963.

³⁹ A. Canavero, *I cattolici nella società italiana. Dalla metà dell'800 al concilio Vaticano II*, La Scuola, Brescia, 1991.

della *Pacem in Terris* vi trovarono un passaggio in cui si affermava la necessità di distinguere gli insegnamenti filosofici dai movimenti politici e sociali che ne derivano: mentre gli insegnamenti rimangono immutati, i movimenti subiscono l'influenza del tempo e possono cambiare la loro natura. Tradotta in termini politici, questa proposizione significava che l'URSS non sarebbe rimasta indefinitamente comunista (non allo stesso modo, almeno) e che le stesse considerazioni sarebbero state applicabili al Partito comunista italiano. Inoltre, l'enciclica riteneva che non si potesse negare che tali movimenti, quando interpretano le legittime aspirazioni della natura umana, non contengano elementi positivi degni di approvazione⁴⁰. Anche i comunisti e i socialisti, quindi, possedevano nei loro programmi una parte di verità. Per coloro che volevano introdurre il partito di Pietro Nenni nella politica nazionale questo fu il migliore degli argomenti possibili. Non è sorprendente che gli anni dell'apertura a sinistra coincidano con il papato di Giovanni XXIII.

All'ombra di papa Roncalli, dunque, la Dc fu più libera di quanto fosse stata all'ombra di papa Pacelli. Ma fu una libertà *octroyée*, elargita, come le costituzioni concesse dai sovrani fino al 1848, non conquistata e strappata con un gesto di orgoglio e d'indipendenza. La politica italiana continuava a dipendere, per una parte importante, dalla Chiesa.

1.6 Cattolici e democrazia

Dopo il breve pontificato di Roncalli, nel 1963 salì al soglio pontificio Giovanni Battista Montini, uomo che conosceva da vicino il gruppo dirigente della Democrazia cristiana, ne capiva la mentalità e, pur con molti dubbi e tentennamenti, provava una sorta di naturale simpatia per i suoi progetti⁴¹. Lo stile del papato fu diverso, ma i rapporti con la Dc non meno stretti di quelli del passato. La regia montiniana fu decisiva per stringere il mondo

⁴⁰ S. Romano, *Libera Chiesa. Libero Stato? Il Vaticano e l'Italia da Pio IX a Benedetto XVI*, Longanesi & C., Milano, 2005, (p. 55).

⁴¹ Ivi, (p. 56).

cattolico intorno alla Dc e per assicurare a questa l'appoggio dell'istituzione ecclesiastica e dell'elettorato cattolico⁴².

La Dc ottenne così dalla Chiesa quella legittimazione e quell'appoggio che erano mancati al Ppi: l'influenza della Chiesa rese complessivamente stabile nel tempo l'unità politica dei cattolici nella Dc⁴³. Inoltre grazie alla mediazione ecclesiastica, la Dc poté assicurare la funzione di «contenitore» di un voto autoritario, conservatore e anche semplicemente moderato che aveva trovato parzialmente una espressione politica autonoma; un elettorato non antifascista, un ceto medio urbano ispirato da sentimenti di conservazione e d'ordine⁴⁴. Si può dire che la Chiesa abbia contribuito indirettamente a legittimare le istituzioni nate dalla Resistenza e che abbia favorito l'adesione di diversi strati sociali al nuovo corso della storia italiana⁴⁵. Allo stesso tempo, l'appoggio della Chiesa contribuì a impedire che orientamenti di destra, sempre assai rilevanti in tutto il corso della storia repubblicana, avessero una loro espressione politica autonoma fuori dalla Dc. Si può parlare in questo senso di una esclusione a destra⁴⁶, maturata ancora prima della *conventio ad escludendum* verso i comunisti e resa possibile dalla convergenza dei cattolici intorno a un partito preponderante.

Quando l'Italia, dopo le grandi trasformazioni economiche e sociali riconducibili al boom economico che si realizzò tra il '59 e il '63, cominciò ad affrontare i problemi della modernizzazione civile, la Dc era del tutto impreparata. Su tutte le grandi questioni che agitavano un paese cresciuto troppo rapidamente, dall'educazione alla famiglia, dal divorzio all'aborto, dal ruolo delle donne alle parti del Concordato che erano andate progressivamente invecchiando, le posizioni del partito cattolico erano condizionate da quelle della Chiesa. Il mutamento, quindi, ebbe luogo per altre ragioni, indipendenti dalla volontà del partito cattolico⁴⁷.

Il primo di questi fattori fu la grande mobilità sociale degli anni del «miracolo economico»: i meridionali che salivano al nord, i contadini che migravano verso le città, le

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ A. Pizzorno, I ceti medi nel meccanismo del consenso, in Id., *I soggetti del pluralismo*, Il Mulino, Bologna, 1980, (p. 82).

⁴⁵ P. Ginsborg, *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi*, Einaudi, Torino, 1989, (pp. 60-62).

⁴⁶ A. Giovagnoli, *Il partito italiano. La democrazia cristiana dal 1942 al 1994*, Laterza, Roma, 1996, (p. 33).

⁴⁷ P. Ginsborg, *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi*, Einaudi, Torino, 1989, (pp. 283-340).

ragazze di campagna che andavano a lavorare in fabbrica. In precedenza era relativamente facile governare i costumi sociali e morali di un paese immobile, prevalentemente agricolo, dove i vescovi regnavano come i prefetti sulle loro circoscrizioni e formavano uno straordinario network etico-amministrativo. Il secondo fattore di mutamento furono le agitazioni universitarie e i movimenti sindacali alla fine degli anni Sessanta. L'esplosione avvenne dove più alta era la concentrazione delle persone interessate al cambiamento; e il movimento, nelle università, fu prevalentemente borghese. Il terzo fattore, in buona parte involontario, fu la Chiesa. In altre circostanze si sarebbe stretta intorno al papa e ai suoi vescovi, ma il Concilio aveva sconvolto le strutture tradizionali e risvegliato tutti i fermenti modernisti degli inizi del secolo⁴⁸. Un "sessantotto" della Chiesa da cui emerse una folla di sacerdoti inquieti e ambiziosi: tutte le correnti politiche e sociali degli anni Settanta e Ottanta – il femminismo, il pacifismo, l'operaismo, persino il terrorismo – ebbero i loro cappellani e dirigenti spirituali. Nacquero anche movimenti moderni nella forma, ma tradizionalisti nella sostanza, come Comunione e Liberazione, creato a Milano dall'insegnante di religione del liceo Berchet, don Lorenzo Giussani⁴⁹.

Se le cause del mutamento furono quindi la mobilità sociale, l'impetuoso sviluppo economico, le agitazioni universitarie, i fermenti e le inquietudini della Chiesa, mancano nell'elenco i due grandi partiti di massa che avevano dominato in modo diverso la società italiana negli anni precedenti.

⁴⁸ S. Romano, *Libera Chiesa. Libero Stato? Il Vaticano e l'Italia da Pio IX a Benedetto XVI*, Longanesi & C., Milano, 2005, (p. 57).

⁴⁹ M. Camisasca, *Comunione e Liberazione. Le origini 1954-1968*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2001.

EPILOGO ED EREDITA' DEL PARTITO DEI CATTOLICI

2.1 Dalla crisi post-conciliare al dissenso cattolico

Lo sviluppo del «dissenso cattolico» si spiega in un contesto postconciliare di grande dinamismo e di radicalizzazione delle posizioni di una corrente episcopale progressista favorevole a incisive riforme ecclesiali⁵⁰. I contestatari – sacerdoti, religiosi, militanti cattolici e credenti comuni – non si consideravano fuori dagli schemi, ma gli autentici interpreti di quella riforma del concilio che, a loro giudizio, i vertici della Chiesa avevano tradito⁵¹. Specularmente a quella del Sessantotto, l'esplosione della contestazione religiosa

⁵⁰ F. Sportelli, *I vescovi italiani al Vaticano II: il ruolo della Conferenza episcopale italiana*, in “Rivista di scienze religiose”, 12, 1998, (pp. 37 e ss.).

⁵¹ Sulla definizione di “dissenso cattolico” cfr. G.E Rusconi, C. Saraceno, *Ideologia religiosa e conflitto sociale*, De Donato, Bari, 1970 (pp. 215-245); C. Falconi, *La contestazione nella Chiesa*, Feltrinelli, Milano 1969; M. Cuminetti, *Il dissenso cattolico in Italia*, Rizzoli, Milano, 1983, (pp. 125-129).

ha avuto un'estensione internazionale con alcune parole d'ordine comuni: spontaneismo, declericalizzazione, desacralizzazione, impegno per i poveri, lotta contro le collusioni tra la Chiesa e il potere economico politico. Difficile è stabilire una cronologia condivisa, anche se alcuni avvenimenti hanno segnato l'apice della contestazione globale, come le proteste contro l'enciclica *Humanae vitae* del luglio 1968 e quelle contro il nuovo Credo dello stesso anno⁵².

Una delle cifre del dibattito post-conciliare è stata quella politica, che spiega il passaggio di alcune minoranze, principalmente giovanili, al dissenso religioso e di sinistra⁵³. A indirizzare la discussione sul binomio fede e politica sono state la politicità del Vaticano II, che nel rinnovare la tradizione del Vangelo non si era sottratto ai problemi più urgenti, ma soprattutto il contesto politico e sociale, erede quest'ultimo di un cattolicesimo fortemente politicizzato che, per far fronte al "pericolo comunista" era ricorso alle grandi mobilitazioni di massa, aveva sostenuto il "partito cattolico" e aveva ottenuto il mantenimento del Concordato con il regime fascista. Si era parlato di «stato confessionale»⁵⁴. Non stupisce, dunque, che la celebrazione del concilio abbia scosso profondamente l'assetto politico esistente determinando contrasti molti duri, dal momento che la chiesa aveva elevato a dottrina proprio quelle critiche al "modello costantiniano" che erano cresciute sottotraccia. Più precisamente, la seconda metà degli anni Sessanta ha visto emergere uno scontro tra i vertici della chiesa italiana, le sue organizzazioni e la Democrazia Cristiana, da un lato, e gli ambienti della cultura cattolica "progressista" (riviste, centri di studio) e i rappresentanti del cattolicesimo "di base" (i cosiddetti "gruppi spontanei") dall'altro. La polemica, che ha attraversato le stesse organizzazioni coinvolgendo soprattutto i settori giovanili, si è incentrata soprattutto sullo "spirito" del Vaticano II, di cui ciascuno intendeva farsi interprete e ha riguardato in primo luogo l'unità politico-confessionale dei cattolici, sostenuta dai vescovi e dalla Santa Sede fin dal 1943. Tra i protagonisti della ricezione politica del Vaticano II si annoverano alcuni gruppi intellettuali riuniti in associazioni ufficiali come le ACLI, la CISL e GS e le loro riviste: "Testimonianze", "Il Regno", "Il gallo", "il Tetto", "Questitalia"⁵⁵ che si erano distinte

⁵² N. Fabro, *I cattolici e la contestazione in Italia*, Esperienze, Fossano, 1970.

⁵³ C. Saraceno, *Ideologia religiosa e conflitto sociale*, De Donato, Bari, 1970.

⁵⁴ A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla unificazione a Giovanni XXIII*, Einaudi, Torino, 1990.

⁵⁵ C. Adagio, *Le riviste del dissenso cattolico*, in "Parole chiave", 18, 1988, (pp. 119-128).

prima del Vaticano II per le loro posizioni innovatrici e contribuirono alla diffusione delle idee conciliari. Negli ambienti intellettuali, dunque, avrebbe preso corpo la richiesta di una riforma finalizzata a liberare la Chiesa italiana dalle «incrostazioni» della lunga «età tridentina»⁵⁶. Una riforma, come si è detto, che avrebbe dovuto essere prima di tutto politica.

La polemica contro le compromissioni tra la Chiesa e il potere ha riguardato in primo luogo l'unità politico-confessionale dei cattolici nella Dc. Nel clima del rinnovamento post-conciliare si aprì in Italia una discussione sull'unità dei cattolici. L'assemblea generale della Cei dell'aprile 1967 segnalò come molti cattolici italiani stessero mettendo in discussione tale unità, costituendo una minaccia per il legame tra organizzazioni cattoliche e partito, e per spingere il consenso cattolico verso la Dc⁵⁷. Il collateralismo tra mondo cattolico e Dc non era più un dato scontato. Alla fine del '67 la Dc celebrò il suo X Congresso a Milano, che fu accompagnato da crescenti manifestazioni di dissenso cattolico e dai primi segni di contestazione, come l'occupazione dell'Università Cattolica di Milano. All'interno del partito il confronto fu soprattutto con le sinistre. Dopo la crisi del secondo governo Moro nel '66, il partito aveva finalmente ritrovato una maggioranza interna. L'incidenza delle correnti di sinistra nel partito era stata negli anni piuttosto esigua, ma nei pregressi raccolsero più consensi delle attese: era un riflesso dei fermenti che attraversavano il mondo cattolico e delle nuove inquietudini che agitavano la società civile. I risultati del Congresso assegnarono alla maggioranza circa il 64% dei voti, ma venne confermata anche la crescita delle sinistre interne: la Dc appariva attraversata da spinte contrastanti che alimentavano una crescente divaricazione interna⁵⁸.

Uno spazio importante nella discussione lo avrebbero avuto anche i problemi internazionali: nel contesto della distensione il Vaticano II aveva rilanciato il messaggio di pace di Giovanni XXIII⁵⁹. La *Gaudium et spes*, infatti, aveva condannato il ricorso alla guerra come strumento di risoluzione delle controversie tra Stati, tuttavia aveva confermato la legittimità

⁵⁶ A.S. Aresella, Il "dissenso" cattolico, in *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, a cura di M. Impagliazzo, Guerini e associati, Milano, 2004, (pp. 265-286).

⁵⁷ A. Giovagnoli, *Il partito italiano. La Democrazia Cristiana dal 1942 al 1994*, Laterza, Roma-Bari, 1996, (p. 124).

⁵⁸ Ivi, (p. 127).

⁵⁹ G. Turbanti, Il tema della pace al Concilio Vaticano II, in *Chiesa e guerra. Dalla "benedizione delle armi" alla "Pacem in Terris"*, a cura di M. Franzinelli e R. Bottoni, Il Mulino, Bologna, 2005, (pp. 563 e ss.).

della guerra difensiva e delle cosiddette “armi moderne”. Della legittimazione religiosa dei conflitti si è discusso animatamente a proposito dell'invasione statunitense del Vietnam, sostenuta da alcuni settori del cattolicesimo (soprattutto della Dc) sulla base di motivazioni geopolitiche, ma anche in virtù di quella casistica che la maggioranza dei credenti riteneva superata, oltre che inapplicabile in difesa dell'intervento militare in Indocina⁶⁰.

La posizione di Paolo VI continuò a rappresentare un importante punto di riferimento, a seguito di un crescente antiamericanismo, accresciuto dalla crisi in Vietnam. Nel '67 venne manifestata una attenzione particolare da parte di Paolo VI verso i problemi dei paesi in via di sviluppo: l'enciclica *Populorum Progressio*⁶¹ segnò per i cattolici l'acme di una sensibilità terzomondista⁶².

Dopo il Concilio e il '68 era nato un cattolicesimo meno rispettoso del catechismo tradizionale e più sensibile ai problemi della pace, dei diritti umani, dell'eguaglianza, dell'ecologia e del sottosviluppo. Era un cattolicesimo che la Chiesa, in altri tempi, avrebbe condannato per eresia⁶³.

2.2 Il divorzio e la frattura tra paese reale e paese legale

Durante le grandi trasformazioni sociali degli anni Settanta, la Democrazia Cristiana e il Partito Comunista furono per ragioni diverse “conservatori”: la Dc non poteva ignorare, sulle questioni morali, il magistero della Chiesa; il Pci diffidava dei movimenti sorti spontaneamente e temeva che la contestazione gli avrebbe sottratto il controllo della classe operaia⁶⁴. Non furono i grandi partiti, quindi, gli antagonisti della Chiesa negli anni in cui

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Paolo VI, Lettera Enciclica *Populorum Progressio*, Roma, 26 Marzo 1967.

⁶² Saggio di L. Tosi, Il Terzo Mondo, in *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, a cura di M. Impagliazzo, Guerini e associati, Milano, 2004, (pp. 481-517).

⁶³ S. Romano, *Libera Chiesa. Libero Stato? Il Vaticano e l'Italia da Pio IX a Benedetto XVI*, Longanesi & C., Milano, 2005, (p. 59).

⁶⁴ Ivi, (p. 58).

l'Italia adottò il divorzio, respinse il referendum che avrebbe dovuto abrogarlo e legalizzò l'aborto. La trasformazione fu ispirata e pilotata da singole personalità o piccole formazioni.

Il divorzio fu in buona parte opera di un socialista, Loris Fortuna, e di un liberale, Antonio Baslini, i quali prepararono un progetto di legge e agitarono il problema di fronte alla pubblica opinione, sino a quando anche il Pci si accorse che la legge piaceva a una buona parte del paese e che il "partito del progresso" non poteva tirarsi indietro⁶⁵.

Dopo essere stato approvato sia alla Camera che al Senato, il divorzio divenne legge il 1° dicembre 1970. Lo scontro tra divorzisti e antidivorzisti aprì la strada a una traduzione immediata di differenti prospettive etiche in alternative sottoposte a consultazione popolare. Il referendum per l'abrogazione del divorzio nel maggio 1974 rappresentò un momento di passaggio dal primato della mobilitazione collettiva e della dimensione pubblica, a quello delle scelte individuali e della dimensione privata. Inoltre, il distacco dalle ideologie, intese come visioni del mondo e scelte di civiltà, che già si era rivelato nel '68 con la ricerca di nuovi modelli globali, nel '74 andava progredendo sotto la spinta di un mutamento generalizzato delle condizioni materiali di vita⁶⁶.

La Chiesa mise in campo le forze che le avevano permesso di mobilitare la società italiana nell'aprile 1948: la rete delle parrocchie, l'Azione cattolica, i movimenti e le associazioni, la stampa diocesana. Contemporaneamente, la Dc invitava a votare per l'abrogazione della legge, ma sceglieva di tenere i temi religiosi fuori dalla campagna elettorale: gli argomenti contro il divorzio dovevano essere di carattere sociale e civile. Si doveva, poi, mantenere aperto il dialogo con i cattolici contrari all'abrogazione, i cosiddetti "cattolici del No"⁶⁷. Dall'altro lato, il fronte dei divorzisti (la Lega italiana per il divorzio), presieduto da Loris Fortuna, presentava una composizione molto eterogenea: comunisti, socialisti, radicali, repubblicani, "cattolici per il No" e, con qualche tentennamento, liberali e socialdemocratici. Fra i sostenitori del divorzio i più battaglieri furono i radicali. Il loro partito era una costola della vecchia famiglia liberale, nato da una secessione del 1955.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Einaudi, Torino, 1971, (p. 153).

⁶⁷ L. Bianchi, *Il divorzio dei cattolici, sconfitti due volte nel referendum*, "Europa", 12 Maggio 2014.

Erano tutti laici, anticoncordatari, preoccupati dall'invasione della Chiesa nella società italiana⁶⁸.

L'affermazione antiabrogazionista suscitò una sorpresa generalizzata, soprattutto per le dimensioni. Particolare stupore destò il risultato del Mezzogiorno⁶⁹, a cui si attribuiva la persistenza di atteggiamenti conservatori. Basti pensare che il cavallo di battaglia della cultura cattolica fu quello della difesa della donna abbandonata dal marito, immagine smentita dal fatto, inaspettato, che furono soprattutto le donne a votare a favore del divorzio. Si trattava di una modificazione che non rientrava semplicemente nel campo dell'allargamento dei diritti della donna, ma ne trasformava la percezione di sé e l'identità⁷⁰. Così, se a un secolo da Porta Pia una nuova lotta religiosa divise gli italiani, in questa occasione il rapporto era rovesciato, e il paese reale non risultava più cattolico e obbediente nell'opposizione a quello legale⁷¹.

L'esito del referendum acquistò un doppio significato: rivelatore, da un lato, dei mutamenti avvenuti nel paese per effetto dei processi di secolarizzazione, dall'altro della crisi del sistema politico nel suo insieme⁷². La Chiesa e il suo partito ne uscirono sconfitti: la società si era dimostrata più laica delle sue culture politiche⁷³.

La crisi della centralità della Dc avrebbe avuto il suo momento più significativo proprio negli esiti del referendum del '74: l'unità politica dei cattolici aveva costituito la base della centralità democristiana, perno dell'intero sistema politico, e il referendum aveva dimostrato che era possibile dividere l'elettorato democristiano tra promotori e antagonisti. La pesante sconfitta del Sì bloccò il disegno di sostituire alla Democrazia Cristiana altre

⁶⁸ S. Romano, *Libera Chiesa. Libero Stato? Il Vaticano e l'Italia da Pio IX a Benedetto XVI*, Longanesi & C., Milano, 2005, (p. 59).

⁶⁹ V. Robles, La religiosità popolare nel Mezzogiorno, in *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, a cura di M. Impagliazzo, Guerini e associati, Milano, 2004, (pp. 291-303).

⁷⁰ E. Fattorini, Le donne, in *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, a cura di M. Impagliazzo, Guerini e associati, Milano, 2004, (pp. 311-327).

⁷¹ G.B. Varnier, Mondo cattolico e Stato democristiano, uno squarcio di politica religiosa in *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, a cura di M. Impagliazzo, Guerini e associati, Milano, 2004, (pp. 389-390).

⁷² P. Scoppola, Una crisi politica e istituzionale, in *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni Settanta*, a cura di A. Giovagnoli e S. Pons, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003, (pp. 24-25).

⁷³ G.M. Vian, *Il 1° dicembre 1970 veniva approvata in Italia l'introduzione dell'istituto del divorzio*, "Osservatore Romano", 1 Dicembre 2010.

forme di presenza pubblica dei cattolici e segnò il passaggio dallo stato cattolico alla nazione laica.

Lo sforzo di circoscrivere gli effetti del referendum fu inizialmente confortato da un'analisi del risultato che sottolineava, in termini sociologici più che politici, il cambiamento di mentalità e di costumi⁷⁴. Fanfani sostenne che il voto era stato influenzato da fattori socio-economici, in progressiva divergenza dalle posizioni etiche tradizionali⁷⁵.

Nelle discussioni sui risultati l'attenzione si concentrò sui ceti medi urbani. I leader democristiani accusarono la Dc di aver perso i contatti con quegli strati sociali che, dalla guerra in poi, si erano generalmente riconosciuti negli orientamenti dell'istituzione ecclesiastica e sul piano elettorale avevano dato il loro consenso alla Dc. Alla metà degli anni Settanta la loro fisionomia appariva profondamente mutata: dilatatasi enormemente, in seguito allo sviluppo economico e ai fenomeni di urbanizzazione, apparivano secolarizzati. Non era solo l'influenza cattolica a essere in crisi, il processo di secolarizzazione investiva tutte le tradizioni: «la grande trasformazione» incrinava le forme di identità collettiva⁷⁶.

Tuttavia, il declino dell'influenza della Chiesa poneva alla Dc problemi indiretti di identità ideale, di forza elettorale e di ruolo politico complessivo. La grave frattura tra istituzione ecclesiastica e partito, fra mondo cattolico e classe dirigente democristiana, non sarebbe più stata interamente riassorbita⁷⁷. La Dc aveva perso una battaglia politica importante, dopo essersi trovata isolata dai suoi alleati di governo e schiacciata sulla convergenza con il Msi. Nonostante la crisi di rapporti con i vertici della Chiesa dei primi anni Settanta e i risultati referendari, all'interno del partito non prevalse una prospettiva di totale laicizzazione. Sia Fanfani che Moro ribadirono la necessità di valorizzare l'ispirazione cristiana della Dc, pur mutando forme e modi. Moro sottolineava l'influenza di una nuova sensibilità laica, ormai molto diffusa anche tra i cattolici, che si traduceva nell'esigenza di realizzare la difesa dei principi e valori cristiani al di fuori delle istituzioni e

⁷⁴ Sui mutamenti sociali degli anni Settanta la teoria del ritardo culturale di Ogburn è illuminante, W.F. Ogburn, *Social change with respect to culture and original nature*, Bell, New York, 1922, (p.196).

⁷⁵ S.S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Comunità, Milano, 1961.

⁷⁶ W.F. Ogburn, *Social change with respect to culture and original nature*, Bell, New York, 1922, (p.196).

⁷⁷ G. Marramao, *Politica e società secolarizzata*, in *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni Settanta*, a cura di A. Giovagnoli e S. Pons, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003, (p. 18).

delle leggi⁷⁸. Era una scelta molto diversa da quella compiuta nel '46, quando in sede di Costituzione i cattolici avevano cercato di tradurre i principi cristiani in ordinamenti giuridici e leggi. Nella visione di Moro il riferimento cristiano restava essenziale per la Dc: «altrimenti quale sarebbe, se non il nostro peso, almeno il nostro significato nella vita nazionale?»⁷⁹.

D'altra parte, senza essere assunta a quel ruolo di direzione sognato da Pio XII, la Chiesa conservava una funzione di mediazione tra culture italiane ormai diversificate, nonché la grande capacità di costruire ponti e di assumere il ruolo fondamentale di matrice di una società che non conosceva più l'anticlericalismo di un tempo. In un'Italia pluralista e secolarizzata, laica ma cattolica, «il cattolicesimo è e resta una delle caratteristiche che rendono particolare l'identità nazionale e il panorama sociale del paese»⁸⁰.

2.3 Una Chiesa più debole, un'Italia più laica

La campagna per l'aborto fu una battaglia radicale. La legge fu approvata dal Senato il 29 maggio 1978 con 160 sì e 148 no⁸¹. Anche per l'aborto si tentò la strada dell'abrogazione, egualmente respinta come il divorzio⁸².

Il cambiamento religioso e civile della società italiana evidenziava l'esigenza di un'armonizzazione costituzionale delle norme concordatarie⁸³. Il Concordato era stato firmato nel 1929 «in nome della Santissima Trinità» da due uomini egualmente decisi, per fini diversi, a fare del cattolicesimo la religione dello Stato. La Chiesa di Paolo VI sembrava

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Intervento di A. Moro al XI Congresso Nazionale della Dc, Roma, 29 Giugno 1969.

⁸⁰ C. Mozzarelli, *Identità italiana e cattolicesimo*, Carocci, Roma, 2003.

⁸¹ P. Gaiotti, Gli anni Settanta, l'aborto e le donne, "Genesis", Aprile 2004; G. Scirè, *L'aborto in Italia. Storia di una legge*, Mondadori, Milano, 2011.

⁸² E. Patruno e A. Pessina, Libere di scegliere, "Famiglia Cristiana", Febbraio 2008, (pp. 21-22).

⁸³ F. Margiotta Broglio, Questione cattolica e identità nazionale tra le due Rome, in *Fattore religioso, ordinamenti e identità nazionale nell'Italia che cambia*, Genova, 2004.

rendersi conto dell'esigenza di adattare il testo ai tempi, ma i negoziati procedevano con grande lentezza. I progetti elaborati fra il 1967 e il 1983 furono sette.

La revisione concordataria venne raggiunta nel 1984 e fu dovuta alla convergenza di alcuni fattori favorevoli. Il papa, dal 1978, era Giovanni Paolo II; il segretario di Stato era Agostino Cesaroli, un prelado di Piacenza che aveva pazientemente negoziato accordi di convivenza con alcuni paesi comunisti; infine, il Presidente del Consiglio era Bettino Craxi, un socialista che ebbe l'ambizione di modernizzare l'Italia.

La Chiesa fece alcuni sacrifici. Fu riconosciuta la libertà di religione, fu esplicitamente dichiarato: «si considera non più in vigore il principio, originariamente richiamato dai Patti Lateranensi, della religione cattolica come sola religione dello Stato italiano» (art. 1 del protocollo addizionale). Fu ammesso che l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole sarebbe stato facoltativo. Fu stabilito che la competenza dei tribunali ecclesiastici sul matrimonio non sarebbe stata più esclusiva. Fu introdotto l'istituto dell'8 per mille per il sostentamento del clero (o per una delle confessioni che hanno stipulato un'intesa con lo Stato, o per lo Stato stesso) al fine di sottrarre la spesa allo Stato. Ebbene, in maniera massiccia gli italiani, anche quelli più distanti dalla pratica religiosa, orientano la propria preferenza verso la Chiesa cattolica, come ha fatto nel 2000 l'87% dei contribuenti.

Tuttavia, l'accordo fu pur sempre un Concordato: un trattato che riserva uno status privilegiato alla Chiesa cattolica nella società italiana⁸⁴. L'articolo 5 «riconosce il particolare significato che Roma, sede vescovile del Sommo Pontefice, ha per la cattolicità». L'articolo 9 esenta i sacerdoti dal servizio militare. L'articolo 14 stabilisce che la polizia, «salvo i casi di urgente necessità», non può entrare negli uffici aperti al culto senza averne dato comunicazione alle autorità ecclesiastiche. L'articolo 30 dichiara che la Repubblica italiana, «riconoscendo il valore della cultura religiosa e tenendo conto che i principi del cattolicesimo fanno parte del patrimonio storico del popolo italiano, continuerà ad assicurare, nel quadro delle finalità della scuola, l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche non universitarie di ogni ordine e grado».

Da allora l'Italia ufficiale ha continuato a comportarsi, per molti aspetti, come se la religione cattolica fosse ancora, a norma dell'articolo 1 dello Statuto Albertino, «religione

⁸⁴ R. Astorri, Stato e Chiesa in Italia dalla revisione concordataria alla legislazione della 'seconda repubblica', *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2004, 1; M. Tedeschi, A dieci anni dall'accordo del 18 febbraio 1984. Verso un nuovo concordato?, *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1994, 1, (pp. 90-91).

dello Stato». Nonostante i grandi mutamenti della società italiana e gli articoli più esplicitamente laici del Concordato del 1984, l'Italia ufficiale piange i propri morti, seppellisce i propri eroi e festeggia i propri successi con i riti della Chiesa cattolica. Il paese ha due santi patroni (san Francesco e santa Caterina), ogni forza armata ha il suo protettore e il vescovo gode di una autorità superiore a quella del prefetto. L'ora di religione continua ad essere, nonostante qualche periodica controversia, una parte del programma scolastico.

In questo modo, l'Italia, paese che ha costruito la sua unità nazionale durante il Risorgimento contro la Chiesa cattolica e che ha conosciuto un anticlericalismo combattente – si pensi all'Inno a Satana di Giosuè Carducci –, offre un esempio originale in Europa di vissuto religioso nello spazio pubblico. Il termine laicità, in Italia, non ha lo stesso significato che in Francia, dove la *laïcité* ha un peso assai diverso. La società italiana è certamente laicizzata, ma non conosce la cultura della separazione tra il religioso e il temporale che caratterizza in modo tanto esasperato la società francese. La sfera pubblica riconosce alla sfera religiosa il suo posto, ma se ne distingue nettamente (secondo lo schema della doppia libertà di Chiesa e Stato teorizzato da Cavour). L'una si situa in rapporto all'altra, dando così vita a un sistema complesso, senza mai scivolare in patologie laiciste⁸⁵.

Sul piano istituzionale, l'Italia non conosce un regime di separazione: le relazioni Stato-Chiesa sono regolate dal Concordato modificato nel 1984 per rimuovere le norme di stampo confessionalistico, sebbene contenga ancora l'affermazione secondo la quale «i principi del cattolicesimo fanno parte del patrimonio storico del popolo italiano». La Chiesa cattolica dispone di una organizzazione territoriale capillare e molto visibile (diocesi, parrocchie, congregazioni religiose, opere, associazioni laicali) ed è molto presente nella società, in un paese in cui lo Stato è tradizionalmente debole.

Nell'insieme, l'Italia è passata, in un secolo, da un regime anticlericale, frutto del Risorgimento, a una laicità confessionale con il Concordato del 1929, a un'interpretazione restrittiva negli anni Cinquanta, a un sistema aperto, senza complessi di fronte alle realtà religiose che svolgono pienamente il loro ruolo nella società. Si può dunque parlare di un «modello italiano di laicità»⁸⁶, costituitosi nel tempo e in fasi successive, diverso dal modello ideologico francese, la *laïcité de combat*, e dai modelli europei di comunità

⁸⁵ J-D. Durand, *Quelle laïcité en Europe?*, Institut d'Histoire du Christianisme, Lyon, 2003.

⁸⁶ J-D. Durand, Un modello italiano di laicità?, in *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, a cura di M. Impagliazzo, Guerini e associati, Milano, 2004, (pp. 525-527).

separate (il sistema dei *piliers* in Olanda e in Belgio, ma anche in Germania e in Svizzera, o in Inghilterra) o dai sistemi di strumentalizzazione della religione come quello spagnolo. Giuseppe Della Torre parla dello «svelamento progressivo»⁸⁷ della laicità dello Stato durante gli ultimi cinquant'anni, realizzato attraverso l'esperienza giuridica italiana.

Negli anni Ottanta la Dc ha affrontato le trasformazioni della società italiana e i problemi del sistema politico in una condizione di maggiore autonomia dalla Chiesa e dal mondo cattolico. La Chiesa cercava di stabilire in modo diretto un dialogo con la società in trasformazione e la Dc sembrò cercare in un primo tempo la sintonia con queste scelte.

I cinque anni tra il maggio '78 e il maggio '83 furono dunque dominati dalla fine della solidarietà nazionale e dalla faticosa ricerca di un'alternativa. Le forze ostili alla solidarietà nazionale trovarono un terreno di coagulo nella questione degli euromissili, costituendo la premessa di una nuova alleanza politica, il pentapartito, dominante per tutti gli anni Ottanta. Inoltre, alla fine della distensione non corrispose il ritorno del Pci su posizioni di allineamento alla politica di Mosca. I dirigenti comunisti giunsero allo «strappo» del 1981 e praticarono inedite aperture, conferendo alla politica estera italiana una forza mai avuta nella storia repubblicana e delineando la possibilità di una piena legittimità democratica del Pci⁸⁸.

Non mancarono tentativi di rinnovamento, come con la segreteria Zaccagnini caratterizzata dal richiamo a valori morali e ideali, nonché dal «confronto» con forze politiche di orientamento ideologico opposto. Anche la segreteria De Mita, inizialmente, raccolse tali spinte, con il consenso dei principali leader democristiani. Esponente della “terza generazione” democristiana, meno sensibile delle precedenti al tema dell'ispirazione cristiana e alla responsabilità di parte che si fa carico del tutto, il nuovo corso demitiano fu imperniato sul superamento della frammentazione correntizia e sul dialogo con i ceti urbani protagonisti della modernizzazione. De Mita si adoperò anche per sbloccare la democrazia italiana: egli si propose di superare la *conventio ad excludendum* nei confronti dei comunisti e di procedere verso un modello bipolare che permettesse non la semplice alternanza alla

⁸⁷ G. Della Torre, *Europa: quale laicità?*, San Paolo Edizioni, Roma, 2003.

⁸⁸ G. Belardelli, *Berlinguer, lo «strappo» che non ci fu*, “Corriere della sera”, 16 Marzo 2003, (p. 31).

guida dell'esecutivo, ma una vera e propria alternativa di forze politiche diverse al governo del paese⁸⁹.

Non tutta la Democrazia cristiana condivise il tentativo demitiano di fare del Pci una possibile alternativa di governo, mentre il Psi di Craxi ostacolò apertamente questo disegno che lo avrebbe spinto verso un ruolo subalterno. A giustificare la speranza di un pieno recupero del Pci, condivisa da vari settori della società italiana, contribuirono soprattutto le prese di posizione dei comunisti italiani verso il modello sovietico che aveva esaurito la «spinta propulsiva della Rivoluzione di Ottobre», come disse Enrico Berlinguer nel 1981 dopo l'invasione sovietica dell'Afghanistan e il colpo di Stato in Polonia. Tuttavia, da un lato, la prospettiva di un pieno inserimento del Pci nel gioco democratico fu concepita ancora nella logica della distensione tipica del decennio precedente, proprio mentre il clima internazionale appariva sempre più segnato dalla contrapposizione tra i due blocchi; e, dall'altro, malgrado l'asprezza di molti scontri, i dirigenti del Pci non portarono mai fino in fondo la rottura con i sovietici, convinti che l'obiettivo di fondo restasse quello di superare il capitalismo. La tesi della diversità dei comunisti italiani rispetto a quelli sovietici incontrò, perciò, scarso credito a livello internazionale: anche Giovanni Paolo II non la riteneva fondata. Sono resistenze che vennero sottovalutate dai gruppi dirigenti della Dc e del Pci, nella convinzione che il laboratorio italiano fosse in grado di produrre valide novità anche in contrasto con tendenze internazionalmente prevalenti. Le elezioni politiche del 1983 avrebbero evidenziato la fine «di una lunga fase della storia politica e democratica, caratterizzata da una aggregazione verso il centro delle forze politiche», come ebbe a dire Scoppola⁹⁰. Quelle elezioni, insomma, archiviarono definitivamente la Dc della seconda generazione. Inoltre, l'ulteriore calo del Pci e il buon risultato dei partiti laici, in particolare del Psi, contrastarono le prospettive bipolari. Insomma, quell'esito elettorale se, da un lato, rendeva sempre più anacronistica la pretesa della Dc di governare in nome di tutti mentre stava diventando una parte sempre più ridotta, dall'altro, bloccava pesantemente anche il progetto di una Dc più moderna, non più cardine del sistema politico, ma in competizione con un'alternativa di governo imperniata sul Pci.

⁸⁹ A. Canavero, *I cattolici nella società italiana. Dalla metà dell'800 al Concilio Vaticano II*, Editrice La Scuola, Brescia, 1991.

⁹⁰ P. Scoppola, *La repubblica dei partiti. Profilo storico della democrazia in Italia (1945-1990)*, Il Mulino, Bologna, 1991, (pp. 391.392).

Gli sforzi di rinnovamento furono penalizzati da un pesante tracollo elettorale, mentre il partito subiva un profondo mutamento interno con l'indebolimento della sua ispirazione e la crescita della dimensione degli «affari», divenendo sempre meno partito nazionale e sempre più partito locale. Al tramonto dell'ispirazione cristiana ha corrisposto la crisi della centralità democristiana.

La fine, come è noto, è avvenuta tra il 1992 e il 1994, in piena Tangentopoli e mentre il suo leader più famoso veniva colpito dalle accuse di mafia. Ma una profonda trasformazione aveva già cambiato la Dc dall'interno⁹¹.

2.4 La separazione tra etica e politica: gli anni Novanta

Nel febbraio 1992 l'arresto del socialista Mario Chiesa segnò l'avvio dell'iniziativa giudiziaria definita «Mani pulite» e l'emersione di Tangentopoli. Nella primavera del 1992 l'uccisione di Salvo Lima aprì una nuova fase nelle indagini sui rapporti tra mafia e politica. La magistratura assunse un potere in precedenza sconosciuto, accrescendo la sua influenza rispetto ad altri organi dello Stato e svolgendo di fatto un'azione di supplenza politica⁹². Le indagini colpirono anzitutto il Partito socialista, anche la segreteria e il tesoriere della Dc furono coinvolti e il partito venne travolto dall'indignazione. La Dc perse molta della sua tradizionale influenza nella vita politica e la separazione tra etica e politica rappresentò un grave ostacolo per la sua ripresa. I problemi emersi nel '92 ricordano le tendenze affiorate negli anni Settanta: in entrambi i casi la questione morale assunse un decisivo rilievo politico, saldandosi all'idea dell'esaurimento della funzione tradizionalmente svolta dalla Dc.

Negli anni Settanta il ruolo di partito preponderante della Dc sembrava anacronistico; vent'anni più tardi, dopo la caduta del muro e la fine dell'URSS, sullo sfondo di uno

⁹¹ A. Giovagnoli, «Partito italiano» perché «partito cristiano», in *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, a cura di M. Impagliazzo, Guerini e associati, Milano, 2004, (p. 68).

⁹² A. Giovagnoli, Cronaca di un epilogo, in *Il partito italiano. La Democrazia Cristiana dal 1942 al 1994*, Laterza, Roma-Bari, 1996, (pp. 263-265).

spostamento verso destra dell'opinione pubblica, passando attraverso il passaggio referendario nel '91, la funzione svolta dalla Dc apparve nuovamente obsoleta e sembrò rappresentare un ostacolo alle esigenze di modernizzazione del paese⁹³.

La crisi di Tangentopoli avrebbe creato le condizioni per la riforma del sistema politico e della preferenza unica introdotta nel referendum del '91. Nelle consultazioni precedenti l'elettorato meridionale aveva in genere utilizzato molto di più di quello settentrionale la possibilità di indicare sulla scheda la propria preferenza tra i candidati. Il fenomeno è stato spesso collegato all'influenza del voto clientelare o di scambio. Nel '92 questo divario diminuì sensibilmente: anche molti elettori settentrionali espressero al propria preferenza, facendo pesare di più la loro volontà e sconvolgendo i disegni dei partiti. La riduzione delle preferenze a una sola impedì la formazione delle tradizionali «cordate» di candidati. Si accrebbe la competizione all'interno dei partiti, aumentando i costi delle campagne elettorali dei singoli candidati; inoltre, si acuirono le tensioni fra centro e periferia, vennero favoriti gli esponenti radicati a livello provinciale e messi in difficoltà i leader nazionali. Molti di questi elementi danneggiarono elettoralmente la Dc. In particolare, la preferenza unica contribuì a disarticolare le correnti e ad appannare la fisionomia nazionale del partito.

Le elezioni del 5 aprile furono definite un «terremoto»: nessuno dei partiti tradizionali beneficiò delle nuove tendenze elettorali, che premiarono le forze antisistemiche. Le novità più rilevanti vennero dalle regioni settentrionali: molti elettori democristiani passarono alla Lega, che salì del 9,2% dei voti a livello nazionale; anche il risultato del Psi registrava la prima diminuzione di voti dal 1979. La Lega Lombarda fu l'unico vincitore⁹⁴. Subito dopo, Cossiga si dimise da presidente della Repubblica, con due mesi di anticipo e questa improvvisa scadenza mise in ulteriori difficoltà la Dc, divisa tra la candidatura ufficiale di Forlani e quella implicita di Andreotti. In quella vicenda si inserì poi il drammatico omicidio del giudice Falcone e della sua scorta: sotto la pressione dell'opinione pubblica i parlamentari si risolsero a eleggere Scalfaro alla presidenza della Repubblica. Napolitano lo sostituì a quella della Camera.

⁹³ Ivi, (pp. 267-268).

⁹⁴ Ivi, (p. 264).

Nel 1992 apparve sempre più evidente la distanza tra paese e partiti tradizionali. Tuttavia, tale distanza non si tradusse immediatamente in affermazione di un'alternativa politica: il successo della Lega Lombarda, pur molto rilevante, non era in grado di produrre da solo un cambiamento radicale. Le maggiori novità per il sistema politico avvennero dopo le elezioni.

Mentre era impegnata in una difficile difesa del proprio personale, la Dc entrò in una fase di immobilismo politico⁹⁵. Sembrò prevalere una identificazione tra diga anticomunista e azione di governo, una visione del partito come punto di riferimento privilegiato degli Usa, in ossequio ai patti della Conferenza di Jalta del 1945, facendo così dipendere la storia democristiana interamente dalla contrapposizione Est-Ovest durante la guerra fredda. Si perdeva la memoria di un progetto politico anteriore e più ampio dell'anticomunismo, indicato da De Gasperi con la definizione della Dc come partito con funzioni nazionali. Un'identificazione assoluta tra Dc e anticomunismo poteva, inoltre, spingere verso una svalutazione dell'azione svolta dalla sinistra democristiana, le cui varie anime avevano sempre cercato di dare una specifica impronta religiosa, sociale o politica alla linea del partito e all'azione del governo. La riduzione della Dc all'anticomunismo spingeva, infine, verso la rimozione di molti tratti della politica svolta da numerosi leader democristiani, già a partire dal '53, per contrastare o attenuare i condizionamenti della democrazia bloccata. Queste implicazioni spingevano verso la conclusione che la Dc avesse definitivamente esaurito la sua funzione storica⁹⁶. Una tesi, apertamente sostenuta dagli avversari della Dc, che cominciò a farsi strada anche all'interno del partito, facendo emergere la tendenza a considerare esaurita la vicenda democristiana. Una rottura completa con la storia del partito avrebbe reso difficile immaginare una prospettiva politica⁹⁷.

Queste tendenze erano state frenate prima dalla strategia montiniana, che continuava a puntare sull'unità politica dei cattolici, e poi dal comune sentire di gran parte dell'episcopato italiano, molto legato a Paolo VI. L'elezione di Karol Wojtyła è stata collocata nel contesto del cosiddetto «ritorno del sacro», secondo il parere del politologo francese Kepel⁹⁸. Il nuovo papa polacco era estraneo alle specificità della politica italiana e

⁹⁵ Ivi, (p. 272).

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ G. Andrisani, *Epulone e Lazzaro. La crisi dei cattolici democristiani*, Saggi storici casertani, 1997.

⁹⁸ G. Kepel, *La prossima primavera*, "La Repubblica", 19 Aprile 2013.

in particolare a ciò che la Democrazia Cristiana aveva rappresentato e continuava ancora a rappresentare. Iniziò a emergere una crescente distanza tra le due Rome. Contemporaneamente, si posero le basi per un nuovo corso del cattolicesimo italiano, meno caratterizzato dal legame con la politica e proiettato invece su una presenza più attiva nella società.

A metà degli anni Ottanta, il pontificato di Giovanni Paolo II aveva già inserito elementi di novità, spingendo verso un nuovo posizionamento dei cattolici nella società italiana, di cui la Dc non costituiva più il cardine. La ricerca di una nuova presenza cattolica più diretta ed esplicita non fu più controbilanciata da un senso diffuso della necessità di sostenere la Dc. Con la scelta craxiana di portare a compimento, subito dopo le elezioni del 1983, la revisione del Concordato con la Santa Sede, che i democristiani non erano riusciti a realizzare malgrado diciassette anni di trattative, i socialisti avevano evidenziato che la Dc non costituiva più, per la Chiesa, l'unico interlocutore possibile.

La nuova linea della Chiesa italiana emerse già nel 1985, al Convegno di Loreto. Fu allora molto enfatizzato lo scontro tra la «linea della presenza» e «la linea della mediazione», riferite rispettivamente a Comunione e Liberazione e all'Azione cattolica. Ma più importante del conflitto tra queste due linee fu la prospettiva tracciata da Giovanni Paolo II per la Chiesa italiana quale «forza sociale» cui spettava mantenere un ruolo trainante nei confronti dell'intera società italiana, spostando l'impegno prioritario dei cattolici dal terreno civile e politico a quello dell'evangelizzazione⁹⁹. Si trattava di una prospettiva che penalizzava, implicitamente, la Dc. A Loreto, un ruolo di rilievo fu svolto da monsignor Camillo Ruini, il quale, divenuto più tardi presidente della Conferenza episcopale, ha scritto che con quell'evento si apriva «una fase nuova, più propositiva e in un certo senso più ambiziosa della Chiesa italiana, pur mantenendosi ben dentro il solco del primato della evangelizzazione tracciato dalla Cei già col piano pastorale degli anni Settanta e con il convegno *Evangelizzazione e Promozione umana* del 1976, sulla scorta della *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI».

Il cardinale Ruini ha sostenuto e difeso l'unità politica dei cattolici fino alla dissoluzione della Dc nel 1994, ma, come ha ricordato egli stesso, nell'ultima fase di questa la Cei «ha insistito con forza sull'unità politica dei cattolici, motivandola [...] più che con la

⁹⁹ A. Riccardi, *Il potere del papa da Pio XII a Giovanni Paolo II*, Laterza, Roma, 1993.

necessità di difendere il sistema democratico, con il dovere di salvaguardare e promuovere alcuni fondamentali contenuti etici ed antropologici». Sono parole che segnalano una discontinuità. Nel secondo dopoguerra, appoggiando la Dc, la Chiesa si era fatta carico, seppure indirettamente, delle sorti dello Stato italiano, a differenza del primo dopoguerra, quando il disinteresse dell'istituzione ecclesiastica per la fragile democrazia post-bellica aveva favorito l'avvento del fascismo. Il coinvolgimento della Santa Sede e della Chiesa italiana nel sistema politico-istituzionale, se da un lato è stato all'origine di interferenze clericali nella vita pubblica, dall'altro ha – paradossalmente – costituito anche un freno a tali interferenze e, comunque, ha contribuito alla stabilità complessiva del sistema. Si tratta di un elemento tra i più rilevanti della storia della Repubblica dei partiti, il cui rapporto con la Chiesa cattolica è stato diverso da tutte le altre fasi della storia dell'Italia unita¹⁰⁰. Intorno alla metà degli anni Ottanta, cominciò a emergere una diminuzione dell'interesse ecclesiastico per le sorti dello Stato italiano, sullo sfondo di cambiamenti in corso a livello internazionale, tra cui gli effetti sempre più evidenti della globalizzazione e i mutamenti della leadership sovietica che segnalavano una crisi di quel sistema.

Dal Convegno di Loreto non scaturì un distacco radicale e immediato dei cattolici italiani da questo partito, ma piuttosto il tentativo di “cattolicizzarlo” a opera di alcuni. Si configurò, in particolare, con la vicinanza di gruppi come il Movimento popolare, legato a Comunione e Liberazione, un nuovo tipo di collateralismo, diverso da quello degli anni Cinquanta, quando le organizzazioni cattoliche si mobilitarono compattamente a sostegno del progetto democristiano senza contropartite immediate. Il Movimento popolare si inserì all'interno del partito, seguendo un proprio specifico progetto e senza fondersi in un soggetto più ampio¹⁰¹. Tali rapporti ebbero un effetto positivo sul piano elettorale, ma non frenarono il progressivo smarrimento, da parte della Dc, di una prospettiva politica nazionale, senza peraltro che il tentativo di “cattolicizzare” il partito ottenesse risultati significativi. Si intensificò piuttosto un processo di progressiva meridionalizzazione sia dell'elettorato sia della classe dirigente, sempre meno legata agli impegni verso la Chiesa e verso lo Stato connessi alla sua precedente centralità e sempre più esposta a logiche clientelari e a dinamiche corruttive.

¹⁰⁰ A. Giovagnoli, *La cultura democristiana. Tra Chiesa cattolica e identità italiana*, Laterza, Roma-Bari, 1991.

¹⁰¹ A. Giovagnoli, *Le premesse della ricostruzione. Tradizione e modernità della classe dirigente cattolica*, Nuovo Istituto Editoriale Italiano, Milano, 1982.

2.5 Fine della centralità e ricerca del centro

Nel corso del 1993 gli sviluppi politici furono scanditi dalla cronaca giudiziaria, durante l'anno i democristiani indagati furono circa cinquecento. La Dc aveva perso un'ulteriore battaglia: realizzare la riforma elettorale attraverso la Commissione bicamerale. In quella sede De Mita aveva proposto di introdurre un premio di maggioranza per la coalizione vincente o, in subordine, di accogliere l'uninomiale conservando però un elevato correttivo proporzionale. Ai primi di dicembre del '92 si era delineata una convergenza anche con il Pds su un sistema misto di maggioritario e di proporzionale. Eppure, nei primi giorni del 1993 la Corte Costituzionale dichiarò l'ammissibilità del referendum elettorale. Miglio e Fini abbandonarono la Bicamerale, seguiti da Segni. Poco dopo vennero le dimissioni di De Mita da presidente della Commissione a causa di vicende giudiziarie. Naufragava così il disegno della sinistra democristiana di realizzare, attraverso una vasta alleanza istituzionale, una riforma del sistema politico.

Ormai l'opinione pubblica tendeva a identificare sempre più nella Bicamerale un tentativo di salvataggio del vecchio sistema. Sulla discussione dei contenuti della riforma prevalse la spinta a realizzarla non attraverso il Parlamento, ma per via referendaria. E il referendum fu percepito sempre più come uno strumento per imporre un profondo cambiamento della classe dirigente e un radicale smantellamento del sistema dei partiti. La campagna referendaria si aprì con la Dc ufficialmente schierata per il Sì all'introduzione di un sistema uninominale nell'elezione dei senatori.

Nel contempo, quando nel marzo del '93 fu richiesta l'autorizzazione a procedere contro Andreotti per concorso in associazione di stampo mafioso, Segni abbandonò immediatamente la Dc. Nella loro personale battaglia contro la Dc, Segni e Orlando si incontrarono con un rilevante problema: la questione dell'unità dei cattolici. La dirigenza della Cei guardava da tempo con preoccupazione i tentativi di Segni, considerati scissionistici. Allo stesso leader referendario i vescovi fecero presente che si correva il rischio di ripetere l'esperienza del Mpr, il partito cattolico scomparso dalla scena politica francese praticamente senza lasciare traccia. Segni tuttavia non desistette dal suo progetto, forte del successo che la sua iniziativa stava incontrando. Viceversa, coloro che nel mondo cattolico cercavano di contrastare la disgregazione dell'unità politica dei cattolici, si trovavano in una situazione particolarmente difficile. La difesa di questa unità rischiava

oggettivamente di intrecciarsi con la difesa di una classe dirigente sempre più screditata sul piano morale, argomento che non poteva lasciare insensibili i cattolici. Malgrado le ripetute insistenze sull'unità dei cattolici da parte dei vescovi – e talvolta anche del papa –, non si ricostituì una piena solidarietà del mondo cattolico intorno alla Dc.

La partecipazione alla consultazione referendaria del 18 aprile 1993 fu particolarmente elevata e tutte le abrogazioni proposte furono approvate dall'elettorato. Il referendum elettorale passò al Senato con 29 milioni di consensi pari all'83% dei votanti. Quel risultato dette la sensazione che la politica italiana fosse definitivamente passata a un nuovo sistema maggioritario e bipolare che lasciava poco spazio alla Dc¹⁰². Amato dette le dimissioni da presidente del Consiglio, suggerendo che il suo governo doveva essere considerato all'avanguardia di una fuoriuscita della politica italiana da un sistema di partiti i cui fondamenti potevano addirittura essere individuati nel primo dopoguerra. Poneva la sua esperienza alla conclusione di un ciclo storico durato un settantennio. Il governo fu affidato al governatore della Banca d'Italia, Ciampi.

Anche nelle elezioni comunali la Lega si ingrandiva sensibilmente e cominciava a scontrarsi con i limiti di un Movimento sociale sempre più in crescita dopo la «discesa in campo» di Silvio Berlusconi e la successiva creazione di Forza Italia. L'esito del referendum e l'impatto delle nuove norme elettorali comunali alimentarono il convincimento che non ci fosse più spazio per una forza politica legata a una collocazione centrista¹⁰³.

Nella storia della Dc, invero, le parole centrismo, centralità, centro hanno avuto un ruolo importante. Si è parlato di centro per parlare della vocazione politica della Dc: De Gasperi aveva ben presente il Zentrum tedesco e coniò la definizione di «partito di centro che guarda verso sinistra». Difatti l'esperienza del quadripartito centrista guidato da De Gasperi era legata a filo doppio alla realtà in cui si svolgeva caratterizzata dalla tensione internazionale ideologica e militare della guerra fredda, che si ripercuoteva anche sul dibattito politico interno, insistendo sulla contrapposizione comunismo-anticomunismo e garantendo alla coalizione di centro il consenso massiccio dell'elettorato piccolo e medio borghese. Altro elemento distintivo era la grande abilità politica di De Gasperi di mediare

¹⁰² G. Nardocci, *Il vuoto nell'urna. Cronaca di un'astensione di massa annunciata*, "Famiglia Cristiana", 21 Giugno 2009, n.25.

¹⁰³ G. Tassani, *Cattolici e destre. Dalle destre marginali o inesprese di ieri al centro-destra di governo di oggi*, in M. Impagliazzo, *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 ad oggi*. Guerini e associati, 2008, (pp. 405-426).

tra forze diverse e portatrici di interessi e aspirazioni anche contrapposte che coabitavano nel grande contenitore che era il partito della Democrazia Cristiana¹⁰⁴. Le differenze erano lampanti anche tra i partiti della coalizione, basti pensare che la Dc era un partito cattolico, mentre i partiti minori suoi alleati erano profondamente laici. La grande eterogeneità interna del partito di maggioranza, nonché della coalizione che sosteneva il governo, costituivano un elemento di profonda debolezza che, sommandosi al radicale mutamento della situazione interna e internazionale (il cambiamento di rotta politica da parte del Psi; l'equilibrio raggiunto tra le superpotenze, l'allentarsi, a tratti, della tensione internazionale e, in seguito, la morte dello stesso De Gasperi), provocarono la prima crisi del centrismo. Il centrismo, pertanto, non si era realizzato tanto per la grande forza aggregatrice della Dc, quanto piuttosto grazie alle difficoltà, dovute a fratture interne, degli schieramenti antagonisti di sinistra e di destra di coalizzarsi, oltre alla naturale vocazione dell'elettorato italiano a esprimere posizioni centripete piuttosto che estreme¹⁰⁵.

In seguito il riferimento al centrismo è divenuto abituale nella propaganda elettorale democristiana. Il termine venne assunto per definire la coalizione di governo con i partiti laici: Pli, Psdi, Pri. Per Moro il centrismo definiva la collocazione della Dc nel sistema politico italiano, a proposito del quale in seguito sarebbe prevalsa l'espressione centralità. Eppure, nei primi anni Settanta questo termine fu utilizzato da Forlani per indicare il ruolo essenziale del partito in qualunque alleanza di governo. La complessità del vocabolario è indicativa dell'intensità del dibattito sul rapporto tra Dc e centro sviluppatosi negli anni¹⁰⁶. Tale rapporto è tornato ad essere cruciale nella fase finale della storia democristiana, sotto la pressione delle circostanze: più che in altri periodi, negli ultimi anni la discussione si concentrò sul rapporto tra Dc e altre formazioni politiche e soprattutto sulla sua collocazione all'interno di uno schema bipolare¹⁰⁷. Non vi sarebbe più stato un grande partito cattolico a cavallo del centro composto da una pluralità di correnti, ma capace di mobilitare una parte considerevole della società italiana.

¹⁰⁴ G. Rossini, *De Gasperi e l'età del centrismo, 1947-1953*, Cinque lune, Roma, 1984.

¹⁰⁵ P. Scoppola, *Il centrismo*, "Storia XXI secolo", n. 2, Febbraio, 1993.

¹⁰⁶ G. Tassani, *Cattolici e destre*. Dalle destre marginali o inesprese di ieri al centro-destra di governo di oggi, in M. Impagliazzo, *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 ad oggi*, Guerini e associati, 2008, (pp. 405-426).

¹⁰⁷ *Ibidem*.

In realtà, il declino di alcuni elementi della centralità democristiana era già emerso prima negli anni Sessanta, con i cambiamenti del mondo cattolico e i loro riflessi sui comportamenti politici, e poi negli anni Settanta, quando – a seguito del referendum sul divorzio e delle sconfitte elettorali – la Dc scontò un rapporto sempre più problematico con i suoi tradizionali interlocutori politici, in particolare i socialisti, e fu costretta a un rapporto obbligato con i comunisti in nome dell'emergenza. Si può parlare, in questo senso, di crisi della centralità democristiana già negli anni Settanta, ma durante questo decennio tale crisi non acquisì ancora caratteri definitivi e irreversibili. Elementi più determinanti si configurarono, invece, nel passaggio tra i due decenni, con l'avvio della globalizzazione che ha portato prima al collasso del comunismo europeo e, successivamente, a un complessivo declino dell'Europa e, all'interno di questa, degli Stati nazionali e delle formazioni politiche tradizionali. Negli anni Ottanta assunse una più concreta valenza politica. Si colloca in questi anni il complessivo esaurimento del disegno perseguito dalla seconda generazione di Moro e Fanfani, anche se molti suoi esponenti continuarono attivamente a fare politica.

Nel corso del '93 le difficoltà incontrate dalla Dc si tradussero in una grave crisi organizzativa. Il tesseramento registrò un esodo di 600.000 iscritti, soprattutto in Italia settentrionale, cui seguì l'esodo di gran parte del consenso conservatore e moderato. Molti dei consensi in campo cattolico si rivolsero al Msi, che raggiunse il 47% dei voti alle elezioni e trasformando con Fini il Msi in Alleanza Nazionale¹⁰⁸. Si trattò di un passaggio importante, dopo lunghi decenni di esclusione dalla vita politica¹⁰⁹.

La duplice tornata amministrativa del 1993 mostrò che il crollo della Dc, iniziato in Italia settentrionale, si stava ormai verificando ovunque. I voti che uscivano dalla Dc, come in altre occasioni precedenti, si indirizzarono verso destra. Si delineò un esodo di elettori democristiani che però non trovarono immediatamente dove collocarsi. Era l'elettorato che più tardi sarebbe stato raccolto da Forza Italia di Berlusconi. Alla fine del 1993 Martinazzoli offrì a questi una candidatura nella Dc, ottenendo però un rifiuto. Nelle successive elezioni

¹⁰⁸ P. Nello, *Il partito della fiamma. La destra in Italia dal Msi ad An*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma, 1998, (pp. 18-24).

¹⁰⁹ cfr. M. Tarchi, *Cinquant'anni di nostalgia. La destra italiana dopo il fascismo*, intervista di Antonio Carloti, Rizzoli, Milano, 1995, (pp. 28-56).

politiche del marzo '94 Forza Italia avrebbe colto un gran successo strettamente collegato al collasso della Dc: gran parte del voto moderato venne dalla Democrazia Cristiana¹¹⁰.

Proprio nel corso del 1993 venne meno un ulteriore elemento del sistema politico: dalla fine dell'esclusione a sinistra nei confronti dei comunisti si aggiunse anche la fine dell'esclusione a destra delle forze che si richiamavano all'esperienza fascista. Nelle elezioni amministrative di Roma, la partita per il sindaco si giocò tra Francesco Rutelli e Gianfranco Fini, segretario del Movimento sociale, "sdoganato" in quell'occasione da Silvio Berlusconi, prossimo al suo ingresso nell'arena politica. Nel nuovo sistema bipolare che si stava delineando, a fronteggiarsi emergevano, a destra e a sinistra, due schieramenti principali, convergenti verso il centro ma senza esclusioni delle estreme. Nelle elezioni amministrative del 1993, la Dc si ritrovò in una posizione marginale e subalterna, raccogliendo solo l'11% dei voti, circa un terzo di quelli raccolti nelle politiche dell'anno precedente. Nel corso dell'anno, il partito abbandonò la struttura di partito tradizionale e assumendo alcuni aspetti di un movimento di opinione¹¹¹.

Nel gennaio 1994 la vicenda della Dc si concluse. Nondimeno, il partito ha lasciato una vasta eredità e la sua scomparsa ha fatto emergere la grave questione riguardante la presenza pubblica dei cattolici, in particolare sul piano politico. Gli esponenti della Dc si sarebbero divisi in molte formazioni diverse – Ppi, Ccd, Cristiano sociali, Cdu, Patto Segni – più o meno esplicitamente collegate a un'ispirazione cristiana. Altri sarebbero confluiti in Forza Italia, nel Partito democratico di sinistra, in Alleanza Nazionale. Con questa frammentazione si sarebbe aperto un problema di rilevanza dei cattolici in politica e di incidenza delle loro scelte e delle loro motivazioni¹¹².

Anche in campo internazionale le nuove formazioni politiche riflettevano la mancata necessità di un preciso orientamento. Nell'Italia post-comunista e post-democristiana si erano fortemente offuscati molti riferimenti tradizionali della politica estera italiana, come l'atlantismo, l'uropeismo, la cooperazione internazionale, l'attenzione verso il Mediterraneo. Insieme ad altri eventi, l'epilogo del partito dei cattolici ha posto in evidenza l'urgenza di una rifondazione dell'intero sistema politico. Malgrado un lungo declino, la Dc

¹¹⁰ E. Galli Della Loggia, *Liberale, che non hanno saputo dirsi cristiani*, "Il Mulino", n. 5, Bologna, 1993.

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² A. Giovagnoli, *Il partito italiano. La Democrazia Cristiana da 1942 al 1994*, Laterza, Roma-Bari, 1996, (pp. 279-282).

aveva conservato a lungo elementi tipici della sua peculiare funzione politica di cardine del sistema dei partiti. Così, con la sua scomparsa è venuta meno la formazione che più aveva svolto un ruolo di mediazione tra società e istituzioni, coniugato esiguità delle maggioranze di governo e poteri del Parlamento, cercato l'accordo tra forze diverse nella definizione dei principali interessi comuni. La sua fine non ha solo creato un vuoto elettorale, ma evidenziato anzitutto un problema istituzionale.

La fine del partito cattolico fu recepita anche dalla Chiesa. Sebbene la Conferenza episcopale avesse continuato a sostenere l'unità dei cattolici, non si trovò impreparata davanti alla sua fine: già nel settembre 1994 il Cardinal Ruini lanciò il Progetto culturale orientato in senso cristiano e nel 1995, al Convegno della Chiesa italiana che si tenne a Palermo, Giovanni Paolo II indicò ai cattolici la linea del distacco e dell'equidistanza dalle forze politiche.

«DAL PARTITO AL PULPITO»

3.1 «Un'Italia più debole, una Chiesa più forte»

Non sembra che la scomparsa della Dc abbia allarmato la Chiesa. Il papa era assorbito da altre questioni: il rapporto con la chiesa ortodossa, la riconquista dell'Europa, la diffusione della religione cattolica in Africa e in Asia, la riduzione dell'obbedienza dei teologi della liberazione in America Latina. Nel clero italiano vi fu qualche rimpianto, ma prevalse alla fine l'opinione di coloro che avevano sempre diffidato dell'esistenza di un partito cattolico. La Democrazia Cristiana era stata utile, soprattutto negli anni della guerra fredda per meglio controllare la società italiana¹¹³. Dopo la morte della Dc, il Vaticano sarebbe stato paradossalmente più libero e forte, soprattutto in una società dove era

¹¹³ S. Romano, *Libera Chiesa. Libero Stato? Il Vaticano e l'Italia da Pio IX a Benedetto XVI*, Longanesi & C., Milano, 2005, (p. 65).

aumentata l'influenza, durante il papato di Giovanni Paolo II, di alcuni movimenti laici di obbedienza cattolica: Comunione e Liberazione, i Focolarini e l'Opus Dei⁹⁹.

Negli anni del pontificato di Wojtyła l'ottimismo della Chiesa fu rafforzato da una constatazione: anziché essere raggruppati in un solo partito, i cattolici italiani erano ovunque e potevano far sentire la loro voce in quasi tutte le forze politiche del paese. Quando il centrosinistra, nelle elezioni del 2001, dovette scegliere il proprio leader, non scelse un ex socialista come Giuliano Amato, ma un ex radicale, Francesco Rutelli, che come sindaco di Roma aveva tenuto conto di alcune esigenze della Chiesa, soprattutto all'epoca del Giubileo. Quando la sinistra si preparò ad affrontare nuove elezioni, non scelse un esponente del suo maggiore partito, i Democratici di sinistra, ma un professore cattolico, Romano Prodi, che aveva fatto i suoi primi passi in politica all'ombra della Democrazia Cristiana. Quando divenne presidente della Repubblica nel 1992 Oscar Luigi Scalfaro ostentò subito, al bavero della giacca, il distintivo di Azione Cattolica¹¹⁴.

Dopo la scomparsa della Democrazia Cristiana, cosa resta del rapporto fra Chiesa e politica, fra identità cattolica e voto in Italia, è una questione attuale. Nel dopoguerra, infatti, la stabilità della politica italiana ha avuto un fondamento importante proprio nel principio dell'unità politica dei cattolici, tradotta nella presenza e nell'azione della Dc. Per la Chiesa, per i cattolici ciò significava che la Dc era l'unico, possibile partito di riferimento. Reciprocamente, significava per la Dc riconoscere nella tradizione cattolica la fonte privilegiata della propria identità, delle proprie scelte.

Sandro Magister, vaticanista storico dell'Espresso, si chiede, invece, come avvenga il rapporto della Chiesa con la politica dopo la fine della Dc. La risposta è icasticamente quanto efficacemente riassunta dal titolo del suo libro, dove evoca una «Chiesa extraparlamentare». Extraparlamentare è una Chiesa che rifiuta di dare deleghe a partiti e a forze politiche specifiche, ma interviene direttamente, rivendicando le proprie idee, i propri valori e i propri interessi, senza mediazioni. Attraverso i suoi giornali, ma soprattutto i suoi uomini, le sue figure più prestigiose, a partire dal papa e da illustri religiosi: il cardinale Camillo Ruini e il cardinale Carlo Maria Martini, uniti nel rivendicare l'autonomia della Chiesa in politica e nel sostenerne battaglie importanti, come il sostegno alla scuola

⁹⁹ Ibidem.

¹¹⁴ Ivi, (p. 67).

privata¹¹⁵. È una Chiesa che promuove esponenti del mondo culturale, economico, finanziario. La Chiesa extraparlamentare non costituisce una novità. È, anzi, il ritorno a una norma, spezzata solo dall'esperienza dei Popolari di Sturzo e, appunto, dalla Democrazia cristiana. La frammentazione della Dc seguita alla fine del partito, peraltro, dimostra che la stagione dell'unità è finita, almeno nell'ambiente politico. L'analisi della distribuzione del voto a partire dalle elezioni del 1994 è sufficiente per capire che quella pagina si è chiusa del tutto, che ormai i cattolici votano senza particolari preferenze a sinistra, destra e al centro; per i partiti tradizionali, nuovi e per le leghe. Oppure si astengono, senza nostalgia per il passato¹¹⁶.

Tanto che la svolta vera avviene con l'elezione di Ciampi. Una «vera rivoluzione culturale»¹¹⁷. Un «antiScalfaro», in quanto non cattolico per appartenenza politica, né democristiano. Un uomo politicamente laico e di centro; cattolico per fede privata e personale. È la sua elezione che rende visibile la scelta di autonomia della Chiesa. Ciampi, infatti, diventa interlocutore privilegiato di Wojtyła, con cui stringe un'intesa personale molto cordiale. Avvia un dialogo costante anche con il cardinal Ruini, l'interprete pragmatico della linea del pontefice sul piano interno. Non a caso Ciampi viene immediatamente sponsorizzato dall'Avvenire, il quotidiano della Cei. Da lì diventa chiara, inequivocabile, la preferenza della Chiesa italiana di agire in modo aperto, trasversale. Senza deleghe organizzative. A maggior ragione dopo la fine del governo Prodi, che aveva meritato una certa attenzione nel mondo cattolico e in una parte della Cei¹¹⁸.

Così, paradossalmente, la Chiesa, oggi che la società è secolarizzata, i cittadini sono sempre meno disposti a seguirne le indicazioni politiche e «i voti del cielo» volano liberi, acquista più influenza, rispetto ai tempi dell'unità politica nella Dc. Perché, da un lato, testimonia un'ispirazione morale e, d'altra parte, per quanto oggi possa spostare solo pochi punti percentuali di elettori, può comunque agire da ago della bilancia¹¹⁹.

¹¹⁵S. Magister, *Chiesa extraparlamentare. Il trionfo del pulpito nell'era postdemocristiana*. L'Anchoredel Mediterraneo, Napoli, 2001.

¹¹⁶I. Diamanti, *Tra Chiesa e politica stagione d'autonomia*, "Il Sole 24 ore", 11 febbraio 2001.

¹¹⁷M. Franco, *I voti del cielo. La caccia all'elettorato cattolico*, Dalai, Milano, 2000.

¹¹⁸Ibidem.

¹¹⁹Ibidem.

Impossibile, per questo, anche solo immaginare che possa riemergere un nuovo partito cattolico. Non è il sistema elettorale a scoraggiarne l'affermazione, ma si ridurrebbe in uno spazio minimo un'istituzione che, anche grazie alla fine della Dc e all'angustia culturale di chi ne ha seguito le tracce, oggi ha riconquistato un grande ruolo e un grande potere.

E' permesso chiedersi, tuttavia, se la maggioranza della classe politica italiana sia laica e liberale¹²⁰. Scomparsa la Dc, quasi tutti i partiti del centro-destra hanno cominciato a lanciare alla Chiesa di Roma segnali di amicizia e di riguardo. Forza Italia rivendicava l'eredità di don Sturzo e di De Gasperi. Alleanza Nazionale si era dotata di una giunta cattolica per i rapporti con il Vaticano e ne aveva affidato la presidenza a Gaetano Rebecchini, dimissionario dopo aver appreso che il leader del partito, Gianfranco Fini, era favorevole alla riforma della legge sulla fecondazione assistita. A sinistra il tono sembrava più dignitoso e sorvegliato, ma lo stile restava, con i necessari adattamenti, quello di Togliatti all'epoca della discussione sui Patti Lateranensi e quello di Berlinguer all'epoca del compromesso storico. Persino Massimo D'Alema, protagonista dei moti studenteschi e leader della gioventù comunista, partecipò in Piazza San Pietro alle cerimonie per la beatificazione di Escrivà de Balaguer, fondatore dell'Opus Dei. Per ragioni ideologiche o pratiche lo stesso atteggiamento prevalse nell'area democratica e riformista del centro-sinistra¹²¹.

Inoltre, l'intero parlamento aveva calorosamente applaudito a Giovanni Paolo II in occasione del discorso pronunciato dalla tribuna di Montecitorio. In altri momenti l'ingresso del papa in quelle sale, prima del 1870 sede dei tribunali apostolici, avrebbe dimostrato che la Chiesa riconosceva «Roma capitale». In quel momento sembrò la prova della nuova influenza che la Chiesa esercitava ormai sulla classe politica italiana.

Quali e quante fossero le timidezze e le reticenze dell'*establishment* della Repubblica nei suoi rapporti con la Chiesa¹²² è apparso evidente all'epoca dei quattro referendum del Giugno 2005, indetti per l'abrogazione delle parti più restrittive della legge sulla fecondazione assistita, quando il cardinale Ruini, allora presidente della Cei, esortò gli italiani a disertare dalle urne per evitare di raggiungere il quorum necessario alla validità

¹²⁰ G. Verucci, *La Chiesa nella società contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 1988.

¹²¹ P. Ginsborg, *Storia d'Italia dal dopoguerra ad oggi*, Einaudi, Torino 1989, (pp. 546 e ss.).

¹²² P. Scoppola, *La repubblica dei partiti. Profilo storico della democrazia in Italia (1945-1990)*, Il Mulino, Bologna, 1991.

della votazione. In proposito, Sergio Romano ha sottolineato come gli uomini politici di destra e di sinistra avrebbero dovuto ricordare che la Chiesa ha il diritto di segnalare le sue preferenze ed esporre le sue ragioni, ma non quello di impartire, come un partito politico, istruzioni elettorali. Alcuni tra gli uomini politici parlarono, ma la maggioranza tacque, o approvò la linea della Chiesa¹²³.

Con la straordinaria crescita in questi anni di un sentimento di insoddisfazione, alimentato e moltiplicato dalla stagione economica, dalla concorrenza internazionale e dalla paura dell'immigrazione islamica, la Chiesa appare a molti un fattore di stabilità, continuità, saggezza, coerenza. Gli uomini politici se ne sono accorti e tentano di trarne vantaggio per rafforzare se stessi e meglio governare il Paese¹²⁴. Radici cristiane, famiglia, santità del matrimonio, diritto alla vita diventano mezzi per conquistare il consenso della Chiesa e averla a proprio fianco come alleata per la conquista del potere. Si è creato così in questi anni un intreccio che oscura il confine tra Chiesa e Stato. Enzo Bianchi, priore dell'abbazia di Bose, ha esortato il clero a mantenersi «sempre nello spazio pre-economico e pre-politico» perché non spetta alle «figure ecclesiali della gerarchia entrare nella tecnica, nella economia e nella politica per trovarvi specifiche soluzioni»¹²⁵.

3.2 Movimenti e nuove Comunità: il volontariato sociale in luogo dell'impegno politico

Accanto al declino dell'attivismo politico e dell'associazionismo cattolici si sviluppano nuove forme di vita comunitaria e dei movimenti ecclesiali, proprie della Chiesa contemporanea. Organizzazioni cattoliche, nate per lo più nella seconda metà del Novecento, ambienti laici dove si realizza un intreccio con il mondo dei preti, teologi, intellettuali, tuttavia a prevalenza laicale, talvolta a iniziativa di laici per i laici stessi.

¹²³ S. Romano, *Libera Chiesa. Libero Stato? Il Vaticano e l'Italia da Pio IX a Benedetto XVI*, Longanesi & C., Milano, 2005, (p. 67).

¹²⁴ Ivi, (p. 69).

¹²⁵ E. Bianchi, *I cristiani e la politica, l'utopia di un partito afono*, "La Stampa", 24 Febbraio 2008.

Inoltre, il Concilio aveva fornito le pezze per giustificare la rottura del collateralismo tra le associazioni cattoliche e la Democrazia cristiana, alla quale si imputava di aver abbandonato la rappresentanza delle istanze sociali¹²⁶.

In concomitanza con il Concilio Ecumenico Vaticano II, la Chiesa cattolica ha conosciuto un'effervescenza di nuove forme di vita religiosa che ha fatto pensare all'analogo fenomeno verificatosi con il Concilio di Trento, che portò alla nascita di numerosi Ordini religiosi; ma – oltre a ogni ovvia differenza storica – mentre quella post-tridentina fu un'effervescenza spiccatamente clericale, quella successiva al Vaticano II è stata spiccatamente laicale¹²⁷. Anche se i laici hanno sempre conosciuto nella Chiesa forme di associazione e di attività comune (dalle confraternite ai Terzi Ordini), è in particolare dal XIX secolo che si sono moltiplicate le associazioni di laici, con l'intento di sollecitare un movimento cattolico all'interno d'una società non più completamente cristiana. Recependo questa preesistente realtà, il Concilio ha dato ampio spazio alla riflessione sul ruolo dei laici nella Chiesa e nella società (costituzione dogmatica *Lumen Gentium*¹²⁸, 5 e 30; decreto *Apostolicam Actuositatem*¹²⁹, 7 e 20, ecc.), provocando da un lato la trasformazione delle associazioni e dei movimenti preesistenti e dall'altro la nascita di nuove forme di vita comune e d'impegno laicale.

Si tratta di vicende molto diverse tra loro, scaturite dall'esaurimento di quel «movimento cattolico» che ha preso forma nell'Ottocento e ha avuto vita fino al Vaticano II. La storia dei movimenti di oggi affonda le sue radici in un processo storico avviato dalla grande svolta registratasi nella chiesa dell'Ottocento. La Rivoluzione francese, paradigma di ogni altra rivoluzione, pone radicalmente in discussione un modello di cattolicesimo fondato sul regime di cristianità, e incarnato in una società prevalentemente rurale. In essa, come afferma Poulat, «la Chiesa era una 'realtà sociale'»¹³⁰. Con l'avvento della borghesia e della modernità si crea una situazione nuova in cui «il movimento stesso della società

¹²⁶ M. Impagliazzo, Movimenti e nuove Comunità, in *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, a cura di M. Impagliazzo, Guerini e associati, Milano, 2004, (pp. 252 e ss.).

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, Paoline, Roma, 1965.

¹²⁹ Concilio Vaticano II, *Apostolicam Actuositatem*, San Paolo Periodici, 2010.

¹³⁰ E. Poulat, *Chiesa contro borghesia: introduzione al divenire del cattolicesimo contemporaneo*, Casale Monferrato, 1984, (pp. 104-105).

diventa la grande forza ostile alla Chiesa»¹³¹, e quest'ultima deve confrontarsi con problematiche del tutto nuove, quali la rivoluzione industriale, il libero pensiero, la questione sociale. La fine dell'Ancien Régime determina una svolta nella società che trasforma gli ambiti e le dinamiche della vita dei cristiani occidentali. In Italia, in particolare, la novità prende la forma del «movimento cattolico»¹³². Prorompe una nuova consapevolezza: la Chiesa deve farsi movimento. E dentro il movimento vi sono i partiti politici, il cattolicesimo sociale nato dalle direttive di Leone XIII, il rinnovamento della vita religiosa, la fondazione di congregazioni femminili e maschili. In questa Chiesa-movimento muta in maniera radicale il ruolo e la missione del laico, che incarna la figura nuova del militante cattolico. Con il pontificato di Pio XII si giunge a concepire la Chiesa stessa come un movimento¹³³. Papa Pacelli affermò al Congresso mondiale per l'apostolato dei laici del 1951 che «i movimenti cattolici [...] sotto la guida di preti e laici trascinano, forti dei loro effettivi compatti e della loro sincera fedeltà, la grande massa dei credenti alla lotta e alla vittoria»¹³⁴. Il pontefice si pone come guida e profeta della Chiesa-movimento.

D'altronde il Novecento ha rappresentato la stagione del rinnovamento carismatico della Chiesa¹³⁵. L'Italia degli anni Settanta diventa un laboratorio di movimenti ecclesiali¹³⁶, nati prima del Concilio e per lo sviluppo di una forte spinta aggregativa a livello di base negli anni del post Concilio. Nell'ambiente studentesco la novità più densa di conseguenze fu lo sviluppo di Gioventù Studentesca¹³⁷, le cui origini risalivano alla Gioventù maschile dell'Azione Cattolica. Nel corso degli anni Cinquanta don Giussani diede nuovo impulso e nuove impostazioni ai gruppi di GS, sollecitandoli a una più efficace testimonianza pubblica. Con il '68 questo movimento prende strade diverse, tra cui quella della contestazione studentesca. Un gruppo di giovani resta legato a don Giussani e nel 1969

¹³¹ Ibidem.

¹³² G. Vecchio, I laici nella vita della Chiesa, in Fliche-Martin (a cura di), *Storia della Chiesa*, XXV/2, Cinisello Balsamo, 1990, (pp. 81-118).

¹³³ A. Melloni, *Movimenti. De significazione verborum*, "Concilium", Marzo 2003, (p.16).

¹³⁴ Pio XII, *Discorsi e Radiomessaggi*, Città del Vaticano 1961, vol XIII, (pp. 294-295).

¹³⁵ M. Impagliazzo, *Movimenti e nuove Comunità*, in *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, a cura di M. Impagliazzo, Guerini e associati, Milano, 2004, (pp. 256-257).

¹³⁶ A. Giolo, B. Salvarani, *I cattolici sono tutti uguali? Una mappa dei movimenti della Chiesa*, Marietti, Milano, 1992.

¹³⁷ G. De Antonellis, *Azione Cattolica ieri e oggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1993.

nasce Comunione e Liberazione¹³⁸. Verso la fine degli anni Settanta inizia a Roma il Cammino Neocatecumenale¹³⁹ e, sempre a Roma, nasce la Comunità di Sant'Egidio: «un'esperienza nata tra gli studenti con lo scopo di alleviare la povertà delle periferie urbane, e poi diventata un punto di riferimento importante nello sviluppo del dialogo interreligioso e negli incontri per collaborare al raggiungimento della pace tra i popoli o i paesi i guerra»¹⁴⁰.

Dagli anni Settanta il mondo dei laici cattolici si volge al sociale, al di là della politica, espressione di un significativo incremento di attenzione verso il mondo dei poveri, sviluppando il multiforme mondo del volontariato¹⁴¹. Oggi il volontariato *non profit* spontaneo riguarda 12.000 istituzioni e rappresenta quasi il 6% del sistema definito come il terzo settore; il 64% è rappresentato da associazioni che fanno promozione sociale e sono più di 132.000; il 18% è costituito da istituzioni *non profit* che offrono servizi professionali; 12% è il *non profit* dei servizi legati al welfare territoriale attraverso 25.000 istituzioni¹⁴².

Il fenomeno del volontariato, e del superamento dell'impegno politico a favore di quello sociale, non si limitò ai confini nazionali. Infatti il processo di decolonizzazione non tardò a imporsi all'attenzione del mondo cattolico italiano¹⁴³, divenendo oggetto di vivace riflessione e forte impegno da parte di molti settori del laicato, soprattutto dopo che Giovanni XXIII con l'enciclica *Pacem in Terris* incoraggiò e avviò «i laici credenti a una apertura alle realtà terrene e a un arricchimento delle proprie identità tramite il metodo del dialogo con l'altro, semplicemente impensabile negli anni di Pio XII»¹⁴⁴.

¹³⁸ M. Camisasca, *Comunione e Liberazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2001; si veda anche S. Abruzzese, *Comunione e Liberazione. Dalle aule del Berchet al Meeting di Rimini*, Il Mulino, Bologna 2001.

¹³⁹ E. Casotti (a cura di), *Il Cammino neocatecumenale secondo Paolo VI e Giovanni Paolo II*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995; Centro Neocatecumenale di Roma, *Il Camino Neocatecumenale. Statuto*, Roma, 2002.

¹⁴⁰ M. Guasco, *Chiesa e Cattolicesimo in Italia (1945-2000)*, Il Mulino, Bologna, 2002 (p. 110); Sulla Comunità di Sant'Egidio cfr. A. Riccardi, *Sant'Egidio, Roma e il mondo. Colloquio con J.D. Durand e R. Ladous*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1997.

¹⁴¹ R. Cipriani, Carità e trasformazioni sociali, in *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, a cura di M. Impagliazzo, Guerini e associati, Milano, 2004, (p. 439).

¹⁴² Ivi, (pp. 440-442).

¹⁴³ L. Tosi, Il Terzo mondo, in *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, a cura di M. Impagliazzo, Guerini e associati, Milano, 2004, (p. 482).

¹⁴⁴ G. Tassani, Fermenti e associazionismo nel mondo cattolico dopo il Concilio Vaticano II, in F. Malgeri (a cura di), *Storia del movimento cattolico in Italia*, Il Poligono, Roma 1981, VII, (p.436).

Già nel 1965 il Concilio emanò il decreto sull'attività missionaria della Chiesa, *Ad Gentes*¹⁴⁵, che costituì un notevole sforzo di superamento della concezione eurocentrica e occidentale delle missioni. Nel 1969 la Cei rese ufficiali i vari organismi: nella commissione per la cooperazione tra le Chiese furono costituite due sottocommissioni, una per l'America Latina, l'altra per l'Asia e l'Africa.

Accanto alle missioni tradizionali si svilupparono allora movimenti terzomondisti e missionari laici¹⁴⁶, dettati da motivazioni sociali, umanitarie e politiche, ai quali mancava un taglio apostolico, vocazionale e di evangelizzazione. Il volontariato terzomondista acquistò allora «grande forza grazie anche al singolare sovrapporsi di aspirazioni marxiste o marcusiane (la globalizzazione della protesta giovanile, il rifiuto dell'imperialismo capitalista e americano, il collegamento tra le masse del pianeta per una liberazione totale), istanze sessantottine (la predilezione per culture ed esperienze alternative e nuove, diverse dalla modernità occidentale), e – soprattutto dopo la *Populorum Progressio* del 1967 – idee cattoliche (la missionarietà, lo slancio verso le giovani Chiese, la carità verso i poveri, lo sforzo per lo sviluppo dei popoli e la sconfitta delle grandi piaghe dell'umanità)»¹⁴⁷.

L'apertura al Terzo mondo affonda le sue radici nelle passate esperienze del paese, non tanto in quelle coloniali quanto in quelle interne di miseria e sottosviluppo, e nella coscienza missionaria della Chiesa¹⁴⁸. Essa produsse una grande trasformazione nella soggettività individuale, una diffusa coscienza dell'universalità della Chiesa e della esigenza della tutela dei diritti umani in ogni latitudine, che si sarebbe sviluppata soprattutto negli anni Ottanta e Novanta. Ebbe inoltre un'influenza non secondaria nella politica estera italiana, in merito alla dimensione della cooperazione allo sviluppo, bilaterale e multilaterale, nonché di sostegno alle posizioni dei PVS all'Onu.

¹⁴⁵ Conferenza Episcopale Italiana, *Ad Gentes. Decreto conciliare sull'attività missionaria della Chiesa*, Paoline, Roma, 1996.

¹⁴⁶ cfr. *I cristiani nella realtà internazionale*, Atti del XX Congresso nazionale del Movimento Laureati di Azione Cattolica, Roma 1958.

¹⁴⁷ L. Tosi, Il Terzo mondo, in *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, a cura di M. Impagliazzo, Guerini e associati, Milano, 2004, (pp. 512-513).

¹⁴⁸ P. Gheddo, *La missione continua: mezzo secolo a servizio della Chiesa e del terzo mondo*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2003; G. Pecorari, Movimenti missionari, gruppi e organismi terzomondisti, in A.Favale (a cura di), *Movimenti ecclesiali contemporanei*, LAS, Roma, 1980 (pp. 388-390).

3.3 Il ruolo di primo piano del pontefice e della Cei

Secondo il filosofo Massimo Cacciari il cristiano non potrà mai essere un «impolitico»: «la fede stessa nell'Incarnazione costringe a tale verità»¹⁴⁹. Come superare, allora, la situazione di «irrilevanza» e «afonia» dei cristiani nella «costruzione della pòlis»?

Nella prolusione all'ultimo Consiglio permanente della Cei, il Cardinal Bagnasco ha detto fra l'altro: «vorrei che questa stagione contribuisse a far sorgere una generazione nuova di italiani e di cattolici che, pur nel travaglio della cultura odierna e attrezzandosi a stare sensatamente dentro ad essa, sentono la cosa pubblica come importante e alta, in quanto capace di segnare il destino di tutti, e per essa sono disposti a dare il meglio dei loro pensieri, dei loro progetti, dei loro giorni»¹⁵⁰. Il Cardinale ha sottolineato la distanza tra questo auspicio e la realtà fattuale, definendo questa prospettiva «un sogno, di quelli che si fanno ad occhi aperti, e che dicono una direzione verso cui preme andare»¹⁵¹.

E in effetti, un dato innegabile nell'attuale quadro politico è la scarsissima incidenza della presenza dei laici cattolici su i programmi e gli stili dei soggetti partitici¹⁵². Figure come quelle di De Gasperi, di Fanfani, di La Pira, di Moro, potevano essere discusse, ma la loro statura intellettuale e la loro competenza le rendevano punti di riferimento obbligato del dibattito pubblico. Oggi la sola agenzia in grado di rappresentare le istanze e le proposte del mondo cattolico è rimasta la Cei che, in assenza di un laicato capace di muoversi autonomamente e di far sentire la propria voce, finisce per svolgere un ruolo di supplenza¹⁵³.

Anche il filosofo Dario Antiseri afferma che gli esiti della diaspora dei cattolici politicamente impegnati nelle diverse formazioni politiche siano disastrosi: «cattolici presenti ovunque, ma inefficaci dappertutto» rimangono «ai margini della vita associata»¹⁵⁴. Scomparsi dalla campagna elettorale, i cattolici in politica risultano assenti, e «l'appartenenza cattolica» rischia di diventare ««un elemento del curriculum individuale,

¹⁴⁹ M. Cacciari, *Perché Berlusconi urla tanto*, "La Repubblica", 26 Aprile 2011.

¹⁵⁰ La prolusione al Consiglio permanente della Cei del cardinale presidente Angelo Bagnasco: Una generazione nuova di italiani e cattolici, "L'Osservatore Romano", 25 Gennaio 2010.

¹⁵¹ Ibidem.

¹⁵² G. Savagnone, *Una nuova generazione di politici*, "Il Serrano", Marzo 2010.

¹⁵³ G. Savagnone, *I cattolici e la politica oggi*, Cittadella, Assisi 2012.

¹⁵⁴ D. Antiseri, *Dopo la Dc il nulla*, "Famiglia Cristiana", 20 Luglio 2013.

non un riferimento ad un'anima politica collettiva di proposta politica»¹⁵⁵.

Una via d'uscita da questa situazione è quella indicata molto chiaramente da Benedetto XVI nella sua prima enciclica *Deus caritas est* del 2006. Dopo aver ricordato che «la Chiesa non può e non deve prendere nelle sue mani la battaglia politica per realizzare la società più giusta possibile»¹⁵⁶, egli sottolinea con forza che «il compito immediato di operare per un giusto ordine nella società è invece proprio dei fedeli laici. Come cittadini dello Stato, essi sono chiamati a partecipare in prima persona alla vita pubblica» e a «configurare rettamente la vita sociale, rispettandone la legittima autonomia e cooperando con gli altri cittadini secondo le rispettive competenze e sotto la propria responsabilità»¹⁵⁷. Vero è, infatti, che i credenti laici, in quanto membri del popolo di Dio, sono anch'essi parte della Chiesa, ma – secondo l'indicazione del Concilio – esiste «una chiara distinzione tra le azioni che i fedeli, individualmente o in gruppo, compiono in nome proprio, come cittadini, guidati dalla coscienza cristiana, e le azioni che essi compiono in nome della Chiesa in comunione con i loro pastori»¹⁵⁸. Il cristiano per Ratzinger non cessa di essere tale quando svolge la sua funzione civile, facendoci guidare dalla prospettiva evangelica e dalla Dottrina sociale della Chiesa enunciata dal magistero. Ma, per quella «legittima autonomia» della vita sociale richiamata dal Papa, in essa egli prende posizione in base alla propria valutazione delle concrete situazioni e dei problemi nella loro complessità.

Inoltre, «le battaglie decisive si giocano nella sfera pre-politica»¹⁵⁹, cioè nella formazione: prima di creare nuove formazioni partitiche, «il compito che s'impone è di rigenerare un terreno culturale, etico e spirituale condiviso, su cui costruire gradualmente una convergenza che riguardi anche l'interpretazione delle situazioni concrete e l'impegno per il bene comune»¹⁶⁰. Il pontificato di Joseph Ratzinger, quindi, riprende la questione del coinvolgimento politico dei cattolici, richiamandoli all'impegno ed elevando la politica a

¹⁵⁵ Ibidem.

¹⁵⁶ Benedetto XVI, Lettera Enciclica *Deus caritas est*, Cantagalli, Siena, 2006 (p.28).

¹⁵⁷ Ivi, (p. 29).

¹⁵⁸ Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, Paoline, Roma, 1996, (p. 76).

¹⁵⁹ J. Ratzinger, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, Roma, 24 Novembre 2002, (p. 130).

¹⁶⁰ Ivi, (p. 134).

forma di carità, dimensione imprescindibile dell'identità cattolica¹⁶¹.

Continuando a elaborare e ad aggiornare la ricca eredità della Dottrina Sociale della Chiesa, papa Giovanni Paolo II ha pubblicato tre grandi encicliche: *Laborem exercens* nel 1981, *Sollicitudo rei socialis* nel 1987 e *Centesimus annus* nel 1991, che costituiscono tappe fondamentali del pensiero cattolico sull'argomento. Nel pensiero di Wojtyła, «la dottrina sociale della Chiesa non è una «terza via» tra capitalismo liberista e collettivismo marxista, e neppure una possibile alternativa per altre soluzioni meno radicalmente contrapposte: essa costituisce una categoria a sé. Non è neppure un'ideologia, ma l'accurata formulazione dei risultati di un'attenta riflessione sulle complesse realtà dell'esistenza dell'uomo, nella società e nel contesto internazionale, alla luce della fede e della tradizione ecclesiale. Suo scopo principale è di interpretare tali realtà, esaminandone la conformità o difformità con le linee dell'insegnamento del Vangelo sull'uomo e sulla sua vocazione terrena e insieme trascendente; per orientare, quindi, il comportamento cristiano. Essa appartiene, perciò, non al campo dell'ideologia, ma della teologia e specialmente della teologia morale»¹⁶².

Wojtyła, inoltre, era convinto che l'Italia avesse un fondamentale ruolo geopolitico per l'Europa e per la Chiesa. «C'è in Giovanni Paolo II», ha osservato Andrea Riccardi, «una teologia delle nazioni, di cui la riflessione sulla Polonia è un modello»¹⁶³. Ha scritto papa Wojtyła in una lettera ai vescovi italiani del 6 Gennaio 1994: «sono convinto che l'Italia come nazione abbia moltissimo da offrire a tutta l'Europa»¹⁶⁴.

All'indomani della crisi del partito dei cattolici, la Dottrina sociale della Chiesa che riunisce in un solo *corpus* le riflessioni sui valori non negoziabili da Leone XIII a Giovanni Paolo II, con i concetti di persona e bene comune, il principio di solidarietà e di sussidiarietà, diventa lo strumento principe per l'impegno politico dei cattolici, richiamati alla partecipazione politica da Benedetto XVI e Giovanni Paolo II. Anche papa Francesco sembra seguire questa linea, invitando i laici a «immischiarsi»¹⁶⁵.

¹⁶¹ A. Sciortino, *Politici cristiani impegnatevi di più. Benedetto XVI riceve l'Internazionale democratico-cristiana*, "Famiglia Cristiana", 22 Settembre 2012.

¹⁶² Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Sollicitudo rei socialis*, Paoline, Roma, (p. 41).

¹⁶³ A. Riccardi, *Vescovi d'Italia: storie e profili del Novecento*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2000, (p. 25).

¹⁶⁴ Giovanni Paolo II, *Lettera ai vescovi italiani*, 6 Gennaio 1994, (p. 26).

¹⁶⁵ A. Sanfrancesco, *Il Papa: un buon cattolico si immischia in politica*, "Famiglia Cristiana", 19 Settembre 2013; E. Palma, *Il Papa: no a un partito cattolico ma i cattolici devono fare politica*, "Corriere della sera", 30 Aprile 2015.

La dissoluzione della Dc ha posto in luce quel che era accaduto già da tempo: l'esaurimento di quella stagione lunga un secolo che era andata sotto il nome di «mondo cattolico». Il venir meno della relazione tra Chiesa, «mondo cattolico» e Dc ha disarticolato la stessa funzione civile ed ecclesiale del laicato cattolico organizzato, diminuendone da un lato il peso e la capacità d'interlocuzione politica, dall'altro il peso e la capacità d'incidenza ecclesiale.

«Se il partito attuale – aveva detto il card. Ruini ai vescovi nel 1992, intravedendo la fine della Dc – a un certo punto decadrà, o se è già avviato verso il decadere, dobbiamo accettare l'idea che per un periodo abbastanza lungo non avremo alternative paragonabili. Non può il mondo cattolico, per 47 anni, avere occupato una posizione di grande rilievo attraverso uno strumento e poi, se viene meno quello strumento, pretendere di occupare egualmente una posizione di grande rilievo immediatamente, attraverso altri strumenti».

Con la scomparsa dello «strumento partito», cui faceva riferimento Ruini, e il conseguente indebolimento del «mondo cattolico», a partire dal 1994 la Conferenza episcopale italiana ha posto in essere due strategie: la presa di distanza formale dai nuovi soggetti politici emersi nel processo di transizione, e l'avvio di un marcato processo di accentramento delle decisioni all'interno della Chiesa italiana, e di presa in carico diretta delle questioni politiche.

Il riposizionamento della Chiesa nel nuovo contesto politico è stato espresso da papa Giovanni Paolo II a Palermo, durante il III Convegno ecclesiale, e consegnato alla seguente affermazione: «La Chiesa non deve e non intende coinvolgersi con alcuna scelta di schieramento politico e di partito, come del resto non esprime preferenze per l'una o per l'altra soluzione istituzionale, o costituzionale, che sia rispettosa dell'autentica democrazia». Questa stessa posizione è stata ribadita e ripetuta al successivo convegno di Verona.

La posizione descritta propone in linea di principio una Chiesa equidistante sul piano politico; fa salvo per sé un atteggiamento costantemente critico, rafforzato anche sul versante comunicativo dal venir meno del vincolo del rapporto con la Dc; ritiene, infine, il Concordato come quadro garante di ogni relazione con lo stato e le sue istituzioni.

Il secondo esito è quello di un processo progressivo di ecclesiasticizzazione della Chiesa e di accentramento nelle sue relazioni interne, sia per quel che riguarda l'autonomia delle Chiese locali, sia per quel che riguarda il laicato, ricondotto a ruoli organizzativi. L'effetto è quello di una maggiore unità verso l'esterno della Chiesa, una presenza pubblica

espressamente riconoscibile nei media e maggiormente vincolante all'interno. Un processo di ecclesiasticizzazione della Chiesa rischia di trascinare sempre con sé forme di politicizzazione della sua gerarchia, rischiando un qualche fraintendimento dello stesso deposito spirituale¹⁶⁶.

L'evoluzione di questa duplice strategia ha conosciuto recentemente un nuovo e diretto impegno pubblico della Chiesa a ricreare una nuova unità del «mondo cattolico organizzato», non più solo su un piano confessionale, bensì culturale, etico-razionale, attorno alla nuova necessità di una ridefinizione dell'identità nazionale. Attorno allo strumento del progetto culturale e attraverso la «scelta antropologica» si sono fissate una linea interna fortemente riaggregativa di quel che rimane dell'area cattolica, e un'interlocuzione esterna con tutte le componenti moderate della società italiana attorno al tema del cattolicesimo come religione civile e identità della nazione.

Sul piano concreto, la relazione della Chiesa con i due schieramenti del bipolarismo italiano è andata sbilanciandosi verso il centrodestra, meno ideologicamente attraversato da componenti neo-radicali ma non per questo meno secolarizzante, sulla base di una progressiva identificazione tra cattolicesimo e moderatismo, tra cattolicesimo e conservazione dell'identità nazionale.

3.4 Nell'orizzonte Europeo

Il vertice della Chiesa cattolica ha sempre manifestato un grande interesse per l'Europa. E' da tempo noto il favore per l'integrazione europea in senso federale di Pio XII¹⁶⁷, che al momento del fallimento della CED usò toni durissimi per condannare la ripresa di una politica nazionalistica, «germe d'infiniti mali»¹⁶⁸. Papa Pacelli aveva

¹⁶⁶ A. Tornielli, *I «vescovi-piloti» e la riscoperta del ruolo dei laici*, "La Stampa", 19 Maggio 2015.

¹⁶⁷ A. Canavero, Chiesa e cattolici italiani di fronte all'Europa. Fra cultura e politica, in *La Chiesa e l'Italia. Per una storia dei loro rapporti negli ultimi due secoli*, a cura di A. Acerbi, Vita e Pensiero, Milano, 2003, (pp. 406-409).

¹⁶⁸ Pio XII, Radiomessaggio natalizio ai fedeli di tutto il mondo, 24 Dicembre 1954, in *I papi e l'Europa. Documenti (Pio XII, Giovanni XXIII, Paolo VI)*, a cura di P. Conte, ELLEDICI, Torino, 1978, (p. 85).

dimostrato per l'Europa dei Sei, un'Europa prevalentemente cattolica e a guida democratico-cristiana, una simpatia particolare, anche a rischio di far nascere e prosperare l'immagine di una «Europa vaticana»¹⁶⁹ con la conseguenza di rendere sospetta l'idea europea al mondo protestante e a partiti e sindacati di ispirazione socialdemocratica. In qualche caso il papa non si limitò a indicazioni di principio, ma seguì con attenzione il concreto svilupparsi della costruzione europea, non nascondendo il suo favore per la costruzione di organismi dotati di poteri sopranazionali. Nel 1967, all'indomani della firma dei Trattati di Roma, ad esempio, prese posizione sull'organizzazione della CEE, lamentando la minore dose di sopranazionalità del suo esecutivo rispetto alla CECA¹⁷⁰.

Una maggiore apertura internazionale si ebbe sotto i pontificati di Giovanni XXIII, Paolo VI e Giovanni Paolo II. Alla età degli anni Settanta la Comunità Europea non era più la piccola Europa dei Sei, l'Europa prevalentemente cattolica di Pio XII, ma un'Europa che ormai comprendeva un buon numero di protestanti e anglicani, e si apprestava ad accogliere la Grecia ortodossa¹⁷¹. Nella politica europea di Giovanni Paolo II vi è una svolta rispetto ai pontificati precedenti: l'Europa diventava il mezzo principale per uscire dalla logica della guerra fredda. L'attenzione per l'Europa come istituzione si manifestò chiaramente all'indomani della prima elezione diretta del Parlamento Europeo, con la creazione, il 3 Marzo 1980, della Commissione degli Episcopati della CEE (COMECE).

In merito ai contatti europei e internazionali della Democrazia Cristiana, il partito dello scudo crociato fu tra i fondatori di quella che può essere considerata la prima internazionale democratico-cristiana del dopoguerra : la NEI (Nouvelles Equipes Internationales)¹⁷² che favorì l'incontro delle personalità democristiane d'Europa e creò un clima di apertura e di collaborazione tra di loro e tra i partiti di ispirazione cristiana dei diversi paesi europei. Nel 1965 la NEI si trasformò nell'Unione Europea della Democrazia Cristiana (UEDC), di cui fu primo presidente Rumor, allora segretario della Dc italiana. Subito dopo la fondazione dell'UEDC, i tedeschi chiesero che i conservatori britannici e

¹⁶⁹ P. Chenaux, *Une Europe vaticaine? Entre le plan Marshall et les Traités de Rome*, Ciaco, Bruxelles, 1990.

¹⁷⁰ Pio XII, Allocuzione al Congresso d'Europa, 13 Giugno 1957, in *I papi e l'Europa. Documenti (Pio XII, Giovanni XXIII, Paolo VI)*, a cura di P. Conte, ELLEDICI, Torino, 1978, (p. 104).

¹⁷¹ A. Canavero, I cattolici e l'Europa, in *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, a cura di M. Impagliazzo, Guerini e associati, Milano, 2004, (pp. 473-475).

¹⁷² R. Papini, *L'internazionale Dc. La cooperazione tra i partiti democratici cristiani dal 1925 al 1985*, Franco Angeli, Milano, 1986.

scandinavi vi potessero aderire, incontrando però le resistenze dei democristiani italiani e belgi. «La controversia fa capire che c'era da scegliere tra due possibili tendenze dei partiti democristiani: o la via conservatrice, accompagnata da una deconfessionalizzazione di fatto, o la via 'autonoma' che si sforza di salvaguardare la specificità democristiana mantenendosi al centro»¹⁷³. Fu scelta la seconda ipotesi.

Avvicinandosi la prima elezione diretta del Parlamento Europeo, nell'aprile del 1976 fu fondato il Partito Popolare europeo (PPE), a cui la Dc italiana aderì immediatamente. Con il passare del tempo, tuttavia, il PPE da federazione di partiti di ispirazione cristiana è andato profondamente trasformandosi con l'accoglienza di partiti liberal-conservatori, come la Nea Demokratia greca e i conservatori britannici e danesi, che ne hanno diluito l'ispirazione originaria¹⁷⁴.

¹⁷³ J.M. Mayeur, *Partiti cattolici e democrazia cristiana in Europa. Ottocento-Novecento*, Jaka Book, Milano 1983, (p. 297).

¹⁷⁴ J.D. Durand, *Storia della Democrazia Cristiana in Europa. Dalla Rivoluzione francese al post-comunismo*, Guerini e associati, Milano, 2002, (pp. 281-285).

CONCLUSIONI

L'analisi condotta nelle pagine precedenti è stata orientata alla ricerca del valore del partito dei cattolici nel secondo dopoguerra per provare a immaginarne una espressione contemporanea. Il partito dei cattolici, essendo costituzionalmente legato a una tradizione, risente dei grandi cambiamenti sociali, come avvenuto negli anni Settanta. Il mancato adattamento alle nuove istanze sociali ha creato una distanza tra il consenso elettorale e il partito: il gruppo dirigente non rappresentava più la realtà del paese. Ne scaturiva una radicale delegittimazione del potere democristiano. Tuttavia, è interessante notare come, proprio a seguito di grandi trasformazioni sociali e crisi istituzionali, la Chiesa rimanga un riferimento autorevole per la società laica, e di conseguenza il suo potere temporale si possa rafforzare. La risposta della Chiesa alle sfide della modernità, perciò, si è sviluppata riprendendo una linea già collaudata, a metà fra «intransigenza» nella conservazione di alcuni suoi tratti identitari e adattamento alla modernità su altri terreni.

Lo studio del partito dei cattolici, attraverso l'analisi dell'origine, dell'eredità e delle prospettive, ha evidenziato come oggi il movimento cattolico, rispetto al protagonismo nel pontificato di Paolo VI, svolga un ruolo regressivo. Si è registrata una predilezione per il volontariato sociale in luogo dell'impegno politico, con una conseguente eclisse delle forze politiche di ispirazione cattolica. Questa rappresentanza è stata successivamente assunta dal clero e, in specie, dall'episcopato, con una marginalizzazione del ruolo pubblico del cattolicesimo politico, evidenziandone la fragilità strutturale. Nel contempo la tutela degli interessi religiosi viene assunta direttamente dall'episcopato, con la Cei, riconosciuta civilmente e divenuta un protagonista politico ed economico e, anche formalmente interlocutore del Governo italiano, insieme alla Santa Sede.

Si è avanzata l'ipotesi che alla frantumazione del cattolicesimo politico non sia estraneo l'orientamento della Chiesa cattolica di entrare direttamente in campo e assumere in prima persona la conduzione dei rapporti con la società civile, annullando la mediazione del partito, come nel caso della visita di Giovanni Paolo II al Parlamento italiano, rivolgendosi direttamente agli eletti, senza il filtro, come nell'ipotesi gentiliana, dei candidati o del partito.

La fine del partito cattolico è il primo fattore da sottolineare, in quanto si tratta della fine del cattolicesimo politico italiano così come era venuto realizzandosi nel corso del ventesimo secolo. La fine della Democrazia cristiana ha portato con sé anche la fine del modello prevalente di partecipazione politica dei cattolici. In effetti non si è trattato unicamente della fine di un partito politico, ma anche della crisi del ruolo di quelle strutture, associazioni, sindacati, che avevano sempre guardato alla Democrazia cristiana come al terminale della loro presenza politica.

I successivi sforzi di rinnovamento furono penalizzati da un pesante tracollo elettorale e da circostanze che resero sempre più difficile realizzare un disegno politico compiuto, insieme a un profondo mutamento interno, a una crescente divaricazione tra gruppo dirigente ed elettorato, e diventando sempre meno partito nazionale e sempre più partito locale: al tramonto dell'ispirazione cristiana ha corrisposto la crisi della centralità democristiana. La fine della Dc non ha significato tanto la scomparsa di un partito "neoguelfo", quanto di un partito che occupava un ruolo centrale nel sistema politico. La Dc, infatti, non è stata un partito neoguelfo, ma piuttosto un partito di ispirazione cristiana e, proprio per questo, un partito nazionale. Ha esercitato per molti anni la funzione di partito

italiano sulla base delle sue radici cattoliche; contemporaneamente, attraverso la Dc, i cattolici hanno rappresentato il cardine del sistema politico e la garanzia della democrazia italiana. Dopo la sua scomparsa nessuno ha raccolto la sua funzione istituzionale e politica.

In un momento in cui i cattolici sentono l'esigenza di ritornare da protagonisti sulla scena politica, si presentano nodi cruciali che essi devono sciogliere, tra questi forse uno dei più evidenti è quello del ruolo preponderante dei vescovi nell'ambito pubblico, direttamente proporzionale all'invisibilità dei laici cristiani. Ma, più a monte, è in gioco il significato dell'impegno politico dei cattolici, che vorrebbe essere ripensato coraggiosamente, recuperando le esperienze più significative del passato e guardando con fiducia al futuro. A questo scopo intervengono in particolare le posizioni degli ultimi pontificati di Benedetto XVI e ancor più di Giovanni Paolo II, nonché il contributo della Dottrina Sociale della Chiesa. L'impegno dei cattolici in politica viene raccomandato, tuttavia la Chiesa non sembra ambire alla rinascita di un partito dei cattolici. I cattolici si sono riorganizzati in movimenti laici di obbedienza cattolica come Comunione e Liberazione, i Focolarini e l'Opus Dei, e la Santa Sede interviene nella dimensione politica in maniera più libera e compatta.

A livello comunitario, la democrazia europea risente della crisi del cattolicesimo politico, ben rappresentata dall'evoluzione del Partito Popolare Europeo, che è passato da posizioni democristiane a posizioni liberal conservatrici. Lo scioglimento della Dc negli anni 1992-1994, le difficoltà sperimentate dal partito cristiano belga e dalla CDU in Germania hanno accumulato i cattolici europei impegnati in politica non nella creazione di un unico schieramento, quanto al contrario in un fenomeno di diaspora dei militanti e degli elettori cattolici verso l'ampia area dei partiti democratici, ma con un orientamento prevalentemente conservatore.

Bibliografia

- ACERBI A., *Pio XII e l'ideologia dell'Occidente*, in A. Riccardi (a cura di), *Pio XII*, Roma-Bari, Morcelliana, 1984.
- AGNES M., *L'Azione Cattolica in Italia. Storia, identità, missione*, San Germano, Cazzino, 1985.
- AQUARONE A., *Lo Stato catechista*, Parenti Editore, Firenze 1961.
- CAMISASCA M., *Comunione e Liberazione. Le origini 1954-1968*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2001.
- CANAVERO A., *Alcide De Gasperi. Cristiano, democratico, europeo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003.
- CANAVERO A., *I cattolici nella società italiana. Dalla metà dell'800 al concilio Vaticano II*, La Scuola, Brescia, 1991.
- CHENAUX P., *Pie XII. Diplomate et pasteur*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2004.
- COLARIZI C., *Storia politica della Repubblica. Partiti, movimenti e istituzioni 1943-2006*, Laterza, Roma 2006.

- DE GASPERI A., *Nella lotta per la democrazia*, discorso al V Congresso della Dc, Napoli, 26-29 giugno 1954, in *I Congressi della D.C.*
- DE GASPERI A., *Scritti e discorsi politici. Ediz. Critica. Vol. 3: Alcide De Gasperi e la fondazione della democrazia italiana 1946-1948*, a cura di V. Capperucci e S.Lorenzini, Il Mulino, Bologna, 2008.
- DELLA TORRE G., *Europa: quale laicità?*, San Paolo Edizioni, Roma, 2003.
- DI NOLFO E., *Vaticano e Stati Uniti (1939-1952). Dalle carte di Mayron C. Taylor*, Angeli, Milano, 1978, (p.582).
- FRANCO M., *I voti del cielo. La caccia all'elettorato cattolico*, Dalai, Milano, 2000.
- FRANZINELLI M. e BOTTONI R., *Chiesa e guerra. Dalla "benedizione delle armi" alla "Pacem in Terris"*, Il Mulino, Bologna, 2005.
- GINSBORG P., *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi*, Einaudi, Torino, 1989.
- GIOVAGNOLI A. e PONS S., *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni Settanta*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003.
- GIOVAGNOLI A., *Il partito italiano. La democrazia cristiana dal 1942 al 1994*, Laterza, Roma, 1996.
- GIOVAGNOLI A., *La cultura democristiana tra Chiesa cattolica e identità italiana: 1918-1948*, Laterza, Roma 1991.
- GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Pacem in terris*, Roma, 11 aprile 1963.
- IMPAGLIAZZO M., *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, Guerini e associati, Milano, 2004.
- JEMOLO, A.C. *Chiesa e Stato in Italia dalla unificazione a Giovanni XXIII*, Einaudi, Torino, 1965.
- KENT P.C., *The Pope and the Duce. The International Impact of the Lateran Agreements*, MacMillan, Londra 1981.
- MAGISTER S., *Chiesa extraparlamentare. Il trionfo del pulpito nell'era postdemocristiana*. L'Ancora del Mediterraneo, Napoli, 2001.
- MARITAIN J., *Le pape, maitre de la parole*, in Pio XII Pont. Max. Postridie Kalendas Martias 1876-1956, Città del Vaticano, 1956.
- MELLONI A., *Chiesa madre, chiesa matrigna. Un discorso storico sul cristianesimo che cambia*, Einaudi, Torino 2004.

- MORO R., *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-37)*, Il Mulino, Bologna, 1979.
- MOZZARELLI C., *Identità italiana e cattolicesimo*, Carocci, Roma, 2003.
- OGBURN W.F., *Social change with respect to culture and original nature*, Bell, New York, 1922.
- PAOLO VI, Lettera Enciclica *Populorum Progressio*, Roma, 26 Marzo 1967.
- PEZZOTTA S., *Per una nuova stagione del cattolicesimo popolare*, Effata, 2008.
- PIO X, Lettera Enciclica *Il Fermo Proposito*, Roma, 11 Giugno 1905.
- PIZZORNO A., *I ceti medi nel meccanismo de consenso*, in Id., *I soggetti del pluralismo*, Bologna, 1980.
- POULAT E., *Chiesa contro borghesia: introduzione al divenire del cattolicesimo contemporaneo*, Casale Monferrato, 1984.
- RATZINGER J., *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, Roma, 24 Novembre 2002.
- RICCARDI A., *Il potere del papa da Pio XII a Giovanni Paolo II*, Laterza, Bari-Roma, 1993.
- RICCARDI A., *Pio XII*, Morcelliana, Roma-Bari, 1984,
- ROMANO S., *Libera Chiesa. Libero Stato? Il Vaticano e l'Italia da Pio IX a Benedetto XVI*, Longanesi & C., Milano, 2005.
- ROSSINI G., *De Gasperi e l'età del centrismo, 1947-1953*, Cinque lune, Roma, 1984.
- SCIRÈ G., *L'aborto in Italia. Storia di una legge*, Mondadori, Milano, 2011.
- SCOPPOLA P., *La repubblica dei partiti. Profilo storico della democrazia in Italia (1945-1990)*, Il Mulino, Bologna, 1991.
- TITTMANN H.H., *Il Vaticano di Pio XII*, Corbaccio, Milano, 2004.
- TONIOLO G., *L'utilizzazione dei fondi Erp nella ricostruzione italiana: alcune ipotesi di lavoro*, in E. Aga Rossi (a cura di), *Il piano Marshall e l'Europa*, Ist. Enciclopedia italiana, Roma, 1983.
- TRANIELLO F., *Città dell'uomo. Cattolici, partito e Stato nella storia d'Italia*, Il Mulino, Bologna, 1998.
- VIAN G.M., *In difesa di Pio XII*, Marsilio, Venezia, 2009.

Fonti di stampa

ADAGIO C., *Le riviste del dissenso cattolico*, in “Parole chiave”, 18, 1988.

GALLI DELLA LOGGIA E., *Liberali, che non hanno saputo dirsi cristiani*, “Il Mulino”, n. 5, Bologna, 1993.

SCOPPOLA P., *Il centrismo*, “Storia XXI secolo”, n. 2, Febbraio, 1993.

SPORTELLI F., *I vescovi italiani al Vaticano II: il ruolo della Conferenza episcopale italiana*, in “Rivista di scienze religiose”, 12, 1998.

DIAMANTI I., *Tra Chiesa e politica stagione d'autonomia*, “Il Sole 24 ore”, 11 Febbraio 2001.

BELARDELLI G., *Berlinguer, lo «strappo» che non ci fu*, “Corriere della sera”, 16 Marzo 2003.

GAIOTTI P., *Gli anni Settanta, l'aborto e le donne*, “Genesis”, Aprile 2004.

BIANCHI E., *I cristiani e la politica, l'utopia di un partito afono*, “La Stampa”, 24 Febbraio 2008.

PATRUNO E. e PESSINA A., *Libere di scegliere*, “Famiglia Cristiana”, Febbraio 2008.

NARDOCCI G., *Il vuoto nell'urna. Cronaca di un'astensione di massa annunciata*, “Famiglia Cristiana”, 21 Giugno 2009, n.25.

La prolusione al Consiglio permanente della Cei del cardinale presidente Angelo Bagnasco: Una generazione nuova di italiani e cattolici, “L'Osservatore Romano”, 25 Gennaio 2010.

SAVAGNONE G., *Una nuova generazione di politici*, “Il Serrano”, Marzo 2010.

VIAN G.M., *Il 1° dicembre 1970 veniva approvata in Italia l'introduzione dell'istituto del divorzio*, “Osservatore Romano”, 1 Dicembre 2010.

CACCIARI M., *Perché Berlusconi urla tanto*, “La Repubblica”, 26 Aprile 2011.

SCIORTINO. A., *Azione Cattolica, Ricostruire l'Italia*, “Famiglia Cristiana”, 23 Settembre 2012.

ANTISERI D., *Dopo la Dc il nulla*, “Famiglia Cristiana”, 20 Luglio 2013.

SANFRANCESCO A., *Il Papa: un buon cattolico si immischia in politica*, “Famiglia Cristiana”, 19 Settembre 2013.

BIANCHI L., *Il divorzio dei cattolici, sconfitti due volte nel referendum*, “Europa”, 12 Maggio 2014.

PALMA E., *Il Papa: no a un partito cattolico ma i cattolici devono fare politica*, “Corriere della sera”, 30 Aprile 2015.

TORNIELLI A., *I «vescovi-piloti» e la riscoperta del ruolo dei laici*, “La Stampa”, 19 Maggio 2015.

ABSTRACT

The thesis analyzes the role of Catholic politicians in recent decades and what kind of possibilities they have for the future. My goal has been researching the origins of the Catholic party in Italy and the role of the Roman Catholic Church related to the development of the Catholic party. Looking at the important position that the Christian Democrats, as a Catholic party, played during the reconstruction of the country at the end of World War II, I was wondering where Catholic politicians are today and how they intervene in social and political issues.

The tools I employed in my research are books linked to sociological and economic transformations of the Seventies in Italy; the encyclical letters that deal with social and political involvements, from Pope Leo XIII until recent writings of Pope Ratzinger; articles from newspapers and magazines, such as *Osservatore Romano*, *Christian Family*, *the Republic*, *Genesis* and *the Corriere della Sera*, which reported data and information about the analyzed years; interventions of the Congress Party.

The complex history of relationships between the Italian State and the Catholic Church, with Rome symbol and seat of the most important institutions of both - a unique compared to any other country - is long almost a century and a half: from Cavour and the famous formula «free church in a free state» to Giolitti, from Mussolini to De Gasperi, till

the present day. From 1870 to present, the relationship between Italy and the Holy See has not always been a model of harmonious collaboration. Often, before and after the Concordat of 1929 (which officially closed sixty years of silence of the Popes after the injury of Porta Pia and the end of the temporal power), it was a co-existence lived between mutual distrust and conveniences. The *non expedit* of Pius IX, the pact Gentiloni, the birth of the People's Party, the contention of fascism with the Catholic Action, the referendum on divorce and later on abortion: have followed meetings and clashes, courting and compromise that characterized the delicate confrontation between secularism and religion. The debate on the Christian roots in the referendum, the border between the State and the Church has been crossed frequently and the delimitation of their respective areas was often disturbed.

The aim of the work is presented as the survey on the existence and relevance of the Catholics' party. The analysis has required to widen the space of research and trace further back in time, to the reasons that encouraged the emergence of the party and the role of the Catholic Church, «mother and stepmother».

The most curious aspect that inspired this research was the long-term project that the Church worked out at the time of the fascist regime, when all parties and all associations were dissolved. Except one. On the occasion of the Lateran Treaty of 1929, the Church fought to maintain the movement of Catholic Action: in this way, the education of the fascist Saturday with «The National Institute for health and physical and moral education of youth» was followed by Catholic education of Sundays. The values of Catholic Action inspired many young people who fought for the country's reconstruction in social fields (remember the Blessed Piergiorgio Frassati and Alberto Marbelli) as well as politic.

The unity of Italy was obtained against the will of the Church of Rome, but Italy was never truly secular. It traces the evolution of the relationships between the State and the Church. For this purpose, the work has been divided into three chapters. The first chapter retraces the nodal points of the first party experience of Catholics. The People's Party was soon dissolved and its founder excommunicated, as the expression of a modernist attitude that the Church refused in the name of a conservative conception of the temporal power. The Conciliation of '29 closes the Roman Question and the «man of Providence» embodies the first bulwark against communism, that in 1917 in Russia had proved to be successful. The advent of De Gasperi, and the birth of the Christian Democrats in 1942, is far more providential in a country to be rebuilt in the mid-nineties. The Church is increasingly

involved in politics and puts the reins of the party of Catholics: the role of Pius XI, Pius XII and John XXIII will be crucial. The Second Vatican Council, at the turn of John XXIII and Paul VI, brings the breakthrough in the Church and in the role of the laity, making them the protagonists of democracy.

The second chapter investigates the causes that led to the crisis of the Catholic electorate and the party. It showed that it was a tension between a secular society, positive reflection of the economic boom, and a political culture that remained tied to tradition. The electorate followed the economic and social transformations, his consent was moving towards the Leagues (the rapid transformation of the Northeast, a time zone traditionally white, is eloquent in this sense), and then the Right was beginning to show signs of recovery after a long period of silence. The referendum on divorce in 1974 marks the first major defeat of the Catholics; «Tangentopoli» and the referendum on abortion condemn Christian Democrats to dissolution in 1994.

We are witnessing a transition from a weaker Church and a more secular Italy in the seventies, on the other hand a weak Italy and a stronger Church in the nineties. As previously during the Second World War, during periods of transformation and institutional crisis the Church remains a stable reference. Thanks to the changes introduced by the Council, the new Concordat signed under the government Craxi, and thanks to the papacy of John Paul II, the Church was reorganized: the pope takes control of international affairs and the ministry; the Italian Episcopal Conference is in charge of internal affairs; the laity are organized into movements and new communities. Interesting sociological fact, which shows disaffection to the political dimension in favour of a social involvement: these are the years of the great development of volunteering and interventions in favour of the third world.

The end of the Christian Democrats has brought the end of the prevailing model of political participation of Catholics. In fact, it was not only the end of a political party, but also the crisis of the role of those structures, associations, trade unions, which had always looked to the Christian Democrats as the end of their political presence.

Subsequent renewal efforts were hampered by a heavy electoral meltdown and circumstances which made it increasingly difficult to carry out a political plan, along with a deep internal change, a growing gap between leadership and the electorate, and becoming less a national party and more a local party: the sunset of the Christian inspiration has paid

the crisis of centrality Democrat. The end of the DC did not bring the disappearance of a party "neo-Guelph", as a party that occupied a central role in the political system. The Christian Democrats, in fact, was not a neo-Guelph party, but rather a party of Christian inspiration and, for this reason, a national party. It exercised for many years the function of Italian party based on his Catholic roots; simultaneously, through the Christian Democrats, Catholics represented the cornerstone of the political system and the guarantee of the Italian democracy. After his death no one has picked its institutional and policy.

The analysis in the preceding pages has been focused on research of the value of the party of Catholics after World War II to try to imagine a contemporary expression. The party of Catholics, being constitutionally tied to a tradition, reflects the great social changes, as happened in the seventies. Failure to adapt to new social demands has created a distance between the electoral and the party: the leadership was no longer the reality of the country. It sprang a radical delegitimization of the Democrat power. However, it is interesting to note that, just as a result of great social and institutional crisis, the Church remains an authoritative reference for the secular society, and consequently its temporal power can be strengthened. The Church's response to the challenges of modernity, therefore, has developed a line taking already proven, halfway between «intransigence» in the preservation of some of its traits of identity and adaptation to modernity in other areas.

The study of the party of Catholics, through the analysis of the origin, inheritance and prospects, pointed out that today the Catholic movement, with respect to the leading role in the pontificate of Paul VI, plays a regressive role. There was a preference for voluntary social work in place of the political, resulting eclipse of the political forces of Catholic inspiration. This representation was subsequently assumed by the clergy and, especially, by the episcopate, with a marginalization of the public role of political Catholicism, highlighting its structural fragility. At the same time, the protection of religious interests is taken directly from the episcopate, with the CEI, civilly recognized and became a leading political and economic, and also formally interlocutor of the Italian Government, together with the Holy See.

It is suggested that the crushing of political Catholicism is not a foreign orientation of the Catholic Church to enter directly in the field and take personal conduct of relations with civil society, eliminating the mediation of the party, as in the case of visit of John Paul II to

the Italian Parliament, speaking directly to the elect, without the filter, according to Gentiloni's hypothesis, of a candidate or a party.

At a time when Catholics feel the need to return as protagonists on the political scene, crucial points appear that they have to solve, including perhaps one of the most obvious is that of the dominant role of the bishops in the public, directly proportional to the invisibility of lay Christians. But, further upstream, it is the significance of the political game of the Catholics who would like to be rethought bravely, recovering the most significant experiences of the past and looking to the future with confidence. For this purpose they intervene in particular the positions of the last pontificate of Benedict XVI, and even more of John Paul II, as well as the contribution of the Social Doctrine of the Church. The commitment of Catholics in politics is recommended, however, the Church does not seem to aspire to the rebirth of a party of Catholics. Catholics have reorganized lay movements of Catholic obedience as Communion and Liberation, the Focolare and Opus Dei, and the Holy See intervenes in the political dimension in a more free and compact way.

At EU level, the European democracy suffers because of the crisis of political Catholicism, well represented by the evolution of the European People's Party, which went from liberal-democrat positions to conservative positions. The dissolution of the Christian Democrats in the years 1992-1994, the difficulties experienced by the Belgian Christian party and the CDU in Germany led European Catholics involved in politics not only in creating a deployment, but, on the contrary, to a phenomenon of diaspora of activists and Catholic voters toward the wide area of the democratic parties with a prevalently conservative attitude.

Much has been discussed and debated on the party of Catholics, though its role has been limited to the historical context of the fifties or whether it has the possibility of rebirth. Today a single party of Catholics is no longer present; there is, instead, fragmentations of Christian Democrat politicians in various parties that maintain tie with the Church and share its principles. This new order seems acceptable by the Church, on one hand it can maintain influence in many policy guidance, on the other it maintains a compact temporal power within the Holy See. However, the very existence of a Concordat between the Catholic Church and the Italian State places the Church of Rome in a privileged position.

In addition to the existing literature, the tools of this work were the essays for the historical and sociological analysis of the social changes of the seventies; the social

encyclicals, as an expression of the Church's involvement in the *res publica* over the role of traditional orientation of faithful; articles of newspapers and magazines for feedback on public opinion and on voters; and the opportunity to meet directly some members of the Catholic world, namely S.Em.za Cardinal Attilio Nicora, who signed in November 1984 with Margiotta Broglio the agreement that modified the Concordat between the Italian State and the Catholic Church, and S.Em.za Cardinal Jean-Louis Tauran, president of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue and Camerlengo of Holy Roman Church.